

Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil

Un ensayo acerca del verdadero origen,
alcance y fin del Gobierno Civil

SALUS POPULI SUPREMA LEX ESTO

John Locke

Alianza Editorial

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

ÍNDICE

Prólogo, por Carlos Mellizo	7
Nota a la traducción	28
SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL	
Capítulo 1	33
Capítulo 2. Del estado de la naturaleza	36
Capítulo 3. Del estado de guerra	46
Capítulo 4. De la esclavitud	52
Capítulo 5. De la propiedad	55
Capítulo 6. Del poder paternal	76
Capítulo 7. De la sociedad política o civil	96
Capítulo 8. Del origen de las sociedades políticas	111
Capítulo -9. De los fines de la sociedad política y del gobierno	133
Capítulo 10. De los tipos de Estado	138
Capítulo 11. Del alcance del poder legislativo	140
Capítulo 12. De los poderes legislativo, ejecutivo y federativo del Estado	150
Capítulo 13. De la subordinación de los poderes del Estado	154
Capítulo 14. De la prerrogativa	164
Capítulo 15. De los poderes paternal, político y despótico, considerados juntos	172
Capítulo 16. De la conquista	177
Capítulo 17. De la usurpación	194
Capítulo 18. De la tiranía	196
Capítulo 19. De la disolución del Gobierno	206
Selección bibliográfica	233

CAPÍTULO 2

DEL ESTADO DE NATURALEZA

4. Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía.

5. El juicioso Hooker² considera esta igualdad natural entre los hombres como algo tan evidente en sí mismo y tan incuestionable, que hace de ello el fundamento de esa obligación que tienen los hombres de amarse mutuamente, sobre la cual basa los deberes que tenemos para con los otros, y de la cual deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad. Sus palabras son éstas:

La consideración de la igualdad natural ha hecho que los hombres sepan que no es menor su deber de amar a los otros, que el de amarse a sí mismos. Pues todas aquellas cosas que son iguales deben necesariamente medirse de una misma manera. Si yo no puedo evitar el deseo de recibir el bien de cualquier otro hombre en la medida en que este otro hombre desea también recibirlo en su propia alma, ¿cómo podré esperar que sea satisfecha parte alguna de ese deseo mío, si no me cuido de satisfacer el deseo semejante que sin duda tiene lugar en. Los demás, siendo todos de una misma naturaleza? Ofrecer a los otros hombres algo que repugne ese deseo suyo, tiene por fuerza que causar en ellos el mismo pesar que causaría en mí. De tal manera, que si yo daño a alguien, de o esperar sufrir, pues no hay razón para que los otros muestren para conmigo más amor que el que yo de mostrado para con ellos, Por lo tanto, mi deseo de ser amado todo lo posible por aquéllos que son naturalmente iguales a mí, me impone el deber natural de concederles a ellos el mismo afecto. Y ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros, (*Eccl. Pol. lib. i.*)

6. Mas aunque éste sea un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia. Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación. El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro. Y así, habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros. Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello; y a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona.

7. Y para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la

² [Richard Hooker (1554-1600). Eclesiástico de la Reforma, teólogo de la Iglesia Anglicana. Su obra más conocida –*Of the Laws of Ecclesiastical Polity* es la que Locke cita a continuación.]

humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres, de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que ésta sea violada. Pues la ley de naturaleza, igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor. Y si en el estado natural cualquier persona puede castigar a otra por el mal que ha hecho, todos pueden hacer lo mismo; pues en ese estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley, será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacerlo.

8. Y así es como en el estado de naturaleza un hombre llega a tener poder sobre otro. Pero no se trata de un poder absoluto o arbitrario que permita a un hombre, cuando un criminal ha caído en sus manos, hacer con él lo que venga dictado por el acalorado apasionamiento o la ilimitada extravagancia de su propia voluntad, sino únicamente castigarlo según los dictados de la serena razón y de la conciencia; asignándole penas que sean proporcionales a la transgresión y que sirvan para que el criminal repare el daño que ha hecho y se abstenga de recaer en su ofensa. Pues éstas son las dos únicas razones que permiten a un hombre dañar legalmente a otro, es decir, castigarlo. Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así, el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse hacerse violencia unos a otros, han sido por él cortadas y rotas. Lo cual, al constituir una transgresión contra toda la especie y contra la paz y seguridad que estaban garantizadas por la ley de naturaleza, permitirá que cada hombre, en virtud del derecho que tiene de preservar al género humano en general, pueda contener o, si es necesario, destruir aquellas cosas que le sean nocivas, y castigar así a quien haya transgredido esa ley haciendo de este modo que se arrepienta de haberlo hecho. Y, mediante este procedimiento, lograr que el delincuente se abstenga de volver a cometer el mismo delito, y disuadir con el ejemplo a otros para que tampoco lo cometan. Y en este caso y con base en este fundamento, *cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.*

9. Sin duda esta doctrina les resultará muy extraña a algunos hombres. Mas antes de que la condenen, quiero que me expliquen con qué derecho puede un príncipe o un estado dar muerte o castigar a un extranjero por un crimen que éste haya cometido en dicho estado. Es seguro que sus leyes, sancionadas por la voluntad expresa de la legislatura, no alcanzan a un ciudadano extranjero, ni se refieren a él, ni tiene éste obligación alguna de prestarlas atención. La autoridad legislativa por la cual esas leyes obligan a los súbditos del estado no tiene poder sobre él. Aquellos que poseen el poder supremo de hacer leyes en Inglaterra, Francia, u Holanda, son, con respecto a un nativo de la India o de cualquier otra parte del mundo, hombres sin autoridad; y, por lo tanto, si no fuera porque, en virtud de la ley de naturaleza, cada hombre tiene el poder de castigar las ofensas que se cometen contra ella, según lo que serenamente juzgue que es el castigo oportuno en cada caso, no veo cómo los magistrados de una comunidad podrían castigar a un ciudadano extranjero, nacido en otro país; pues, en lo que a un ciudadano así se refiere, los magistrados no tienen más poder que el que, de manera natural, cada hombre puede tener sobre otro hombre.

10. Además del crimen que consiste en violar la ley y apartarse de la recta norma de la razón, siempre que un hombre se convierte en un degenerado y declara que está apartándose de los principios de la naturaleza humana y que es una criatura nociva, hay una injuria común, cometida contra alguna persona; y siempre hay un hombre que sufre daño como consecuencia de esta transgresión. En un caso así, quien ha padecido el daño tiene, además del derecho de castigar –derecho que comparte con otros hombres–, un derecho particular de buscar reparación de quien le ha causado ese daño. Y cualquier otra persona que considere esto justo; puede unirse a quien ha sido dañado, asistiéndole en el propósito de recuperar del ofensor lo que sea necesario para satisfacer el daño que la víctima ha sufrido.

11. De estos dos distintos derechos –el de castigar el crimen a fin de contenerlo y de impedir que vuelva a cometerse, derecho que tiene todo el mundo; y el de buscar reparación, derecho que sólo pertenece a quien ha sido injuriado– proviene el que el magistrado, quien por ser tal tiene el derecho común de castigar, pueda en muchas ocasiones, cuando el bien público no exige que la ley se ejecute, remitir el castigo, por su propia autoridad, correspondiente a las ofensas criminales cometidas; sin embargo, no podrá perdonar la satisfacción que se le debe a la persona privada que haya recibido el daño. Quien ha sufrido el daño tiene el derecho de exigir, en su propio nombre, una reparación, y es él y sólo él quien puede perdonarla. La persona dañada tiene el poder de apropiarse de los bienes o del servicio del ofensor. Y ello es así por el derecho de

autoconservación; pues cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito. Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón —esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad—, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y, por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león; un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad. Y en esto se funda esa gran ley de naturaleza: “Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya.” Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así, que, tras asesinar a su hermano, gritó: “Cualquiera que me encuentre, me matará.” Así de claro estaba escrito este precepto en los corazones de los hombres.

12. Por esta misma razón puede un hombre, en el estado de naturaleza, castigar también otros infringimientos menores de esa ley. Acaso alguien pudiera preguntar: ¿con la muerte? Y respondo: Cada transgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el ofensor salga perdiendo, para darle motivo a que se arrepienta de su acción; y para atemorizar a otros con el fin de que no cometan un hecho semejante. Cada ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza puede ser castigada en la misma medida en que puede serlo dentro de un Estado; pues, aunque rebasaría los límites de mi presente propósito el entrar en los particulares de la ley de naturaleza o en sus grados de castigo, es evidente, en cualquier caso, que dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley, como lo son las leyes positivas de los Estados. Y hasta es posible que sea más clara aún, en cuanto que los dictados de la razón son más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios. Tal cosa son, ciertamente, muchas de las leyes municipales de los diferentes países; y sólo resultan justas cuando se basan en la ley de naturaleza mediante la cual deben ser reguladas e interpretadas.

13. A esta extraña doctrina —es decir, a la doctrina de que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de hacer que se ejecute la ley natural— se le pondrá, sin duda, la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar a favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevará demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden; y que, por lo tanto, es Dios el que ha puesto en: el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres³. Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa. Pues no es fácil imaginar que quien fue tan injusto como para cometer una injuria contra su prójimo, sea al mismo tiempo tan justo como para castigarse a sí mismo por ello. Pero quiero que quienes me hagan esta objeción recuerden que los monarcas absolutos son también simples hombres; y si el gobierno ha de ser el remedio de esos males que se siguen necesariamente del que los hombres sean jueces de su propia causa, siendo, pues, el estado de naturaleza algo insoportable, desearía saber qué clase de gobierno será, y si resultará mejor que el estado de naturaleza, aquél en el que un hombre, con mando sobre la multitud, tiene la libertad de juzgar su propia causa y de hacer con sus súbditos lo que le parezca, sin darle a ninguno la oportunidad de cuestionar o controlar a quien gobierna según su propio gusto, y a quien debe someterse en todo o que haga, ya sean sus acciones guiadas por la razón, por el error o por el apasionamiento. Mucho mejor sería la condición del hombre en su estado natural, donde, por lo menos, los individuos no están obligados a someterse a la injusta voluntad del prójimo; y si el que juzga lo hace mal, ya sea en su propia causa o en la de otro, será responsable por ello ante el resto de la humanidad.

14 Suele hacerse con frecuencia la pregunta siguiente, que es considerada como poderosa objeción: “¿Dónde pueden encontrarse hombres que existan en un estado natural así? ¿Existieron alguna vez? A esta pregunta baste por ahora responder diciendo que, como todos los príncipes y jefes de los gobiernos independientes del mundo entero se encuentran en un estado de naturaleza, es obvio que nunca faltaron en el mundo, ni nunca faltarán hombres que se hallen en tal estado. He dicho todos los gobernantes de

³ [Clara alusión a Hobbes y a la justificación del gobierno absoluto que constituye el punto central de *Leviatán*.]

comunidades independientes, ya estén ligadas con otras o no; pues no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente el que los hace establecer el acuerdo mutuo de entrar en una comunidad y formar un cuerpo político. Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega en su *Historia del Perú*⁴, o entre un suizo y un indio en las selvas de América, los obliga a ambos, aunque siguen hallándose en un estado de naturaleza el uno con respecto al otro. Pues la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad.

15. A quienes dicen que nunca hubo hombres en el estado de naturaleza, no sólo me opongo recurriendo a la autoridad del juicioso Hooker (*Eccl. Pol.* i., Sección 10) cuando nos dice que:

Las leyes que han sido aquí mencionadas (*i.e.*, las leyes de naturaleza) obligan a los hombres de manera absoluta en la medida en que son hombres, aunque jamás hayan establecido una asociación ni un acuerdo solemne entre ellos acerca de lo que tienen o no tienen que hacer. Además, no somos capaces de proporcionarnos por nosotros mismos aquellas cosas que son necesarias para la vida que nuestra naturaleza desea, una vida que responda a la dignidad humana. Por lo tanto, para suplir esos defectos e imperfecciones que están en nosotros cuando vivimos aislados y en soledad, nos vemos naturalmente inclinados a buscar la comunicación y la compañía con otros. Esta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas.

Yo voy todavía mas allá y afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política; y no dudo que en lo que sigue del presente discurso ello quedará muy claro.

⁴ [Garcilaso de la Vega (1535-1616), llamado también *Inca* Garcilaso, fue el primer historiador indígena en la América española.]

CAPÍTULO 3

DEL ESTADO DE GUERRA

16. El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención. Y de este modo expone su vida al riesgo de que sea tomada por aquél o por cualquier otro que se le una en su defensa y haga con él causa común en el combate. Pues es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí. En virtud de la ley fundamental de naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia. Y un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra, o a aquél en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquél que cae en su poder.

17. Y de aquí viene el que quien intenta poner a otro hombre baja su poder absoluto, se pone a sí mismo en una situación de guerra con él; pues esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal de que quiere atentar contra su vida. Porque yo tengo razón cuando concluyo que aquél que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento, podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana. Pues nadie desearía tenerme bajo su poder absoluto, si no fuera para obligarme a hacer cosas que van contra mi voluntad, es decir, para hacer de mí un esclavo. Estar libre de esa coacción es lo único que puede asegurar mi conservación; y la razón me aconseja considerar a un hombre tal como a un enemigo de mi conservación, capaz de privarme de esa libertad que me protege. Aquél que, en el estado de naturaleza, arrebata la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado, debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas. Del mismo modo, aquél que en el estado de sociedad arrebatara la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad o Estado, debe ser considerado como alguien que tiene la intención de apropiarse también de todo lo demás, y debe ser mirado igual que lo haríamos en un estado de guerra.

18. Esto hace que sea legal el que un hombre mate a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni ha declarado su intención de atentar contra su vida, y se ha limitado, haciendo uso de la fuerza, a tenerlo en su poder arrebatando a ese hombre su dinero o cualquier otra cosa que se le antoje. Pues cuando alguien hace uso de la fuerza para tenerme bajo su poder, ese alguien, diga lo que diga, no logrará convencerme de que una vez que me ha quitado la libertad, no me quitará también todo lo demás cuando me tenga en su poder. Y, por consiguiente, es legal que yo lo trate como a persona que ha declarado hallarse en un estado de guerra contra mí; es decir, que me está permitido matarlo si puedo, pues ése es el riesgo al que se expone con justicia quien introduce un estado de guerra y es en ella el agresor.

19. Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido⁵, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos. Pero la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en el alivio, es el estado de guerra; y es la falta de la oportunidad de apelar lo que le da al hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor, incluso aunque éste viva en sociedad y sea un conciudadano. Por eso, a un ladrón al cual yo no puedo dañar sino recurriendo a la ley cuando ya me ha robado todo lo que tengo, puedo, sin embargo, matarlo, aunque sólo quiera robarme mi caballo o mi gabán⁶; porque la ley, que fue hecha para mi

⁵ [Nueva alusión a Hobbes. Ya no señalaremos todas las que hay en el texto.]

⁶ [La distinción entre ambos casos es clara. Ante el hecho consumado, sólo cabe recurrir a la Ley. Pero cuando el delito, aunque sea menor, no se ha cometido aún, es lícito poner todos los medios necesarios para impedirlo.]

protección, me permite, cuando ella no puede intervenir en favor de la defensa de mi vida en el momento en que ésta es amenazada por la fuerza, vida que, una vez que se pierde, ya no puede recuperarse, me permite, digo, defenderme a mí mismo; y me da también el derecho de hacer la guerra y la libertad de matar al agresor. Porque el agresor no me concede tiempo para apelar a nuestro juez común ni para esperar la decisión de la ley en aquellos casos en los que, ante pérdida tan irreparable, no puede haber remedio para el daño causado. La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay.

20. Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven en sociedad, y ambos bandos están sujetos al justo arbitrio de la ley. Pues entonces queda abierto el recurso de buscar remedio para las injurias pasadas, y para prevenir daños futuros. Mas allí donde no hay lugar a apelaciones – como ocurre en el estado de guerra– por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes poder apelar, el estado de guerra continúa una vez que empieza; y el inocente tiene derecho de destruir al otro con todos los medios posibles, hasta que el agresor ofrezca la paz y desee la reconciliación en términos que puedan reparar el daño que ya ha hecho, y que den seguridades futuras al inocente. Es más: allí donde la posibilidad de apelar a la ley y a los jueces constituidos está abierta, pero el remedio es negado por culpa de una manifiesta perversión de la justicia y una obvia tergiversación de las leyes para proteger o dejar indemnes la violencia o las injurias cometidas por algunos hombres o por un grupo de hombres, es difícil imaginar otro estado que no sea el de guerra; pues- siempre que se hace uso de la violencia o se comete una injuria, aunque estos delitos sean cometidos por manos de quienes han sido nombrados para administrar justicia, seguirán siendo violencia e injuria, por mucho que se disfracen con otros nombres ilustres o con pretensiones a apariencias de leyes. Pues es el fin de las leyes proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos. Siempre que no se hace algo *bona fide*, se está declarando la guerra a las víctimas de una acción así; y cuando los que sufren no tienen el recurso de apelar en la tierra a alguien que les dé la razón, el único remedio que les queda en casos de este tipo es apelar a los Cielos.

21. Para evitar este estado de guerra –en el que sólo cabe apelar al Cielo, y que puede resultar de la menor disputa cuando no hay una autoridad que decida entre las partes en litigio– es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder. Si hubiese habido un tribunal así, alguna jurisdicción terrenal superior para determinar justamente el litigio entre Jefté y los amonitas⁷, nunca habrían llegado a un estado de guerra; mas vemos que Jefté se vio obligado a apelar al Cielo: “En este día”, dice, “sea el Señor, que es también Juez, quien juzgue entre los hijos de Israel y los hijos de Ammón” (*Jueces* xi. 27); y tras decir esto, basándose en su apelación, persiguió al enemigo y condujo sus ejércitos a la batalla. Por lo tanto, en aquellas controversias en las que se plantea la cuestión de “¿Quién será aquí el juez?” no quiere decirse con ello “quién decidirá esta controversia”; pues todo el mundo sabe que lo que Jefté está aquí diciéndonos es que “el Señor, que es también Juez”, es el que habrá de decidirla. Cuando no hay un juez sobre la tierra, la apelación se dirige al Dios que está en los Cielos. Así, esa cuestión no puede significar “quién juzgará si otro se ha puesto en un estado de guerra contra mí, y si me está permitido, como hizo Jefté, apelar al Cielo para resolverla”. Pues en esto soy yo el único juez en mi propia conciencia, y el que, en el gran día⁸, habrá de dar cuenta al juez Supremo de todos los hombres.

⁷ [La historia de Jefté y de su controversia con los amonitas queda narrada en *Jueces* x. 6- xi. 33.]

⁸ [Es decir, el día del Juicio Final.]

CAPÍTULO 4

DE LA ESCLAVITUD

22. La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado. Por lo tanto, la libertad no es lo que Sir Robert Filmer nos dice (*O. A.* 55)⁹: “una libertad para que cada uno haga lo que le plazca, o viva como guste, sin sujetarse a ley alguna”; sino que la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de naturaleza.

23. Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida. Pues un hombre sin poder sobre su propia vida, no puede, por contrato o acuerdo otorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebate esa vida cuando se le antoje. Nadie puede otorgar más poder del que tiene; y quien no tiene el poder de quitarse a sí mismo la vida, no puede darle a otro hombre poder sobre ella. Ciertamente, quien ha renunciado a su propia vida por causa de algún acto que merece la muerte, puede que le sea concedida alguna prórroga por aquél que le tiene en su poder, y que, mientras tanto, lo emplee en su servicio; haciendo esto, no le estará causando injuria, pues quien encuentre la dureza de la esclavitud más onerosa que el hecho de perder la vida, siempre estará en su poder, con sólo desobedecer la voluntad de su amo, hacer que caiga sobre sí la muerte que desea.

24. Ésta es la verdadera condición de la esclavitud, la cual no es otra cosa que “el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su cautivo”. Pues, si se realiza un acuerdo entre ambos, y pactan que uno limite su poder a cambio de que el otro preste obediencia, el estado de guerra y esclavitud cesarán mientras ese pacto se respete. Porque, como ya ha quedado dicho, ningún hombre puede conceder a otro, mediante acuerdo, lo que él no tiene consigo, a saber, el poder sobre su propia vida.

Reconozco que, entre los judíos, y también en otros pueblos, vemos que los hombres se vendían a sí mismos; pero es claro que sólo se entregaban para la realización de trabajos serviles, y no para ser esclavos. Pues es evidente que la persona vendida no estaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico. El amo nunca tenía el poder de matar a quien, después de un cierto tiempo, estaba obligado a librar de su servicio; y el amo de un siervo así estaba tan lejos de poseer un poder arbitrario sobre la vida de dicho siervo, que ni siquiera podía mutilarlo. Y cuando el siervo perdía un ojo o un diente, ello lo ponía en libertad (*Éxodo xxi*).

⁹ [*Observations upon Aristotle's Politics* (1652)].

CAPÍTULO 5

DE LA PROPIEDAD

25. Tanto si consideramos la razón natural, la cual nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación, la cual nos da cuenta de los dones mundanales que Dios otorgo a Adán, a Noé y a sus hijos, es sobremanera evidente que Dios, como dice el Rey David (*Salmos cxv. 16*), “ha dado la tierra a los hijos de los hombres”, es decir, que se la ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella. Mas, admitido esto, a algunos les resulta muy difícil entender cómo podrá un individuo particular tener posesión de cosa alguna. No sólo me limitaré a responder que, si es difícil justificar la propiedad partiendo de la suposición de que Dios entregó el mundo a Adán y a su posteridad para que todos lo tuvieran en común, sería también imposible que nadie, excepto un monarca universal, tuviese propiedad alguna si suponemos que Dios dio el mundo a Adán y a sus sucesores directos, excluyendo al resto de la humanidad; no me limitaré a la respuesta que acabo de dar, digo, sino que también mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad.

26. Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular. El fruto o la carne de venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro podrá tener derecho a ellos antes de que su propietario haya derivado de ellos algún beneficio que dé sustento a su vida.

27. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.

28. Ciertamente, quien se ha alimentado de las bellotas que él mismo ha recogido de debajo de una encina, o de las manzanas que ha cosechado de los árboles del bosque, puede decirse que se ha apropiado de ellas. Nadie podrá negar que ese alimento es suyo. Pregunto, pues: ¿Cuándo empezaron esos frutos a pertenecerle? ¿Cuándo los ha digerido? ¿Cuándo los comió? ¿Cuándo los coció? ¿Cuándo se los llevó a su casa? ¿Cuándo los cogió en el campo? Es claro que si el hecho de recogerlos no los hizo suyos, ninguna otra cosa podría haberlo hecho. Ese trabajo estableció la distinción entre lo que devino propiedad suya, y lo que permaneció siendo propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado. Y de este modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo. ¿Podrá decir alguno que este hombre no tenía derecho a las bellotas o manzanas que él se apropió de este modo, alegando que no tenía el consentimiento de todo el género humano para tomarlas en pertenencia? ¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos? Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado. Vemos en las tierras comunales que siguen siendo tales por virtud de un convenio, que la apropiación de alguna de las partes comunales empieza cuando alguien las saca del estado

en que la naturaleza las ha dejado. Sin esto, las tierras comunales no tendrían sentido. Y la apropiación de ésta o de aquella parte no depende del consentimiento expreso de todos los comuneros. Así, la hierba que mi caballo ha rumiado, y el heno que mi criado ha segado, y los minerales que yo he extraído de un lugar que yo tenía un derecho compartido con los demás,- se convierten en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie. El trabajo que yo realicé sacando esos productos del estado en que se encontraban, me ha establecido como propietario de ellos.

29. Si hiciéramos del consentimiento explícito de cada comunero una condición necesaria para que alguien se apropiase alguna parte de lo que ha sido dado comunitariamente, entonces los niños o los criados no podrían partir la carne que les hubiera sido proporcionada en común por su padre o su amo, sin que éste les asignara a cada uno la parte que les corresponde en particular. Aunque el agua que sale de la fuente sea de todos, ¿quién pondrá en duda que la que está en el cántaro es de quien lo ha llenado? Su trabajo ha tomado eso agua de las manos de la naturaleza, la ha sacado de ese estado en que pertenecía comunitariamente a todos, y se la ha apropiado para sí mismo.

30. Así, esta ley de la razón hace que el ciervo sea posesión del indio que lo ha matado; es de su propiedad porque él se ha tomado el trabajo de cazarlo, aunque antes todos tuvieran un derecho comunitario sobre el animal. Y entre aquéllos que se cuentan entre la parte civilizada de la humanidad y que han hecho y multiplicado una serie de leyes positivas para determinar la propiedad, esta ley original de naturaleza que se aplicaba antes a los bienes comunes para establecer los orígenes de la apropiación, sigue siendo vigente. Y en virtud de ella, cualquier pez que uno pesque en el mar –ese gran bien comunal que continúa perteneciendo por igual a toda la humanidad–, y todo ambar gris¹⁰ que uno saque a la superficie, será propiedad suya en razón de que esas cosas son el resultado de su trabajo, y de que él fue quien, con su esfuerzo, las sacó del estado en el que la naturaleza las había dejado. E incluso entre nosotros, la liebre que alguien está cazando, se considera propiedad de aquél que la persigue durante la caza; pues, tratándose de un animal que se considera todavía propiedad común de todos, quien dedique tanto esfuerzo a encontrarlo y a perseguirlo con el propósito de sacarlo del estado natural en el que ese animal era aún de la comunidad, habrá empezado a poseerlo como algo suyo.

Mas todo aquello que excede lo utilizable, será de otros.

31. Quizá pueda objetarse a esto que “si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese”. A lo cual respondo: no es así. Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad. “Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia” (1. Timoteo vi. 17), es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde nos ha dado Dios esa abundancia? Hasta donde podamos disfrutarla. Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable, será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla. Y así, considerando la abundancia de provisiones naturales que durante mucho tiempo hubo en el mundo, y la escasez de consumidores; y considerando lo pequeña que sería la parte de esa abundancia que el trabajo de un hombre podría abarcar y acumular con perjuicio para los demás, especialmente si dicho hombre se mantuviese dentro de los límites establecidos por la razón, apropiándose solamente lo que pudiera ser de su uso, sólo pudieron haberse producido muy pocos altercados y discusiones acerca de a propiedad así establecida.

32. Mas, como la cuestión principal acerca de la propiedad no se refiere hoy día a los frutos de la tierra ni a las bestias que en ella habitan, sino a la tierra misma al ser ésta- la que contiene y lleva consigo todo lo demás, diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, como es obvio, del mismo modo que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso, será propiedad suya. Es como si, como resultado de su trabajo, este hombre pusiera cercas a esa tierra, apartándola de los terrenos comunales. Este derecho suyo no quedará invalidado diciendo que todos los demás tienen también un derecho igual a la tierra en cuestión y que, por lo tanto, él no puede apropiársela, no puede cercarla sin el consentimiento de todos los demás comuneros, es decir, del resto de la humanidad. Dios, cuando dio el mundo comunitariamente a todo el género humano, también le dio al

¹⁰ [Es la sustancia sólida, derivada de una secreción biliar que producen las ballenas; que se utiliza en la fabricación de cosméticos. También se empleaba como medicina anticatarral.]

hombre el mandato de trabajar; y la penuria de su condición requería esto de él. Dios, y su propia razón, ordenaron al hombre que éste sometiera la tierra, esto es, que la mejorara para beneficio de su vida, agregándole algo que fuese suyo, es decir, su trabajo. Por lo tanto, aquél que obedeciendo el mandato de Dios, sometió, labró, y sembró una parcela de la tierra, añadió a ella algo que era de su propiedad y a lo que ningún otro tenía derecho ni podía arrebatar sin cometer injuria.

33. Y esta apropiación de alguna parcela de tierra, lograda mediante el trabajo empleado en mejorarla, no implicó perjuicio alguno contra los demás hombres. Pues todavía quedaban muchas y buenas tierras, en cantidad mayor de la que los que aún no poseían terrenos podían usar. De manera que, efectivamente, el que se apropiaba una parcela de tierra no les estaba dejando, menos a los otros; pues quien deja al otro tanto como a éste le es posible usar, es lo mismo que si no le estuviera quitando nada en absoluto. Nadie que tuviera todo un río para calmar su sed podría sentirse perjudicado porque un hombre bebiese de esa misma agua, aunque tomase de ella un buen trago. Tanto si se trata de tierras como de agua, allí donde hay cantidad suficiente, el caso es el mismo.

34. Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero como se lo dió para su beneficio y para que sacaran de él lo que más les conviniera a su vida, no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar. Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros. Aquél a quien le ha quedado lo suficiente para su propia mejora, no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferirse en lo que otro ha mejorado con su trabajo. Si lo hiciera, sería evidente que estaba deseando los beneficios que otro ya había conseguido como fruto de su labor, cosa a la que no tendría derecho. Y no estaría deseando la tierra que Dios le dió en común con los demás, y de la cual quedaba tanta y de tan buena calidad como la que ya había sido poseída, e incluso mucha más de la que él podría utilizar o abarcar con su trabajo.

35. Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gente con dinero y comercio vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el consentimiento de todos los co-propietarios. Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no debe ser violada. Y aunque estos terrenos sean comunales con respecto a algunos hombres, no lo son con respecto a toda la humanidad; sólo son propiedad común dentro de un país determinado, o de una parroquia. Además, la tierra restante, después de la parcelación, no sería tan buena para los demás co-propietarios como lo era cuando podían hacer uso de toda ella; lo cual no sucedía al principio cuando la gran tierra comunal del mundo entero empezó a poblarse. La ley bajo la que el hombre vivía le ordenaba que ejerciese la apropiación. Dios, y sus propias necesidades, forzaban al hombre a trabajar. Y lo que había conseguido como resultado de su trabajo era propiedad suya y no podía serle arrebatado. Vemos, pues, que la sumisión o cultivo de la tierra y el dominio sobre ella, son cosas que van unidas. La una daba derecho a la otra. De tal manera, que dios, al mandar que la tierra fuese sometida, estaba dando también la autoridad de apropiársela. Así, que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas.

36. La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir. Ningún trabajo humano fue capaz de apropiárselo todo; y tampoco podía disfrutar hombre alguno más que de parte pequeña. Según esto, era por tanto, imposible que ningún hombre se entrometiera en los derechos de otro, o adquiriese propiedad para sí mismo con perjuicio de su vecino, el cual tendría todavía sitio suficiente para adquirir posesiones tan buenas y tan extensas, en la misma cantidad que cuando la apropiación del otro no había tenido lugar. Esta limitación confinaba a cada hombre a obtener posesiones en proporción moderada, y sólo en la medida en que le fuera posible obtener propiedad sin dañar a nadie; así fue en las primeras edades del mundo, cuando los hombres corrían más peligro de perderse si se alejaban los unos de los otros en el vasto espacio de la tierra deshabitada, que de estorbarse mutuamente por falta de lugar donde afincarse. Y esa misma medida puede seguir permitiéndose hoy sin perjuicio de nadie, por muy lleno que nos parezca que está el mundo.

Supongamos que a un hombre o a una familia en su condición primigenia, cuando el mundo empezaba a poblarse por los hijos de Adán o de Noé, se le hubiera permitido instalarse en alguno de los lugares desocupados del interior de América. Si así hubiera sido, descubriríamos que las posesiones que este hombre o familia fue capaz de apropiarse según la medida que hemos dicho, no pudieron ser muy extensas,

ni causar perjuicio, aun en el día de hoy, al resto del género humano; y tampoco podrían dar a los hombres razón para quejarse o para pensar que habían sido perjudicados por esa apropiación, a pesar de que la especie humana se ha extendido a todas las esquinas del mundo y es infinitamente más numerosa de lo que lo fue al principio. Y yo añadiría, además, que las dimensiones de una tierra son de tan poco valor si esa tierra no ha sido cultivada, que, según he oído decir, en España le está permitido a un hombre labrar, sembrar y cosechar, sin que nadie le moleste, una parcela de tierra, sin tener más derecho a ella que el que le proporciona el estar poniéndola en uso. Y no sólo eso, sino que también los habitantes de ese país se consideran deudores de aquél que, mediante su trabajo, ha puesto en producción las tierras abandonadas e improductivas, acrecentando así la cantidad de grano que ellos necesitaban. Mas, sea como fuere, pues no voy a insistir en esto, lo que sí me atrevo a afirmar sin duda alguna es lo siguiente: que esa misma regla de la propiedad, a saber, que cada hombre sólo debe posesionarse de aquello que le es posible usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin perjuicio para nadie; pues hay en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de sus habitantes, si la invención del dinero y el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor no hubiese dado lugar al hecho de posesionarse de extensiones de tierra más grande de lo necesario, y a tener derecho a ellas. Cómo pudo esto realizarse, es asunto que iré detallando a continuación.

37. Es claro que, en el principio, antes de que el deseo de tener más de lo necesario hubiese alterado el valor intrínseco de las cosas, el cual sólo depende de su grado de utilidad para la vida de un hombre, y antes de que los hombres hubiesen acordado que una pequeña pieza de metal amarillo inoxidable e incorruptible tuviese el mismo valor que un gran trozo de carne o todo un montón de grano, los hombres podían apropiarse con derecho, mediante su trabajo, de tantas cosas naturales como fuesen capaces de usar; mas estas cosas no pudieron ser muchas, ni causaron perjuicio a nadie allí donde una cantidad igual fue dejada para uso de quienes estuvieron dispuestos a emplear el mismo trabajo. A lo cual me permito añadir que aquél que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada, resultan ser –sin exageración– diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal. Por lo tanto, aquél que parcela una porción de tierra y mejora su vida, mediante el cultivo de diez acres, mucho más de lo que la mejoraría dejando cien acres en su estado natural, puede decirse que está dando noventa acres, al género humano; y ello es, así, porque su trabajo está proporcionándole frutos sacados de una parcela de diez acres, en cantidad equivalente a la que produciría una tierra comunal de cien. Mas si digo que la productividad de la tierra cultivada es diez veces mayor que la de la no cultivada, la verdad es que estoy calculando muy por lo bajo; más acertado sería decir que la proporción se aproxima al ciento por uno. Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida, que los que producen diez acres de tierra, igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados.

Antes de apropiarse de la tierra, todo aquél que recogía tantos frutos silvestres como era capaz, y mataba, apesaba o domaba tantas bestias como le era posible; y todo aquél que empleaba su esfuerzo aplicándolo a los productos espontáneos de la naturaleza alterando el estado en el que la naturaleza los había dejado, adquiría así la propiedad de ellos. Pero si estos bienes perecían en su posesión sin que él hubiera hecho uso de ellos; es decir, si los frutos sacados de la tierra se corrompían, o si la carne de venado se echaba a perder antes de que él pudiera consumirla, ello constituía una ofensa contra la ley común de la naturaleza. Pues el hombre sólo tenía derecho a aquello que podía serle útil y beneficioso para su vida.

38. Asimismo, iguales reglas gobernaban la posesión de la tierra. Todo terreno que era labrado y cosechado por un hombre, y cuyos frutos podían ser utilizados por él antes de que se echaran a perder, eran por derecho propiedad suya. Y todo pasto que él pudiese acorrallar, mantener y utilizar era también suyo, así como los productos del ganado. Pero si la hierba de su corral se echaba a perder en la misma tierra, o si los frutos de su huerta perecían sin haber sido cosechados, esa parcela de terreno, aunque estuviese cercada, podía considerarse como terreno silvestre y cualquier otra persona podía tomarlo en posesión. Así, al principio de los tiempos, Caín pudo tomar tanto terreno como él fuese capaz de poner en cultivo, haciéndolo suyo; y, a la vez, pudo dejar a Abel suficiente terreno para que las ovejas de éste pastaran¹¹. Unos pocos acres podrían haber bastado para satisfacer las posesiones de ambos. Mas, a medida que las familias fueron creciendo y su trabajo fue aumentando sus bienes, sus posesiones aumentaron también de acuerdo con sus

¹¹ [Véase Génesis iv. 2-5.]

necesidades. Sin embargo, no hubo por lo general ninguna apropiación fija de la tierra, utilizada, hasta que las familias se establecieron reunidas en grupo y construyeron ciudades; y entonces, por consentimiento, fijaron los límites de sus respectivas parcelas y acordaron marcar límites entre la propia y la del vecino; y mediante leyes internas, estipularon lo que era propiedad entre los componentes de un mismo cuerpo social. Pues vemos que en aquellas partes del mundo que primero fueron habitadas y por lo tanto, las más pobladas, las gentes, desde tiempos tan antiguos como los de Abraham, trashumaban de un lugar a otro con sus ganados, los cuales eran su modo de subsistencia. Y esto lo hizo Abraham en un país en el que él era extranjero. De lo cual resulta evidente que una gran parte de la tierra seguía siendo terreno comunal, y que los habitantes no le habían asignando un valor ni habían reclamado como propiedad suya más de lo que podían utilizar. Y cuando no había suficiente espacio en un mismo lugar para que los ganados pastasen juntos, se separaban y, por mutuo consentimiento, extendían sus tierras de pasto hasta donde les parecía oportuno. Así lo hicieron Abraham y Lot (*Génesis* xiii. 5) y, por esa misma razón, Esaú se apartó de su padre y de su hermano, y se estableció en el Monte Seir (*Génesis* xxxvi. 6).

39. Y así, sin partir de la suposición de que Adán ejerció un dominio privado y una propiedad sobre el mundo entero con exclusión de los demás hombres¹², cosa que no puede probarse, ni de la cual puede deducirse propiedad alguna para nadie; sin partir, digo, de esa suposición, sino, más bien, suponiendo que el mundo fue dado, como de hecho lo fue, comunitariamente a los hijos de los hombres, vemos cómo el trabajo pudo hacer que los hombres pudieran tener derecho individual a sus respectivas parcelas para su uso privado. Y de ahí también se deduce que no pudo haber duda con respecto a tales derechos y que, por lo tanto, no hubo lugar a disputas.

40. Tampoco es tan extraño como quizá pudiese parecerlo a primera vista el hecho de que el trabajo sea capaz de dar más valor a la tierra que cuando ésta era comunal; pues es el trabajo lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas. Que cada uno considere la diferencia que hay entre un acre de tierra en el que se ha plantado tabaco o azúcar, trigo o cebada, y otro acre de esa misma tierra dejado como terreno comunal, sin labranza alguna; veremos, entonces, que la mejora introducida por el trabajo es lo que añade a la tierra cultivada la mayor parte de su valor. Pienso que sería un cálculo muy modesto decir que, de los productos de la tierra que le son útiles al hombre, nueve décimas partes son el resultado del trabajo. Pues si estimamos justamente las cosas tal y como nos llegan para nuestro uso, y sumamos los diversos gastos que se han invertido en ellas, esto es, lo que estrictamente deben a la naturaleza y lo que deben a nuestro trabajo, nos daremos cuenta de que en la mayor parte de ellas el noventa y nueve por ciento debe atribuirse a nuestro esfuerzo.

41. No puede haber demostración más clara de esto que digo, que lo que vemos en vanas naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que se refiere a todas las comodidades de la vida; naciones a las que la naturaleza ha otorgado, tan generosamente como a otros pueblos, todos los materiales necesarios para la abundancia: suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades todo lo que pueda servir de alimento, vestido y bienestar; y sin embargo, por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, esas naciones ni siquiera disfrutan de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios, se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra.

42. A fin de que esto quede un poco más claro, repasemos el camino que siguen algunos productos necesarios para la vida antes de que estén listos para nuestro consumo; y veremos que gran parte de su valor lo reciben del trabajo humano que se ha invertido en ellos. El pan, el vino y el vestido son cosas de uso diario, que se utilizan en cantidad. Sin embargo, si no fuera porque el trabajo nos hubiese proporcionado estos productos, nuestro pan, nuestra bebida y nuestros vestidos no serían más que bellotas, agua, hojas o pieles. Pues si el pan tiene más valor que las bellotas, el vino más que el agua, y los vestidos más que las hojas o las pieles, ello se debe enteramente al trabajo y a la industria. Las materias primas son las que constituyen el alimento y la cobertura que la naturaleza misma nos da, sin intervención humana alguna; pero los productos elaborados para el consumo son preparados mediante el trabajo y el esfuerzo. En qué medida tienen éstos más valor que aquéllas, lo veremos si computamos cuánto trabajo es invertido en la mayor parte de las cosas de las que disfrutamos en este mundo. Veremos, también que la tierra que proporciona las materias primas es de escaso valor, si es que tiene a alguno; tan poco, que, incluso entre nosotros, la tierra

¹² [Tal es el presupuesto en el que se basa la doctrina de Robert Filmer.]

que es dejada en su estado natural, que no se mejora para el pastoreo y no se labra ni siembra, es llamada tierra yerma¹³, y ciertamente lo es, y vemos que el beneficio que de ella se deriva es prácticamente nulo.

Ello muestra cuán preferible es tener muchos hombres a tener vastos dominios; y que el aumento de tierras y el derecho de emplearlas es el gran arte del gobierno; y que un príncipe que sea prudente y que, mediante leyes que garanticen la libertad proteja el trabajo honesto de la humanidad y dé a los súbditos incentivo para ello, oponiéndose al poder opresivo y a las limitaciones de partido, pronto se convertirá en alguien demasiado fuerte como para que sus vecinos puedan competir con él. Pero esto lo digo a modo de digresión. Volvamos a la cuestión que veníamos tratando.

43. Un acre de tierra que aquí produce veinte *bushels*¹⁴ de trigo, y otro que, en América, con la misma labranza, produjese lo mismo, son sin duda alguna, de un intrínseco valor natural idéntico. Y, sin embargo, el beneficio que la humanidad recibe del primero tiene un valor de 5 libras anuales, mientras que el segundo ni siquiera valdría un penique si todo el beneficio que un indio recibiese de él fuese valorado y vendido aquí; podría decirse con verdad que no valdría ni una milésima parte. Es, pues, el trabajo, lo que pone en la tierra la gran parte de su valor; sin trabajo, la tierra apenas vale nada. Y es también al trabajo a lo que debemos la mayor parte de los productos de la tierra que nos son útiles. Pues lo que hace que la paja, el grano y el pan producidos por aquel acre de trigo sean más valiosos que lo que pueda producir naturalmente un acre de tierra sin cultivar, es enteramente un efecto del trabajo. Porque no es sólo el esfuerzo de quien empuñó el arado, ni el trabajo de quien trilló y cosechó el trigo, ni el sudor del panadero, las únicas cosas que hemos de tener en cuenta al valorar el pan que nos comemos, sino que también debemos incluir el trabajo de quienes domesticaron a los bueyes que sacaron y transportaron el hierro y las piedras; el de quienes fabricaron la reja del arado y dieron forma a la rueda del molino, y el de quienes construyeron el horno o cualquiera de los utensilios, que son numerosísimos, empleados desde el momento en que fue sembrada la semilla, hasta que el pan fue hecho. Todo debe añadirse a la cuenta del trabajo y ha de considerarse como efecto suyo. La naturaleza y la tierra sólo producen las materias primas que, en sí mismas, son las menos valiosas. De ser posible, resultaría curioso hacer un catálogo completo de las cosas que han sido utilizadas para producir una hogaza de pan antes de que ésta sea consumida por nosotros: hierro, madera, cuero, corcho, piedra, ladrillos, carbón, lima, lienzos, tintes, brea, mástiles y todos los materiales que se utilizaron en el barco que transportó las provisiones usadas por cualquiera de los obreros que realizaron alguna parte del trabajo. Pero resultaría casi -imposible o, por lo menos, demasiado largo, confeccionar una lista completa.

44. De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad. Y todo aquello que vino a constituir la parte mayor de lo que él empleó para procurarse apoyo o comodidad cuando los inventos y las artes mejoraron las cualidades de vida, fue completamente suyo y no perteneció comunitariamente a los demás.

45. Así, el trabajo en un principio, dio el derecho de propiedad a cualquier persona que quisiera emplearlo e lo que hasta entonces había sido del común; y estas cosas comunitarias existieron durante mucho tiempo en mayor cantidad de lo que era utilizable por el hombre. Al principio, la mayoría de los hombres se contentaba con lo que la desnuda naturaleza les ofrecía para satisfacer sus necesidades; y aunque después, en algunas partes del mundo –allí donde la población y el ganado habían crecido, y mediante el uso del dinero habían hecho que la tierra escaseara y que, por lo tanto, tuviese algún valor– las diferentes comunidades fijaron las fronteras de sus territorios respectivos, y mediante leyes dictadas dentro de las comunidades mismas, regularon las propiedades de los individuos de su sociedad, y así, mediante pactos y convenios, establecieron la propiedad que ya se había iniciado con el trabajo y la laboriosidad, y las ligas entre los diferentes estados y reinos renunciaron expresa o tácitamente a toda pretensión o derecho a la tierra que ya estaba en posesión dentro de cada otro estado o reino, y, con ello, renunciaron a reclamar el derecho natural que originalmente cada país tenía con respecto a otro, y mediante un acuerdo positivo cada nación fijó su propiedad en parcelas y territorios separados los unos de los otros, sin embargo, todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanecen sin cultivar; y como esas tierras son proporcionalmente

¹³ [La expresión inglesa que utiliza Locke es “waste”, cuya traducción literal sería “tierra de desecho”.]

¹⁴ [1 *bushel* = 0.036 m³.]

mucho mayores que el número de gentes que viven en ellas, continúan en estado comunal. Mas esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero.

46. La mayor parte de las cosas que verdaderamente son útiles para la vida del hombre y que la necesidad de subsistir hizo que fuesen buscadas por el género humano cuando este vivía en condición comunal, lo mismo que hoy hacen los indios americanos, son generalmente cosas de poca duración. De tal manera, que si no son utilizadas para el consumo, se deterioran y perecen pronto. El oro, la plata y los diamantes son cosas que han recibido su valor del mero capricho o de un acuerdo mutuo; pero son de menos utilidad para las verdaderas necesidades de la vida. Ahora bien, de todos esos bienes que la naturaleza había proporcionado comunalmente, cada individuo tenía derecho a ellos en la medida en que pudiera usarlos, como ya hemos dicho; y podía apropiárselos en la medida en que los hubiera mejorado con su trabajo. De tal modo, que todo aquello que pudiera ser afectado por su laboriosidad, y alterado de la condición en que la naturaleza lo había puesto, era suyo. Aquél que recogía cien *bushels* de bellotas o de manzanas, adquiría automáticamente propiedad sobre ellas, es decir, que, eran suyas por el mero hecho de recogerlas. Lo único que el propietario debía tener en cuenta, era hacer uso de ellas antes de que se echaran a perder; si no, habría tomado más de lo que le correspondía y, por ello mismo, estaría robando a los otros. Y era, ciertamente, cosa insensata, además de deshonesta, acumular más de lo que podía ser utilizado. Si, a fin de que esos frutos no se pudrieran inútilmente en su posesión, regalaba una parte a otra persona, puede decirse que también estaba haciendo uso de ellos. Y si trocaba ciruelas que se habrían echado a perder en una semana, por nueces que se conservarían en condiciones comestibles durante todo un año, tampoco estaba haciendo daño a nadie, es decir, que no estaba desperdiciando los productos del común, ni estaba destruyendo parte alguna de los bienes que pertenecían a los demás, siempre que no permitiera que se echaran a perder en sus manos. Asimismo, si cambiaba sus nueces por una pieza de metal porque le gustaba el color de ésta; o si trocaba su ganado por conchas, o lana por una gema vistosa o por un diamante, y se los quedaba durante toda su vida, tampoco estaba entrometiéndose en los derechos de los demás; de estos objetos durables podía acumular tantos como quisiese, pues lo que rebasaba los límites de su justa propiedad no consistía en la cantidad de cosas poseídas, sino en dejar que se echaran a perder, sin usarlas, las que estaban en su poder.

47. Así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible.

48. Y así como los diferentes grados de laboriosidad permitían que los hombres adquiriesen posesiones en proporciones diferentes, así también la invención del dinero les dió la oportunidad de seguir conservando dichas posesiones y de aumentarlas. Supongamos una isla separada de todo posible comercio con el resto del mundo, en la que sólo habitaran cien familias y en las que hubiese ovejas, caballos y vacas, además de otros animales útiles, abundancia de frutos, y tierra y grano suficientes para abastecer a cien mil familias más; pero supongamos asimismo que en dicha isla, al ser sus productos de naturaleza común o corruptible, no hubiese nada que pudiese ser utilizado, como dinero. ¿Que razón podría tener ninguno de sus habitantes para aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para su familia y para que ésta viviera en la abundancia consumiendo lo que su propia laboriosidad le había procurado o lo que pudiese obtener de sus vecinos mediante el trueque de otros productos igualmente útiles y corruptibles? Allí donde no hay nada que sea duradero y escaso, con valor suficiente para que merezca ser acumulado, no podrán los hombres incrementar sus posesiones de tierra, por muy rica que ésta sea, y a pesar de que puedan tomarla libremente. Porque yo pregunto: ¿Qué valor daría un hombre a diez mil o a cien mil acres de tierra excelente, bien cultivada, poblada de ganados, en la parte interior de América, lugar en el que no tendría esperanza de establecer comercio con otras partes del mundo a fin de obtener dinero mediante la venta de sus productos? No merecería la pena que este hombre pusiera cercas a su terreno, y pronto lo veríamos entregarlo al común de la tierra natural, quedándose sólo con aquella parte que le permitiera abastecerse a sí mismo y a su familia con lo que necesitasen para vivir allí.

49. Esta fue, en un principio, la situación en América, mucho más de lo que lo es ahora; pues en ninguna parte se conocía allí cosa parecida al dinero. Mas tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero, en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones.

50. Ahora bien, como el oro y la plata, al ser poco útiles para la vida de un hombre en comparación con la utilidad del alimento, del vestido y de los medios de transporte, adquieren su valor, únicamente, por el consentimiento de los hombres, siendo el trabajo lo que, en gran arte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas.

51. Y así, según pienso, resulta muy fácil entender cómo el trabajo empezó a ser un título de propiedad en cosas comunes de fa naturaleza, y como esa propiedad fue limitada por el uso que hacíamos de ella. De manera que no puede haber razón para disputas en lo referente al derecho a la propiedad, ni duda alguna con respecto a la extensión de las posesiones que ese derecho permitía. El derecho y la conveniencia iban unidos; pues del mismo modo que un hombre tenía derecho a todo aquello que él pudiese abarcar con su trabajo, tampoco tenía tentaciones de trabajar en más tierra de la que pudiese hacer uso. Esto cerraba el camino a toda controversia acerca de los derechos a la propiedad, e impedía también que se violaran los derechos de otros. La parcela que un hombre labraba para sí mismo era claramente visible; y era inútil y deshonesto que labrase demasiado terreno o que tomara más de lo que le servía para satisfacer sus necesidades.

CAPÍTULO 7

DE LA SOCIEDAD POLÍTICA O CIVIL

77. Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla. La primera sociedad que se creó fue la de hombre y mujer; y esto dio luego lugar a la sociedad entre padres e hijos. Conforme fue pasando el tiempo, a ésta se le añadió la sociedad entre amo y siervo. Y aunque todos ellos pudieron reunirse, y de hecho se reunieron en la mayoría de los casos formando una sola familia en la que el amo y señor, o la ama y señora, ejercieron una cierta autoridad familiar, todos estos individuos, tomados por separado o tomados en conjunto, no llegaron a formar una sociedad política, según veremos cuando consideremos los diferentes fines, vínculos y obligaciones de cada una de éstas.

78. La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer. Y aunque consiste principalmente en una unión mutua y en el derecho a hacer uso del cuerpo del cónyuge para alcanzar el fin primario del matrimonio, que es la procreación, también lleva consigo una ayuda y asistencia mutuas, y también una comunión de intereses, no sólo necesaria para unir su cuidado y afecto, sino también para la buena crianza de sus retoños, los cuales tienen el derecho de ser alimentados y mantenidos por los padres hasta que sean capaces de valerse por sí mismos.

79. Pues al ser la finalidad de la unión entre hombre y mujer, no sólo la procreación a secas, sino también la propagación de la especie, esta unión entre varón y hembra debe continuar una vez consumada la procreación, y durante el tiempo que sea necesario para alimentar y mantener a los jóvenes, los cuales deben recibir sostenimiento de quienes los concibieron, hasta que puedan independizarse y valerse por sí mismos. Esta regla que el infinitamente sabio Hacedor ha impuesto a todo lo que es obra suya, vemos que es rigurosamente obedecida por las criaturas inferiores. En los animales vivíparos que se alimentan de hierba, la unión entre macho y hembra sólo dura lo que dura el acto mismo de la copulación; pues como la ubre de la madre es suficiente para alimentar a la cría hasta que ésta pueda comer hierba, el macho sólo se limita a fecundar a la hembra, y no se preocupa luego de ésta ni de la cría, pues él nada puede hacer que contribuya a mantenerlas. Pero entre las bestias de presa, la unión dura más tiempo; pues como la hembra no puede alimentarse debidamente a sí misma y a las numerosas crías con lo que ella caza —siendo este un modo de vivir mucho más peligroso que el de pastar en la hierba—, la ayuda del macho es necesaria para el mantenimiento de la familia, la cual no podrá subsistir sin la asistencia conjunta del macho y de la hembra, hasta que las crías sean capaces de cazar por sí mismas. Lo mismo se observa en todos los pájaros (excepto en algunos domésticos que disponen de comida suficiente, lo que excusa al macho de alimentar y cuidar a los polluelos), cuyas crías, al necesitar que se les traiga el alimento al nido, hacen que el padre y la madre tengan que permanecer unidos hasta que ellas sean capaces de usar las alas y valerse por sí mismas.

80. Y en esto radica, según pienso, la razón principal, si es que no es la única, de por qué, entre los humanos, el varón y la hembra permanecen unidos por tiempo más largo que el resto de las criaturas: porque la hembra es capaz de concebir otra vez, y *de facto* es común que de nuevo conciba y dé a luz a una nueva criatura, mucho antes de que la primera deje de depender de la ayuda de sus padres y pueda valerse por sí misma. Por eso ocurre que el padre, que está obligado a cuidar a los hijos que ha engendrado, está también bajo la obligación de continuar en sociedad conyugal con la misma mujer por mucho más tiempo que otras criaturas cuyos retoños son capaces de subsistir por sí mismos antes de que la época de la procreación vuelva otra vez; así, en la mayoría de las criaturas, el lazo conyugal se deshace pronto, y macho y hembra quedan en libertad hasta que Himeneo¹⁷, en su acostumbrada visita anual, los convoca otra vez para que elijan nueva pareja. Considerando todo esto, uno no puede dejar de admirar la sabiduría del gran Creador, el cual, habiendo dado al hombre la capacidad de previsión y la facultad de prepararse para el futuro, así como la de abastecer sus necesidades en el presente, ha hecho necesario que la asociación entre hombre y mujer dure más tiempo que la que tiene lugar entre machos y hembras de otras especies; pues, de este modo, su industriosisidad puede ser fomentada y sus intereses pueden unirse para hacer provisión y acumulación de bienes para su uso común, cosa que podría ser fácilmente impedida si la sociedad conyugal fuese más inestable y estuviera sujeta a disolverse con mayor facilidad y frecuencia.

¹⁷ [En la mitología griega, el dios nupcial.]

81. Mas a pesar de estos vínculos que pesan sobre el género humano y que hacen que los lazos conyugales sean más firmes y duraderos en el hombre que en cualquier otra especie animal, podríamos con razón preguntarnos por qué este pacto no puede ser cancelado una vez que la procreación se ha consumado y la educación y la herencia han sido aseguradas y preparadas, ya por consentimiento mutuo, o después que haya pasado cierto tiempo, o cuando se cumplen ciertas condiciones, como ocurre con otros pactos voluntarios que, ni por la naturaleza del pacto mismo, ni por los fines que con él se pretende lograr, son necesariamente vitalicios. Lo que quiero decir es que pactos de este tipo no están regulados por ley positiva que ordene que deban ser perpetuos.

82. Pues sucede que el marido y la mujer, aunque tienen una preocupación en común¹⁸, poseen sin embargo entendimientos diferentes; y habrá casos en los que, inevitablemente, sus voluntades respectivas habrán de diferir. Será por tanto necesario que la última decisión, es decir, el derecho de gobierno, se le conceda a uno de los dos; y habrá de caer naturalmente del lado del varón, por ser éste el más capaz y el más fuerte. Mas esto, al ser sólo aplicable a aquellas cosas que se refieren a sus intereses y a su propiedad, deja a la madre en plena y libre posesión de lo que por contrato es un derecho peculiarmente suyo; y no da al hombre más poder sobre la vida de la mujer, que el que la mujer tiene sobre la vida del hombre. Así, el poder del marido está tan lejos de ser el mismo que el de un monarca absoluto, que la mujer tiene en muchos casos la libertad de separarse de él cuando el derecho natural o el contrato establecido entre ambos lo permite, tanto si ese contrato ha sido hecho en un estado de naturaleza, como si se ha realizado según las costumbres o las leyes del país en el que viven; y los hijos, una vez consumada la separación conyugal, estarán bajo la custodia del padre o de la madre, según el contrato lo haya determinado.

83. Pues como todos los fines del matrimonio han de procurarse tanto bajo un gobierno político como en el mero estado de naturaleza, el magistrado civil no puede limitar ni el derecho ni el poder del marido o de la mujer que son necesarios para alcanzar esos fines, a saber: la procreación y la ayuda y apoyo mutuos mientras los esposos permanecen juntos. Así, lo único que podrá decidir el magistrado serán las controversias que puedan surgir entre marido y mujer en lo referente a esos fines. Si fuera de otro modo, y la absoluta soberanía y poder sobre la vida y la muerte perteneciesen naturalmente al padre y fuesen necesarios en la sociedad que forman marido y mujer, no podría haber matrimonio en aquellos países donde al marido no se le permite esa autoridad absoluta. Pero como los fines del matrimonio no requieren del marido un poder así, tampoco la condición matrimonial le da dicho poder, pues no es éste necesario en tal estado. La sociedad conyugal podría subsistir y alcanzar sus fines sin ese poder absoluto del marido; y es más: la comunidad de bienes y el poder sobre ellos, la ayuda y mantenimiento mutuos, y todas las demás cosas que pertenecen a la sociedad conyugal, pueden variarse y regularse por el contrato que une al marido y a la mujer en matrimonio; lo único que es requerido es que el contrato matrimonial sea consistente con la procreación y cría de los hijos hasta que éstos puedan valerse por sí mismos. Nada es, pues, necesario en sociedad alguna, que no sea necesario para alcanzar los fines para los que fue establecida.

84. La sociedad entre padres e hijos, y los distintos derechos y poderes que pertenecen respectivamente a cada uno de ellos, es asunto que ya he tratado tan por extenso en el capítulo precedente, que nada necesito decir aquí sobre el particular. Y me parece sobremanera claro que este tipo de sociedad dista mucho de una sociedad civil.

85. Amo y siervo son nombres tan viejos como la historia, pero se ha dado a individuos de muy diferente condición. Pues un hombre libre se hace siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir; y aunque, por lo común, esta circunstancia lo hace formar parte de la familia de su amo y lo somete a la ordinaria disciplina de éste, sólo da al amo un poder pasajero sobre él, y exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos. Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas y, junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad.

¹⁸ [Es decir, la cría y enseñanza de sus hijos.]

86. Consideremos, por tanto, a un padre de familia con todos estos subordinados suyos con los que está relacionado —esposa, hijos, siervos y esclavos— y que se aúnan bajo la regla doméstica de una familia. Esta unidad familiar, aunque en lo que tiene de jerarquía, funciones y agrupación de miembros, se asemeja a un pequeño estado, difiere mucho de él en lo que respecta a su constitución, a su poder y a sus fines. Y si se nos obliga a pensar que es una monarquía y que el paterfamilias es el monarca absoluto, la monarquía absoluta habrá de tener un poder sobremanera fragmentado y breve; pues, según lo que ha quedado dicho antes, está claro que el cabeza de familia tiene un poder muy específico y restringido, tanto en lo que respecta a su duración, como en lo que respecta a las personas que están en el seno de la familia. Porque, con excepción de los esclavos —y la familia sigue siendo tal, y el poder del paterfamilias sigue siendo igual, tanto si en hogar hay esclavos como si no lo hay—, el padre de familia no tiene poder legislativo sobre la vida y la muerte de ninguno de los miembros familiares, ni tiene tampoco ningún poder que la madre de familia no pueda ejercer con el mismo derecho que él. Y, ciertamente, no podrá tener un poder absoluto sobre toda la familia aquél que sólo tiene un poder muy limitado sobre cada uno de los individuos que la forman. Mas en lo que respecta a cómo una familia o cualquier otra asociación de seres humanos difiere de una sociedad política, ello es asunto que veremos mejor considerando en qué consiste la sociedad política misma.

87. Al nacer el hombre —como ya hemos probado— con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin cortapisas todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte cuando, en su opinión, la atrocidad del crimen así lo requiera. Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma. Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre en particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas. Y de este modo, la comunidad decide las diferencias que puedan surgir entre sus miembros en cuestiones de derecho, y castiga aquellas ofensas que algún miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley haya estipulado. Guiándonos por todo esto, nos resultará fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una sociedad política. Aquéllos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil; pero aquéllos que carecen de una autoridad común a la que apelar —me refiero a una autoridad en este mundo—, continúan en el estado de naturaleza; y, a falta de otra persona, cada uno es en sí mismo juez y ejecutor, lo cual es lo mismo que decir, como ya he mostrado antes, que se halla en más absoluto estado natural.

88. Así, el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es el de hacer la guerra y la paz. Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible. Mas aunque todo hombre que ha entrado a formar parte de cualquier sociedad civil y se ha convertido en miembro de un Estado ha renunciado a su poder de castigar las ofensas contra la ley de naturaleza según le dicte su juicio personal, ocurre que, junto con la entrega de ese poder de juzgar que él ha cedido a la legislatura en todos aquéllos casos en los que le fue posible recurrir a un magistrado, también ha dado al Estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para que se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado. Y estos juicios formulados por el Estado son, ciertamente, juicios suyos, tanto si son hechos por él mismo, como si los formula su representante. Y ahí tenemos el origen del poder legislativo y ejecutivo de la sociedad civil, poder que consiste en juzgar, mediante leyes, hasta qué punto deben castigarse las ofensas cuando son cometidas dentro del Estado, y, también, determinar, mediante juicios ocasionales fundados en las circunstancias presentes del hecho, en qué medida deben vindicarse las injurias procedentes de afuera. Y, en ambos casos, emplear todas las fuerzas de todos los miembros del cuerpo social, cuando ello sea necesario.

89. Por lo tanto, siempre que cualquier número de hombres esté así unido en sociedad de tal modo que cada uno de ellos haya renunciado a su poder ejecutivo de ley natural y lo haya cedido al poder público, entonces, y sólo entonces tendremos una sociedad política o civil. Y esto se logra siempre que un grupo de hombres en estado natural entra en sociedad para formar un pueblo, un cuerpo político bajo un gobierno supremo; o, si no, cuando alguno se une a un gobierno ya establecido, y se incorpora a él; pues, mediante ese acto, autoriza a la sociedad, o, lo que es lo mismo, a la legislatura de la misma, a hacer leyes para él según el bien público de la sociedad lo requiera, comprometiéndose, en el grado que le sea posible, a prestar su asistencia en la ejecución de las mismas. Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella. Sin embargo, siempre que haya una agrupación de hombres, aunque estén asociados, que carezcan de un poder decisorio al que apelar, seguirán permaneciendo en el estado de naturaleza.

90. De aquí resulta evidente que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único tipo de gobierno que puede haber en el mundo, es, ciertamente, incompatible con la sociedad civil, y excluye todo tipo de gobierno civil. Pues el fin al que se dirige la sociedad civil es evitar y remediar esos inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente se siguen del hecho de que cada hombre sea juez de su propia causa; y ese fin se logra mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que todos los miembros de la sociedad pueden apelar cuando han sido víctimas de una injuria, o están envueltos en cualquier controversia que pueda surgir; y todos deben obedecer a esa autoridad¹⁹. Allí donde haya personas que carezcan de una autoridad así, es decir, una autoridad a la que apelar cuando surja algún conflicto entre ellas, esas personas continuarán en el estado de naturaleza; y en esa condición se halla todo príncipe absoluto con respecto a aquéllos que están bajo su dominio.

91. Pues al suponerse que este príncipe absoluto es el único que tiene en sí mismo el poder legislativo y el ejecutivo, no existe juez ni recurso de apelación alguna a alguien que justa e imparcialmente y con autoridad pueda decidir, y de cuya decisión pueda esperarse consuelo y compensación por algún daño o inconveniencia sufridos por causa del príncipe o por lo que él ordene; de modo que un hombre así, ya sea que lo llamemos “czar”, o “grand seignior”, o cualquier otra cosa, se encuentra, con respecto a los que se hallan bajo su dominio, en el mismo estado de naturaleza con que se encuentra con respecto al resto de la humanidad. Pues allí donde haya dos hombres que no tengan una norma establecida y un juez común al que apelar en esta tierra para determinar las controversias legales que puedan surgir entre ellos, esos hombres seguirán permaneciendo en un estado de naturaleza²⁰ y sujetos a todas las inconveniencias que ello lleva consigo. La única y lamentable diferencia para el súbdito –o, mejor diríamos, esclavo– de un príncipe absoluto sería ésta: que mientras en el ordinario estado de naturaleza tiene la libertad para juzgar acerca de cuáles son sus derechos y para defenderlos en la medida de sus fuerzas, ahora, siempre que su propiedad sea invadida por voluntad y mandato de su monarca, no sólo le faltará ese recurso de apelación que deben tener los que viven en sociedad, sino que, como si se le hubiera degradado y no perteneciese ya al orden de las criaturas racionales, se le niega también la libertad de juzgar, o de defender sus derechos. Y así, queda

¹⁹ “El poder público de toda sociedad está por encima de cada uno de los individuos contenidos en esa sociedad; y el uso principal de este poder consiste en dar leyes a todos los que estén bajo él. Dichas leyes debemos obedecerlas en todos los casos, excepto cuando haya una razón manifiesta que pruebe que la ley de la razón o la ley de Dios mandan lo contrario.” (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 16). [Nota de Locke.]

²⁰ “Para eliminar las ofensas, injurias y malas acciones de unos contra otros”. es decir, todas esas inconveniencias que iban anejas al hombre en su estado de naturaleza, “no hubo otro modo de conseguirlo que pactar unos con otros, de común acuerdo, estableciendo algún tipo de gobierno público y sometiéndose a él, y dándole autoridad para dictar normas y para gobernar, para procurar así la tranquilidad, la felicidad y el sosiego de todos. Los hombres siempre supieron que cuando se les ofendía violentamente, ellos podían defenderse a sí mismos; sabían que, aunque el propósito de cada individuo era buscar su propia comodidad, si ello se intentaba lograr haciendo violencia a otros, no debía tolerarse, sino que todos debían tratar de ofrecer resistencia sirviéndose de los medios adecuados. Finalmente, sabían también que ningún hombre podía, según los dictados de la recta razón, asumir la función de determinar su propio derecho y proceder a mantenerlo según esa determinación; pues todo hombre mira siempre por su propio interés y tiende a favorecer a aquéllos por los que siente gran afecto. Supieron, pues, que todas aquellas luchas y alborotos no podrían tener término, a menos que cada hombre, de común acuerdo con los demás, diese su consentimiento para ser gobernado por otro. Sin ese consentimiento, no podría justificarse el que hombre alguno asumiese la responsabilidad de ser señor o juez sobre los demás” (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 10). [Nota de Locke.]

expuesto a todos los sufrimientos e inconveniencias que un hombre puede temer de otro que, hallándose en un estado de naturaleza sin limitación alguna, está, además, corrompido por la adulación y armado de poder.

92. Aquél que piense que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana, sólo necesita leer la historia de nuestro tiempo, o de cualquier otra época, para convencerse de lo contrario. Un hombre que en las selvas de América se comporta de manera insolente y ofensiva, probablemente no se comportara mejor sentado en un trono; mas, si lo ocupa, lo más probable es que se busquen razones de sapiencia y de religión para justificar el daño que haga a sus súbditos; y la espada silenciará a todos aquéllos que se atrevan a cuestionar su conducta. Y en cuanto a la pregunta de qué protección procura la monarquía absoluta, que clase de padres de sus respectivos países son los monarcas absolutos, y qué grado de felicidad y seguridad disfrutan los súbditos cuando este tipo de gobierno ha alcanzado la perfección, podrá responderla fácilmente quien considere lo que últimamente se cuenta de Ceilán²¹.

93. En las monarquías absolutas, lo mismo que en otros sistemas de gobierno que hay en el mundo, los súbditos pueden, ciertamente, apelar a la ley y a los jueces para que decidan cualquier controversia e impidan posibles actos de violencia entre ellos. Esto es algo que todo el mundo juzga necesario, y cualquier individuo que pensase lo contrario sería declarado enemigo de la sociedad y del género humano. Pero existen razones para dudar que ello se deba siempre a un amor verdadero hacia la sociedad y hacia el género humano, y a la caridad con que debemos tratarnos unos a otros; porque ello no es más que lo que todo hombre que ama su propio poder, su provecho o su grandeza, se ve obligado a hacer de manera natural: impedir que los animales que trabajan y se fatigan para darle a él placer y poderío, se hieran y destruyan mutuamente. Y así, el amo cuida de ellos, no porque los ame, sino porque se ama a sí mismo y le encanta el provecho que ellos le procuran. Porque si preguntamos qué seguridad, qué protección hay en un Estado así frente a la violencia y la opresión ejercidas por este monarca absoluto, esa pregunta será ahogada en su raíz. Esos monarcas dirán que el mero hecho de buscar seguridad merece ser castigado con la muerte. Concederán que, entre un súbdito y otro, debe de haber reglas, leyes y jueces, para su paz y seguridad mutuas. Pero en lo que al monarca mismo se refiere, éste tiene que ser absoluto y está por encima de esas circunstancias; pues como tiene el poder de seguir haciendo daño y mal, está en su derecho cuando actúa así. El mero hecho de preguntar cómo protegerse del daño y de la injuria provenientes de quien tiene mayor poder para causar esos males, es ya estar predicando la disidencia y la rebelión. Es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordarán que todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ellas, retiene toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poderío y hecha licenciosa por la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones.

94. Mas, por mucho que hablen los aduladores para distraer el pensamiento de las gentes, ello no puede impedir que los hombres se den cuenta de las cosas. Y cuando reparan en que un hombre, de la condición que sea, está exento de las reglas de la sociedad civil de la que ellos son parte, y ven que no hay nadie en este mundo a quien puedan apelar frente a los daños que reciban de ese hombre, se considerarán a sí mismos en estado de naturaleza con respecto a ese hombre, el cual se encuentra de hecho en tal estado; y, tan pronto como puedan, procurarán protegerse bajo la seguridad de la sociedad civil que fue instituida con ese propósito y en la que ingresaron precisamente por esa razón. Y así, quizá en un principio –como mostraremos con más detalle en la parte siguiente de este discurso– algún hombre bueno y excelente que, habiendo alcanzado preeminencia sobre los demás, recibiese en pago de su bondad y sus virtudes ese tipo de autoridad natural con la que un jefe gobierna a los demás y que le es entregada para resolver las diferencias entre sus prójimos sin más garantía que la que ofrecen su rectitud y su sabiduría; sin embargo, cuando el tiempo dio autoridad y –como algunos hombres se empeñan en predicarnos– santidad a costumbres que se habían iniciado en épocas primitivas como resultado de la negligencia e inocencia de las gentes, aquellos primeros jefes naturales fueron sucedidos por tipos de otra calaña; y el pueblo se dio cuenta de que sus propiedades no estaban ya seguras bajo esa clase de gobierno, a pesar de que la finalidad de ese gobierno no era otra que la de proteger la propiedad²²; y repararon en que no podrían sentirse seguros, tranquilos

²¹ [Se refiere aquí Locke al relato de Robert Knox *A Historical Relation of the Island of Ceylon in the East India*, publicado en su tiempo.]

²² “Al principio, cuando una cierta forma de regimentación fue establecida, pudo ocurrir que no se pensara en dictar normas detalladas para gobernar, y todo te fuera permitido al jefe, en cuya sabiduría y discreción el pueblo confiaba.

formando parte de una sociedad civil hasta que la facultad de dictar leyes fuese depositada en manos de un cuerpo colectivo, ya recibiera éste la denominación de “senado”, “parlamento”, o cualquier otra. Mediante este procedimiento, cada individuo se hizo súbdito, en igualdad con los demás, por humildes que éstos fueran, de las leyes que él mismo, como parte de la legislatura, había establecido. Y de este modo, nadie podía ya, basándose en su propia autoridad individual, hurtarse a la fuerza de la ley establecida; y quedaba también excluida toda pretensión de un individuo que quisiera declararse exento de sujeción a la ley, para así tener licencia para cometer toda clase de abusos o para permitir que alguno de sus subordinados los cometiera. “En una sociedad civil, ningún hombre puede estar exento de las leyes que la rigen”²³; pues si a algún hombre se le permitiera hacer lo que le diese la gana, y no hubiera en este mundo recurso de apelación para protegerse frente a los daños que ese hombre cometiera, me pregunto si dicho hombre no seguiría estando en un completo estado de naturaleza y al margen de la sociedad civil. Así sería, a menos que alguien dijera que el estado de naturaleza y la sociedad civil son una y la misma cosa, lo cual no he oído hasta ahora que haya sido afirmado, ni siquiera por los grandes apologistas de la anarquía.

Mas, con la experiencia, las gentes se dieron cuenta de los muchos inconvenientes que esto llevaba consigo, y de que lo que en un principio habían ideado como remedio, no hacía sino agravar la herida que debía haber curado. Vieron, pues, que vivir bajo la voluntad de un hombre se había convertido en la causa del sufrimiento de todos los demás hombres. Y esto los llevó a establecer leyes que permitiesen a todos los hombres saber de antemano cuál era su deber, y los castigos que se derivarían de no cumplirlo” (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 10). [Nota de Locke.]

²³ “La ley civil, al ser un acto de todo el cuerpo político, debe imperar sobre cada uno de los miembros de ese cuerpo” (Hooker, *Ibid.*) [Nota de Locke.]

CAPÍTULO 8

DEL ORIGEN DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

95. Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a si mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad. Esto puede hacerlo cualquier grupo de hombres, porque no daña la libertad de los demás, a quienes se deja, tal y como estaban, en estado de naturaleza. Así, cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos.

96. Pues cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría. Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría. Vemos, por lo tanto, que en aquellas asambleas a las que se ha dado el poder de actuar por leyes positivas, cuando un número fijo no ha sido estipulado por la ley que les da el poder, el acto de la mayoría se toma como acto del pleno; y, desde luego, tiene capacidad decisoria, pues tiene el poder del pleno, tanto por ley de naturaleza como por ley de razón.

97. Y así, cada hombre, al consentir con otros en la formación de un cuerpo político bajo un solo gobierno, se pone a si mismo bajo la obligación, con respecto a todos y cada uno de los miembros de ese cuerpo, de someterse a las decisiones de la mayoría y a ser guiado por ella. Si no, ese pacto original mediante el que un individuo acuerda con otros incorporarse a la sociedad, no significaría nada; y no habría pacto alguno si el individuo quedara completamente libre y sin más lazos que los que tenía antes en el estado de naturaleza. Pues, ¿qué visos de pacto habría en eso? ¿Qué nueva obligación asumiría el individuo si rehusara someterse a los decretos de la sociedad, y sólo aceptara aquéllos que a él le convinieran y a los que él diese su consentimiento? Esto conllevaría un grado de libertad igual que el que dicho individuo tenía antes de hacer el pacto, e igual que el de cualquier otro hombre que, hallándose en estado de naturaleza, sólo se somete y acepta aquellas decisiones de la sociedad que a él le parecen convenientes.

98. Pues si el consenso de la mayoría no fuese recibido como acto de todos, con fuerza para obligar a cada individuo, sólo el consentimiento de todos y cada uno de los individuos en particular podría hacer que algo fuese tomado como decisión del pleno. Mas ese consenso absoluto es casi imposible de obtener, si consideramos que las enfermedades y las ocupaciones siempre entorpecen que estén todos presentes en una sesión de asamblea, aunque el número de hombres que la componen sea mucho menor que el de los que componen un Estado. A esta circunstancia habría también que añadir la variedad de opiniones y la contrariedad de intereses que inevitablemente tienen lugar en toda colectividad de hombres. De manera que si, para entrar en un régimen de sociedad hubiera que hacerlo bajo estas condiciones, ello sería como las entradas de Catón en el teatro: que entraba sólo para salir a continuación²⁴. Una constitución así haría del poderoso leviatán una entidad de duración más breve que la de la más débil criatura, y no lograría vivir ni siquiera un día. Y resultaría imposible suponer que las criaturas racionales hubiesen deseado formar sociedades, sólo para disolverlas; pues si en un cuerpo político la mayoría no pudiese tomar decisiones obligatorias para todos los demás, dicho cuerpo no podría actuar como tal y se disolvería inmediatamente.

²⁴ [Alude aquí Locke a Catón Marco Porcio (239-149 a. de C.), también llamado Catón el Vicio. Fue soldado, jurista y escritor. Su puritanismo moral le hizo desdeñar los espectáculos teatrales.]

99. Por lo tanto, quienesquiera que salgan del estado de naturaleza para integrarse en una comunidad, debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad, o a un número más grande que el que la simple mayoría, si así lo acuerdan, todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron a unirse. Esto es lo que acuerdan por el mero hecho de unirse en una sociedad política, y esto es todo lo que se necesita para que se establezca el pacto entre aquellos individuos que se integran para formar un Estado. Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo.

100. Contra esto se han puesto, que yo sepa, dos objeciones:

Primera: que no se encuentran en la historia ejemplos de una agrupación de hombres independientes e iguales entre sí, que se unieran de este modo para establecer un gobierno.

Segunda: que es imposible que los hombres tengan derecho a hacer esto, pues todos nacen bajo un gobierno al que han de someterse, careciendo, por tanto, de libertad para comenzar otro nuevo.

101. A la primera objeción respondo lo siguiente: que no es de extrañar que la historia nos proporcione muy pocos relatos de hombres que vivieron juntos en estado de naturaleza. Las inconveniencias de esa condición., y el deseo y la necesidad de asociación, tan pronto como hicieron que una pluralidad de hombres se juntase, los unió y los incorporó si su idea era la de permanecer unidos. Y si no nos es permisible suponer que hubo alguna vez hombres en estado de naturaleza, tendremos también que asumir que los soldados de los ejércitos de Salmanaser o de Jerjes nunca fueron niños, porque sabemos muy poco de ellos hasta que fueron hombres y se alistaron en el ejército²⁵. En todas partes los gobiernos son anteriores a los documentos; y las letras no surgen en los pueblos hasta que una continuada y larga convivencia civil, sirviéndose de otras artes más necesarias, consigue garantizar la seguridad de las gentes, el sosiego y la abundancia.. Es entonces cuando los ciudadanos empiezan a investigar en la historia de sus fundadores y a indagar en sus orígenes, cuando ya han perdido memoria de ellos. Pues ocurre con los Estados lo mismo que con los individuos particulares: que, por lo común, ignoran todo lo referente a su nacimiento y a su infancia; y si saben algo de sus orígenes, es porque recurren a datos que otros han conservado para ellos. Y los datos que tenemos acerca del comienzo de los regímenes políticos del mundo, excepto en el caso del pueblo judío, en el que Dios mismo participó y que no favorece en absoluto el dominio paternal, todos confirman con ejemplos claros el tipo de origen que yo he mencionado, o, cuando menos, muestran signos manifiestos que apuntan hacia lo mismo.

102. Mostrará una extraña inclinación a negar hechos evidentes cuando no están de acuerdo con su hipótesis, quien no admita que los orígenes de Roma y Venecia tuvieron lugar con la unión e varios hombres libres e independientes los unos de los otros, entre los cuales no había ni superioridad ni sujeción naturales. Y si aceptamos la palabra de José Acosta²⁶, lo que este historiador nos dice es que en muchas partes de América no había gobierno en absoluto.

“Hay grandes y evidentes indicios”, nos dice refiriéndose a los nativos del Perú, “de que estos hombres carecieron por mucho tiempo de reyes y de Estados; y que vivieron en hordas, como hacen en el día de hoy los Cheriquanas en Florida, los indios del Brasil y muchos otros pueblos que no tienen reyes fijos sino que, cuando la ocasión se presenta, ya sea en tiempo de paz o en tiempo de guerra, escogen a sus capitanes según les place” (lib. i. c. 25).

Si se dijera que todo hombre nace sujeto a su padre o al cabeza de familia, y que esa sujeción que un hijo debe a su padre no le quita la libertad de unirse a la sociedad política que él juzgue más conveniente, ello es algo que hemos probado. De cualquier manera, es evidente que estos hombres fueron de hecho libres; y cualquier superioridad que algunos políticos quisieran atribuir a alguno de ellos, no fue de hecho reclamada por ninguno: todos, de común acuerdo, se consideraban iguales hasta que, también por consenso, designaron a quienes habían de gobernarlos. Por consiguiente, todas sus sociedades políticas tuvieron su origen en una unión voluntaria y un acuerdo mutuo entre hombres que actuaban libremente a la hora de escoger a sus gobernantes y sus formas de gobierno.

²⁵ [Puede estar aquí refiriéndose Locke a cualquiera de los reyes asirios que llevaron ese nombre. Lo más probable es que se trate de Salmanaser I (m. 1290 a. de C.), quien estableció en Nínive la capital del Imperio.]

²⁶ [José de Acosta (h. 1539-1600). Historiador y misionero español, miembro de la Compañía de Jesús. Su *Catecismo* fue el primer libro publicado en Perú. Su obra más conocida –citada aquí por Locke– es *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590).]

103. Y espero que se conceda que aquéllos que salieron de Esparta con Palanto –tal como menciona Justino (1. iii. c. 4)– fueron hombres libres, independientes entre sí, que por propio consentimiento establecieron un gobierno sobre ellos²⁷. He dado, pues, varios ejemplos sacados de la historia, en los que gentes libres, en estado de naturaleza, se unieron, se incorporaron e iniciaron un Estado. Y si la falta de argumentos así constituyera un argumento para probar que los gobiernos no se originaron ni pudieron originarse de esa manera, creo que los defensores del imperio paternal obrarían mejor no esgrimiéndolo como prueba contra la libertad natural; pues si pudieran aducir tantos ejemplos como yo he dado, sacados de la historia, en los que los gobiernos se basaron en el poder paternal –aunque, bien mirado, un argumento basado en lo que de hecho fue no tiene mucha fuerza para deducir de él que así debería ser siempre por derecho– uno podría, sin gran riesgo, concederles la razón. Mas si se me permite darles un consejo en este punto, Yo les sugeriría que no investigaran mucho en los orígenes de gobiernos que comenzaron a existir *de facto*²⁸; de no seguir este consejo mío, correrían el peligro de descubrir que, a la base de la gran mayoría de esos gobiernos, hay algo que es muy poco favorable para las doctrinas que estos defensores el poder paternal promueven, y por las que tanto batallan.

104. Para concluir: al estar la razón claramente de nuestro lado cuando afirmamos que los hombres son libres por naturaleza; y al darnos la historia ejemplos de que los gobiernos del mundo que se iniciaron en época de paz estuvieron basados en ese fundamento y fueron constituidos por consenso del pueblo, apenas queda jugar para dudar quién está en lo cierto ni cuál ha sido la opinión o la práctica del género humano en lo referente a la primera erección de los gobiernos.

105. No niego que, si echamos la mirada atrás y repasamos la historia hasta donde ésta nos lleve para encontrar los orígenes de los Estados, descubriremos que, por lo común, éstos se erigieron bajo el gobierno y la administración de un solo hombre. Y me inclino también a creer que cuando una familia fue lo suficientemente numerosa como para subsistir por sí misma y continuó unida y sin mezclarse con extraños –según suele ocurrir cuando el terreno es grande y la población escasa–, el gobierno residiría, por lo común, en el padre; pues el padre, al tener por ley de naturaleza el mismo poder que los demás hombres para castigar según su propio criterio las ofensas contra esa ley, podía también castigar a sus propios hijos si éstos la transgredían, incluso cuando los hijos eran ya hombres y estaban fuera de su tutela. Así, lo más probable es que se sometieran al castigo paterno y que, a su vez, se unieran con el padre contra los que habían cometido alguna ofensa. Y de este modo, dieron al padre poder para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión, y de hecho hicieron de él juez y gobernador de todos aquéllos que estaban en relación con la familia. El padre era la persona más adecuada en la que podían confiar; el afecto paternal garantizaba la propiedad y los intereses de los hijos, si eran puestos a su cuidado; y la costumbre de obedecer al padre durante su infancia, hizo que les resultara más fácil someterse a él que a ningún otro. Por lo tanto, si era necesario que tuviesen a alguien que los gobernase (y es prácticamente imposible evitar que haya gobierno allí donde hay hombres que viven juntos), ¿qué mejor jefe que el hombre que era su padre común, a menos que la negligencia, la crueldad, o cualquier otro defecto del alma o del cuerpo lo incapacitaran para ello? Mas cuando el padre moría y dejaba un sucesor que por falta de madurez, o de sabiduría, o de coraje, o de cualquier otra cualidad, no estaba capacitado para gobernar; o cuando varias familias se unían y acordaban permanecer juntas, no puede dudarse que hicieron uso de su libertad natural y que establecieron como jefe a quien juzgaron más capaz para gobernarlas. En conformidad con esto, vemos cómo aquellos pueblos de América que estaban fuera del alcance de las conquistas militares y de la dominación de los dos grandes imperios de Perú y de México, disfrutaron de su propia libertad natural, si bien, *caeteris paribus*, solieron

²⁷ [Palanto, o Falanto, fundador de Tarento. Ello fue así: Al marchar los soldados espartanos a las guerras de Mesina, las mujeres quedaron sin maridos. Siguiendo la sugerencia de un tal Arato, un reducido grupo de soldados fue devuelto a Esparta con la misión de fecundar a las mujeres cuyos esposos estaban en campaña, a fin de evitar que la población espartana decreciera. El plan se llevó a cabo. Pero cuando los hijos de estas mujeres nacieron, no fueron reconocidos como hijos legítimos y se les incapacitó para recibir herencias familiares.. Pasando el tiempo, estos hombres dirigieron su queja a Arato, quien les prestó ayuda confiándolos a Falanto, su propio hijo. Conducidos por éste, fundaron al sur de Italia la ciudad de Tarento, y consintieron en vivir en sociedad civil gobernados por Falanto.]

²⁸ [Es decir, sin previo consenso libre de los súbditos. El argumento de Locke frente a los defensores de la teoría paternalista o patriarcal del Estado, según la cual éste se originó de modo natural, toma aquí forma de desafío: quien se atreva a investigar en los orígenes del Estado con la intención de probar su raíz paternal, con toda probabilidad descubrirá datos históricos que apoyan precisamente lo contrario. Tal es el sentido de lo que, con lenguaje algo alambicado, contiene este párrafo 103.]

preferir al heredero de su rey difunto; pero si luego descubrían que éste era débil o incapaz, lo dejaban de lado y adoptaban como jefe al hombre más recio y valiente que encontraban.

106. Así, aunque, al investigar en el pasado del que tenemos información acerca de la población del mundo y de la historia de las naciones, nos encontramos con que el gobierno estaba en manos de un solo individuo, ello no contradice lo que yo afirmo, a saber: que el comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos, los cuales se juntan y acuerdan formar una sociedad; y que cuando están así incorporados, establecen el tipo de gobierno que les parece más adecuado. Pero como esto ha dado ocasión a que los hombres se confundan y piensen que el gobierno fue monárquico y que pertenecía al padre, no estará de más considerar aquí por qué los pueblos, en un principio, favorecieron generalmente esta forma de gobierno. Aunque en las primeras instituciones de Estados la pre-eminencia del padre dió lugar a regímenes monárquicos, y el poder quedó depositado en manos de un solo individuo, es claro, sin embargo, que la razón por la que se continuó con esta forma de gobierno no se debió a una consideración o respeto hacia la autoridad paternal; pues todas las pequeñas monarquías, esto es, casi todas las monarquías, pasado su punto original, han solido ser, siquiera debido a las circunstancias del momento, de carácter electivo.

107. Así, en principio, cuando empezaron a tener comienzo las cosas, el gobierno del padre durante la infancia de los hijos que él había procreado, acostumbró a éstos al mando de una sola persona; y les enseñó que cuando este tipo de mando era ejercido con cuidado y habilidad, con afecto y amor para con quienes estaban bajo él, era suficiente para procurar y asegurar a los hombres toda la felicidad política que ellos buscaban en su convivencia social. No es extraño, pues, que favorecieran esta clase de gobierno, y que de un modo natural se adhiriesen a lo que desde su infancia estaban acostumbrados y a lo que, por experiencia, les parecía fácil y seguro. Si añadimos a esto el hecho de que la monarquía era un simple y obvio sistema de gobierno para hombres que no habían conocido ningún otro, y que ni la ambición ni la insolencia del imperialismo les había enseñado a prevenirse contra los abusos de privilegio o contra los inconvenientes del poder absoluto que otras monarquías subsiguientes iban a reclamar para sí, no es de extrañar que aquellos primeros hombres no se tomaran el trabajo de idear métodos para contener los posibles excesos de quienes ellos mismos habían dotado de autoridad para gobernarlos ni de equilibrar el poder gubernamental fragmentándolo en partes y distribuyéndolo entre varias manos. Aquellos hombres no habían sentido la opresión del dominio característico de la tiranía; y tampoco el estilo de la época, las posesiones, o el modo de vivir daban pábulo a la avaricia o a la ambición. Por todo lo cual, no tenían razones para poner coto a esos males, o para prevenirlos. Así, no es raro que se sometieran a este tipo de gobierno, el cual no sólo era, como ya he dicho, el más obvio y simple, sino también el más adecuado para su condición presente y más necesitada de defensa contra invasiones e injurias venidas del extranjero, que contra la multiplicidad de leyes. La igualdad propia de un simple y pobre modo de vivir, al confinar sus deseos dentro de los estrechos límites de la pequeña propiedad de cada hombre, daba lugar a pocas controversias. De tal manera, que no hacían falta muchas leyes para decidir entre los litigios que surgieran, ni una variedad de funcionarios que se encargasen de dirigir los procesos o de cuidar de que la justicia se ejecutase allí donde eran muy pocos los ofensores y delincuentes. Y como debemos asumir que aquellos hombres se dispensaban afecto mutuo y que ello los había animado a unirse en sociedad, también debe suponerse que había amistad entre ellos y que confiaban los unos en los otros; y que si albergaban algún miedo, sería un miedo a los extraños, y no a ellos mismos. Por lo tanto, debemos igualmente suponer que su primera preocupación sería la de cómo protegerse frente a la violencia que pudiera venir de un enemigo extranjero. Fue natural para ellos someterse al tipo de gobierno que mejor pudiera servirles para ese fin; y, así, escogieron al hombre más sabio y más valiente para que los dirigiese en los combates contra sus enemigos, siendo ésta la misión principal de la persona que eligieron como jefe.

108. Por eso vemos que los reyes de los indios de América (que continúa siendo una réplica de los que fueron los tiempos primitivos en Asia y en Europa –una época en la que los habitantes de cada país eran muy escasos y la falta de gente y de dinero eliminaba toda tentación de que los hombres aumentaran sus posesiones de terreno o disputaran para extender la amplitud de sus dominios), se limitan a ser generales de sus ejércitos. Y aunque en tiempo de guerra tienen el mando absoluto, en tiempo de paz, y ya dentro de su propio país, ejercen un dominio muy modesto y una soberanía muy moderada. Las resoluciones que allí se toman sobre la paz y la guerra provienen del pueblo o se toman en concejo, si bien la guerra misma, que no admite una pluralidad de jefes, devuelve el mando, de un modo natural, a la autoridad exclusiva del rey.

109. Y así, incluso dentro de Israel, la misión principal de los jueces y de los primeros reyes, parece que fue a ser capitanes de guerra y jefes de sus ejércitos; lo cual –además de lo que significa la expresión “salid y entrad al frente del pueblo”, frase que quiere decir que marcharan a la guerra y regresaran después a casa al frente de sus tropas– queda claramente registrado en la historia del Jefté. Al declarar los amonitas la guerra contra Israel, los galaditas, asustados, enviaron a Jefté (el cual era un bastardo de la familia de Galad y había sido arrojado de su casa) una misiva pidiéndole que los ayudara en la guerra contra los amonitas y que fuera su jefe. Y se dice que “el pueblo lo hizo capitán suyo” (*Jueces* xi. 11), lo cual era lo mismo que hacerlo juez. “Y Jefté juzgó a Israel” (*Jueces* xii. 7), es decir, fue su capitán general durante seis años. Asimismo, cuando Jotán recordó a los habitantes de Siquem la obligación que tenían para con Gedeón, que había sido su Juez y su jefe, les dijo: “El combatió por vosotros y, exponiendo su vida, os libró del poder de Madián” (*Jueces* ix. 17). Nada se menciona de él, excepto lo que hizo como general suyo; eso es lo único que encontramos en su historia, lo mismo que en la del resto de los jueces. Y Abimelec es particularmente llamado rey, aunque sólo fue su general. Y cuando, cansados de la mala conducta de los hijos de Samuel, los israelitas desearon “un rey como el que tenían las demás naciones, que los juzgara, que se pusiese al frente de ellos y que luchara sus batallas” (1 *Samuel* viii. 20), Dios, concediéndoles su deseo, le dijo a Samuel: Te mandaré a un hombre, y tú le ungirás por jefe de mi pueblo, de Israel, y él librá a mi pueblo de la mano de los filisteos” (ix. 16). Es como si la única función de un rey hubiera sido conducir sus ejércitos y luchar en defensa de su pueblo. De acuerdo con esto, Samuel, en la ceremonia de inauguración de Saúl, vertió sobre él una redoma de óleo, y declaró que “el Señor lo había ungido para que fuese el capitán de su descendencia” (x. 1). Por consiguiente, aquéllos que, después de ser Saúl solemnemente elegido y honrado como rey por las tribus de Masfa, rehusaron tomarlo por rey suyo, la única objeción que tenían era ésta: “¿Cómo nos salvará este hombre?” (versículo 27), como si estuvieran diciendo con ello: “Este hombre no está capacitado para ser nuestro rey, pues no tiene preparación ni experiencia en la guerra, y no podrá defendernos.” Y cuando Dios resolvió transferir el gobierno a David, lo hizo con estas palabras: “Pero ahora ya tu reino no persistirá. El Señor ha buscado un hombre según su corazón para que sea el jefe de su pueblo” (xiii. 14), como si toda la autoridad real no consistiera en más cosa que ser su general. Y, por lo tanto, las tribus que se habían quedado con la familia de Saúl y se habían opuesto al reino de David, cuando vinieron a Hebrón con la intención de someterse a ellos, le dijeron a David, entre otros argumentos, que tenían que someterse a él y adoptarlo como rey, pues de hecho ya era rey suyo en tiempos de Saúl, Y3 por consiguiente, no tenían más remedio que recibirlo como rey ahora. “Asimismo”, le dijeron, “en época pasada, cuando Saúl reinó sobre nosotros, tú fuiste el que mejor llevaba los ejércitos fuera de Israel, y el que mejor los traía; y el Señor te dijo: “Tú alimentarás a mi pueblo, Israel, y tú serás el capitán de Israel”.”

110. Así, ya fuese que una familia creció gradualmente hasta convertirse en Estado y, al continuarse la autoridad paterna en el hijo mayor, todos los demás miembros que crecieron bajo dicha autoridad se sometieron a él tácitamente (situación a la que todos dieron su aquiescencia debido a que aquella autoridad fue ejercida con benevolencia y equidad hasta llegar a confirmarse en un establecido derecho de sucesión); ya fuese que varias familias, o los descendientes de varias familias, se unieron en sociedad porque la casualidad, o el hecho de vivir cerca unas de otras, o motivos de negocio, hizo que se juntaran unas con otras, la necesidad de un general cuyo liderazgo pudiera defenderlas en la guerra contra sus enemigos, y la gran confianza y sinceridad que imperaba en una época pobre y virtuosa como aquella, (como lo son casi todas las épocas en las que se han originado los gobiernos duraderos de este mundo) y que posibilitaban el que un hombre se entregara a otro, hicieron que los iniciadores de los Estados depositaran al principio el Poder en manos de una sola persona, sin más limitación ni cortapisa que las que la naturaleza misma de cada situación y los fines del gobierno requerían. Fuera el primero o el segundo de estos procedimientos el que originalmente vino a depositar el poder en manos de una sola persona, es seguro que, al principio, a nadie le fue concedido ese poder con otro fin que el de lograr el bien y la seguridad del pueblo; y fue también con ese mismo fin, con el que en la infancia de los Estados, los depositarios del poder hicieron uso de él. De no haberlo hecho así, las sociedades, todavía muy jóvenes entonces, no hubieran subsistido; sin aquellos padres solícitos, tiernos, y al cuidado del bien público, todos los gobiernos se habrían hundido por causa de las debilidades y fragilidades de su infancia, y tanto el príncipe como el pueblo habrían perecido pronto.

111. Pero aunque la edad dorada –antes de que la vana ambición y el *amor sceleratus habendi*, la malvada concupiscencia, hubiesen corrompido las almas de los hombres llevándolos a tener un concepto erróneo del poder y del honor– era una edad más virtuosa y, por consiguiente, producía mejores gobernantes y súbditos; y a pesar de que no había privilegios excesivos en la sede del mando que diesen lugar a la opresión del pueblo, ni disputas originadas en éste para aminorar o refrenar dichos privilegios en el poder del

magistrado (evitándose así toda confrontación entre los líderes y el pueblo en lo referente a los gobernantes o al gobierno), ocurrió que, en edades posteriores²⁹, cuando la ambición y el ansia de suntuosidad se afincaron en el poder y lo acrecentaron, sin atender la misión para la que había sido establecido, y, enardecidos por la adulación, los príncipes aprendieron a albergar intereses diferentes de los del pueblo, los hombres juzgaron necesario examinar más cuidadosamente los derechos originales del gobierno y encontrar modos de impedir los excesos y de prevenir los abusos de aquel poder que en un principio habían depositado en manos. de otro para lograr así el bien del pueblo, y que ahora era utilizado para hacer daño a ese mismo pueblo.

112. Vemos, así, cuán probable es que gentes que eran por naturaleza libres y que, por propio consentimiento, se habían sometido al gobierno de su padre, o, viniendo de familias diferentes, se habían unido para formar un gobierno, depositaran generalmente el poder en manos de un solo hombre y escogieran ser dirigidos por una sola persona, sin condiciones expresas que limitaran o regularan el poder de dicha persona, pensando que su seguridad estaba garantizada por la honestidad y prudencia de la persona en cuestión. Mas nunca soñaron que la monarquía fuera *jure divino*, cosa de la que jamás oímos hablar entre los hombres hasta que nos fue revelada por la teología de estos últimos tiempos; ni tampoco admitieron que el poder paternal tenía un derecho de dominio, o que era el fundamento de todo gobierno. Y baste con lo dicho para mostrar que, por lo que podemos averiguar a la luz de la historia, tenemos razones para concluir que todos los orígenes de gobierno en tiempos de paz se han basado en el consenso del pueblo. Y digo en tiempos de paz, porque en otro lugar tendré ocasión de hablar de la conquista, la cual estiman que es el origen de los gobiernos.

La otra objeción que se esgrime contra lo que yo he dicho sobre el origen de las sociedades políticas es ésta:

113. Que como todos los hombres nacen bajo algún gobierno, es imposible que ninguno esté jamás libre y disfrute de la opción de unirse con otros hombres para empezar un gobierno nuevo, ni para erigirlo legalmente.

Mas yo pregunto: si este argumento es válido, ¿cómo es que hay tantas monarquías legales en el mundo? Pues si alguien, basándose en esta suposición, puede mostrarme algún hombre, en cualquier época del mundo, que sea libre de dar comienzo a una monarquía legal, yo me comprometo a mostrarle diez hombres más con libertad para unirse entre sí y comenzar un nuevo gobierno bajo un régimen de tipo monárquico o de cualquier otro tipo. Lo cual es una demostración de que si alguien, nacido bajo el dominio de otra persona, puede ser tan libre como para mandar a otros en un imperio nuevo y distinto, también el que nace bajo el dominio de otro puede ser libre y convertirse en gobernante o en súbdito de un gobierno separado y distinto. Y así, haciendo uso de su propio argumento, o bien todos los hombres, nazcan como nazcan, son libres, o bien sólo hay en el mundo un príncipe legal y un gobierno legal. Y, en ese caso, lo único que tienen que hacer es indicarnos quién es ese príncipe; y no dudo que toda la humanidad, sin la menor dificultad, estará de acuerdo en prestarle obediencia.

114. Aunque lo dicho bastará para mostrar que esa objeción pone a quienes la formulan en una situación tan difícil como la que, según ellos, conlleva la postura de aquéllos contra quienes la objeción va dirigida, intentaré poner al descubierto aún más la debilidad de su argumento. “Todos los hombres”, dicen, “nacen bajo un gobierno; por consiguiente, no son libres de empezar otro nuevo. Todo el que nace es súbdito de su padre o de su príncipe, y, por lo tanto, se encuentra siempre bajo una obligación de sujeción y fidelidad”. Mas es evidente que la humanidad jamás reconoció ni tuvo en cuenta esa sujeción natural a la que estaban obligados por nacimiento y que los sometía a éste o a aquel hombre, sin que hubiesen dado su propio consentimiento de sujeción a esos hombres y a sus sucesores.

115. Pues lo cierto es que la historia ofrece ejemplos abundantísimos, tanto sagrados como profanos, de hombres que se apartaron de la jurisdicción en la que habían nacido, y se negaran a obedecerla; y también se apartaron de la familia o comunidad en la que se habían criado, estableciendo nuevos gobiernos en otros lugares. De ello surgió toda esa multitud de pequeños Estados en la época antigua, Estados que siguieron multiplicándose siempre que les fue posible, hasta que el Estado más fuerte o más afortunado se tragó al más débil; y, a su vez, los Estados grandes, rompiéndose en pedazos, se disolvieron en dominios mas pequeños. Todo esto testimonia en contra de la soberanía paternal, y prueba claramente que no fue el derecho del padre, comunicado después a sus herederos, lo que constituyó el origen de los gobiernos; pues, si ese presupuesto

²⁹ [Aquí inserta Locke una nueva nota, repetición literal de la cita de Hooker que se da en la nota 22.]

fuese cierto, hubiera sido imposible que surgiesen tantos reinos pequeños; si los hombres no hubiesen tenido la libertad de separarse de sus familias y de su gobierno, fuera éste el que fuera, y de establecer otros Estados y gobiernos diferentes según sus preferencias, sólo habría existido una sola monarquía universal.

116. Este separarse del gobierno en el que se nace, ha sido práctica común en el mundo, desde sus orígenes hasta el día de hoy. Y en el momento presente, el haber nacido en el seno de regímenes políticos de larga tradición, con leyes establecidas y con formas fijas de gobierno, no impide la libertad del género humano; pues los hombres son hoy tan libres como lo fueron los que nacieron en las selvas y, sin restricción alguna, corrían libremente por ellas. Así, aquéllos que quieren persuadirnos de que “al nacer bajo un gobierno estarnos naturalmente sujetos a él”, y de que ya no tenemos derecho a la libertad de la que disfrutábamos en el estado de naturaleza, no tienen mas razón en la que apoyarse—dejando ahora aparte la del poder paternal, la cual ya he refutado— que decir que nuestros padres progenitores renunciaron a su libertad natural, obligándose a ellos mismos y a su posteridad a una perpetua sujeción al gobierno al que ellos se sometieron. Es verdad que, cualesquiera que sean los compromisos o promesas que uno hace, lo ponen bajo la obligación de cumplirlas; mas no hay compromiso alguno que obligue a los hijos o descendientes de la persona que lo ha hecho; pues como el hijo, cuando alcanza la mayoría de edad, es tan libre como el padre, ningún acto del padre puede eliminar la libertad de su hijo, como tampoco la de ningún otro hombre. Ciertamente, el padre puede estar disfrutando de una tierra como súbdito de un Estado, bajo condiciones que, como miembro de la misma comunidad, su hijo habrá de respetar si quiere disfrutar de las posesiones que eran de su padre; pues como se trata de propiedades que son de éste, él puede disponer de ellas como guste.

117. Y esto es lo que, por lo común, ha dado lugar, a confusiones en lo referente al presente asunto; porque los Estados, al no permitir que ninguna parte de sus dominios sea desmembrada, ni disfrutada por nadie que no pertenezca a la comunidad, hacen que el hijo, en la gran mayoría de los casos, no pueda disfrutar de las posesiones del padre, a menos que lo haga bajo los mismos términos que obligaron a éste cuando devino miembro de la sociedad; de tal modo, que el hijo se pone de hecho bajo el gobierno establecido, igual que cualquier otro súbdito de ese Estado. Y así, “el consentimiento dado por hombres libres que nacen bajo un gobierno es lo único que los hace súbditos de ese gobierno”, sigue siendo un principio verdadero; lo que ocurre es que como ese consentimiento lo da cada individuo por separado (cuando le llega el turno de su mayoría de edad), y no lo dan todos juntos a una misma vez, la gente no repara en ello y piensa que ese consentimiento no ha tenido lugar, o que no es necesario; y concluye que ser súbdito es algo tan natural como ser hombre.

118. Mas está claro que los gobiernos mismos no lo entienden así; los gobiernos no reclaman un poder sobre el hijo, sólo porque tuvieron ese poder sobre el padre; y tampoco consideran a los hijos como súbditos, sólo porque los padres lo fueron. Si un súbdito de Inglaterra tiene un hijo de una mujer inglesa, y este hijo nace en Francia, ¿de qué país será súbdito ese hijo? No del Rey de Inglaterra, porque para disfrutar del privilegio de serlo, debe obtener un permiso; y tampoco lo es del Rey de Francia, pues, de serlo, ¿como podría su padre tener la libertad de sacar de allí a su hijo y de criarlo donde quiera? ¿Y quién sería juzgado como traidor o desertor por haber abandonado o guerreado contra el país en el que se limitó a nacer y en el que sus padres eran extranjeros? Es claro, pues, que tanto por lo que practican los gobiernos mismos, como por ley de recta razón, que “un hijo no nace súbdito de ningún país o gobierno”. El hijo está bajo la tutela de su padre hasta que alcanza la edad del discernimiento; a partir de entonces, es un hombre libre, con libertad de ponerse bajo el gobierno que le plazca, y de unirse al cuerpo político que quiera. Pues si el hijo de un inglés, nacido en Francia, tiene esa libertad de hacerse súbdito francés y puede que de hecho se haga, es evidente que la circunstancia de que su padre sea un súbdito de este reino no le pone atadura alguna; y tampoco el hijo está obligado por los pactos que hicieron sus antepasados. Siendo esto así, ¿no tendría este hijo, por la misma razón, la misma libertad, dondequiera que hubiese nacido? Porque el poder que el padre tiene naturalmente sobre sus hijos es siempre el mismo, independientemente de donde éstos hayan nacido; y los lazos que unen a las obligaciones naturales no reconocen fronteras de reinos ni de Estados.

119. Al ser todo hombre, como ya se ha mostrado, libre por naturaleza; y al no haber nada que lo haga súbdito de un poder terrenal, excepto su propio consentimiento, debemos considerar qué es lo que ha de entenderse como declaración suficiente de consentimiento, que haga que un hombre esté sujeto a las leyes de un gobierno cualquiera. Suele hacerse una distinción entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, que podemos aplicar al asunto que ahora nos ocupa. Nadie duda que el consentimiento expreso de un hombre

al entrar en una sociedad, lo hace miembro completo de esa sociedad y súbdito de ese gobierno. La dificultad está en averiguar qué es lo que debe ser tomado como consentimiento tácito, y hasta qué punto obliga; es decir, en qué medida debe ser considerado como tal un consentimiento y, con él, una sumisión a un gobierno, si el individuo no ha manifestado expresamente dicho consentimiento. A esto respondo diciendo e todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno, está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así, tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno.

120. Para entender esto mejor, convendrá considerar que todo hombre, cuando originalmente se incorpora a un Estado cualquiera, por el hecho de unirse a él, también une y somete a la comunidad las posesiones que tiene o que tendrá en el futuro, si pertenezcan ya a otro gobierno. Pues sería una contradicción palmaria el que una persona entrase en comunidad con otras para asegurar y regular la propiedad, y que al mismo tiempo supusiese que sus tierras (la propiedad de las cuales ha de estar regulada por la sociedad) estuviesen exentas de la jurisdicción de ese gobierno del que el propietario es súbdito. Por lo tanto, por el mero acto de unirse una persona –que antes era libre– a un Estado cualquiera, está vinculando sus posesiones a dicho Estado –posesiones que también eran antes libres–. Y así, ambas cosas –persona y posesión– devienen súbditos del gobierno y pasan a formar parte del dominio de ese Estado mientras continúe existiendo. Por lo tanto, quienquiera que mediante herencia, compra, permiso o cualquiera otro procedimiento disfruta de una parte de tierra anexionada a un Estado o situada bajo el gobierno del mismo, debe aceptar las condiciones que regulan dicha tierra, es decir, tiene que someterse al gobierno del Estado bajo cuya jurisdicción está, igual que cualquier otro súbdito del mismo.

121. Pero como el gobierno no tiene una jurisdicción directa sino sobre la tierra, y únicamente afecta al propietario (antes de que este se haya incorporado de hecho a la sociedad) en cuanto que dicho propietario reside en esa tierra y la disfruta, ocurre que la obligación bajo la que uno está, por causa de ese disfrute, de someterse al gobierno, empieza y termina con el disfrute mismo. De manera que cuando el propietario –el cual se ha limitado a dar un consentimiento tácito de sumisión al gobierno– se deshace de su propiedad mediante cesión, venta, u otro procedimiento, está ya en libertad de incorporarse al Estado que desee, y tiene también la libertad de acordar con otros hombres la iniciación de un nuevo Estado *in vacuis locis*, es decir, en cualquier parte del mundo que esté desocupada y no sea poseída por nadie. Mas aquél que, por virtud de un acuerdo formal y de una declaración expresa, ha dado ya su consentimiento para ser miembro de un Estado estará perpetua, indispensable e inalterablemente obligado a continuar siendo súbdito del mismo; y no podrá ya volver a vivir en la libertad propia del estado de naturaleza, a menos que el gobierno al que está sometido se disuelva por causa de alguna calamidad, o que él mismo cometa un acto público que lo separe de dicho gobierno y no le permita formar parte de él por más tiempo.

122. Pero someterse a las leyes de un país, vivir en él pacíficamente, y disfrutar de los privilegios y protecciones que esas leyes proporcionan, no hace de un hombre miembro de esa sociedad; ello es solamente una protección local y un homenaje que se debe a todas las personas que, no hallándose en un estado de guerra, entran en los territorios pertenecientes a un gobierno, cuyas leyes se extienden a cada región del mismo. Mas esto, como digo, no hace de un hombre miembro de una sociedad, un súbdito permanente de un Estado, como tampoco convertirla a un hombre en súbdito de otro el hecho de que, durante algún tiempo, se acogiera bajo su familia, si bien, mientras continuase acogiéndose a ella, estaría obligado a cumplir las leyes y a someterse al gobierno que allí encontrase. Vernos, así, que los extranjeros, por el hecho de vivir sus vidas bajo otro gobierno, y disfrutando de los privilegios y de la protección que éste les proporciona, no se convierten por eso en súbditos o miembros de ese Estado, si bien están obligados, siquiera en conciencia, a respetar las normas de la administración de dicho Estado, igual que los demás ciudadanos. En rigor, nada puede hacer de un hombre un súbdito, excepto una positiva declaración, y una promesa y acuerdo expresos. Esto es lo que pienso acerca del origen de las sociedades políticas y del consentimiento que hace a una persona miembro de un Estado.

CAPÍTULO 9

DE LOS FINES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Y DEL GOBIERNO

123. Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de “propiedad”.

124. Por consiguiente, el grande y, principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas:

Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares.

125. En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza; y como los hombres son parciales para consigo mismos, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás.

126. En tercer lugar, falta a menudo en el estado de naturaleza un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es justa, a fin de que se ejecute debidamente. Aquéllos que por injusticia cometen alguna ofensa, rara vez sucumbirán allí donde les es posible hacer que la justicia impere por la fuerza. Una resistencia así, hace que el castigo resulte peligroso, y aun destructivo, para quienes lo intentan.

127. Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante. Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre para castigar las transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquéllos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como el de los gobiernos de las sociedades mismas.

128. Porque en el estado de naturaleza (omitiendo ahora la libertad que se tiene para disfrutar de placeres inocentes), un hombre posee dos poderes:

El primero es el de hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que permite la ley de la naturaleza; por virtud de esa ley, él y el resto de la humanidad son una comunidad, constituyen una sociedad separada de las demás criaturas. Y si no fuera por la corrupción y maldad de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad, y no habría

necesidad de que los hombres se separasen de esta grande y natural comunidad para reunirse, mediante acuerdos declarados, en asociaciones pequeñas y apartadas las unas de las otras.

El otro poder que tiene el hombre en el estado de naturaleza es el poder de castigar los crímenes cometidos contra esa ley. A ambos poderes renuncia el hombre cuando se une a una privada, si pudiéramos llamarla así, o particular sociedad política, y se incorpora a un Estado separado del resto de la humanidad.

129. El primer poder, es decir, el de hacer lo que cree oportuno para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, es abandonado por el hombre para regirse por leyes hechas por la sociedad, en la medida en que la preservación de sí mismo del resto de esa sociedad lo requiera; y esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza.

130. En segundo lugar, el hombre renuncia por completo a su poder de castigar, y emplea su fuerza natural –la cual podía emplear antes en ejecución de la ley de naturaleza, tal y como él quisiera y con autoridad propia– para asistir el poder ejecutivo de la sociedad, según la ley de la misma lo requiera; pues al encontrarse ahora en un nuevo Estado, en el cual va a disfrutar de muchas comodidades derivadas del trabajo, de la asistencia y de la asociación de otros que laboran unidos en la misma comunidad, así como de la protección que va a recibir de toda la fuerza generada por dicha comunidad, ha de compartir con los otros algo de su propia libertad en la medida que le corresponda, contribuyendo por sí mismo al bien, a la prosperidad y a la seguridad de la sociedad, según ésta se lo pida; lo cual no es solamente necesario, sino también justo, pues los demás miembros de la sociedad hacen lo mismo.

131. Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil. Y así, quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del país; y si se trata de relaciones con el extranjero, debe impedir o castigar las injurias que vengan de afuera, y proteger a la comunidad contra incursiones e invasiones. Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo..

CAPÍTULO 18

DE LA TIRANÍA

199. Si la usurpación es el ejercicio de un poder al que otra persona tenía derecho, la tiranía es un poder que viola lo que es de derecho; y un poder así nadie puede tenerlo legalmente. Y consiste en hacer uso del poder que se tiene, mas no para el bien de quienes están bajo ese poder, sino para propia ventaja de quien lo ostenta. Así ocurre cuando el que le gobierna, por mucho derecho que tenga al cargo, no se guía por la ley, sino por su voluntad propia; y sus mandatos y acciones no están dirigidos a la conservación de las propiedades de su pueblo, sino a satisfacer su propia ambición, venganza, avaricia o cualquier otra pasión irregular.

200. Si alguno duda que esto, por venir de la mano de un simple y humilde súbdito, no es verdad o va contra la razón, espero que la autoridad de un rey lo haga aceptable. El Rey Jacobo I, en su discurso pronunciado ante el Parlamento en 1603, dice así:

Haciendo buenas leyes y constituciones, siempre antepondré el bien del pueblo y de todo el Estado, a mis fines particulares y privados; pues el bienestar del Estado constituirá siempre mi mayor satisfacción y felicidad en este mundo. Y aquí radica la diferencia que se ara a un rey legítimo de un tirano. Pues, en mi estimación, el grande y específico punto en el que difieren un rey legítimo y un tirano usurpador es éste: que mientras que el soberbio y ambicioso tirano piensa que su reino y su pueblo tienen como fin la satisfacción de sus propios deseos y apetitos irracionales, el rey honesto y justo piensa precisamente lo contrario, y estima que su función es procurar el bien de su pueblo y proteger su propiedad.

Y de nuevo, en su discurso dirigido al Parlamento en 1609, pronuncia estas palabras:.

Mediante un doble juramento, el rey se obliga a sí mismo a observar las leyes fundamentales de su reino: tácitamente, por el mero hecho de ser el rey, está ya obligado a proteger a su pueblo, así como las leyes de su reino; y expresamente, en virtud del juramento público que formula en la ceremonia de su coronación. Así, todo rey justo en un reino establecido, está obligado a respetar el pacto que ha hecho con su pueblo, observando las leyes que fueron hechas al instituir su gobierno con el consentimiento de dicho pueblo, y de acuerdo con el pacto que Dios hizo con Noé después del diluvio: *A partir de hoy, la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche no cesarán mientras la tierra permanezca*⁴⁸. Por lo tanto, un rey que gobierna en un reino establecido, deja de ser rey y degenera en tirano cuando su mando no se rige por las leyes.

Y un poco más abajo:

Por consiguiente, todos los reyes que no son tiranos o perjuros, se alegrarán de estar sujetos a los límites que les imponen sus leyes; y quienes les persuaden de lo contrario son víboras venenosas para ellos y para el Estado.

Así, el rey prudente que ha entendido bien lo que significan las cosas, se da cuenta de que la diferencia entre un rey y un tirano radica exclusivamente en esto: en que el uno hace que las leyes limiten su poder y que el bien del pueblo sea la finalidad de su gobierno, y el otro hace que todo tenga que someterse a su propia voluntad y apetito.

201. Es equivocado pensar que este error es sólo achacable a las monarquías; otras formas de gobierno pueden caer también en esa falta. Pues siempre que el poder que se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la reservación de sus propiedades, es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien lo ostenta, se convierte en tiranía, tanto si está en manos de un solo hombre, como si está en las de muchos. Y así, leemos en la historia casos como los de los treinta tiranos de Atenas, o como el único tirano de Siracusa, o como el del dominio intolerable ejercido en Roma por los *decemviri*, que no son otra cosa sino ejemplos de tiranía⁴⁹.

⁴⁸ [Génesis viii. 22.]

⁴⁹ [La oligarquía de los Treinta Tiranos (404-403 a. de C.) fue creada en la antigua Atenas por Lisandro, bajo los auspicios de Esparta. Critias fue uno de sus miembros más prominentes.]

202. Allí donde termina la ley, empieza la tiranía, si la ley es transgredida para daño de alguien. Y cualquiera que, en una posición de autoridad, excede el poder que le ha dado la ley y hace uso de la fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos cosas que la ley no permita, cesa en ese momento de ser un magistrado, y, al estar actuando sin autoridad, puede hacérsele frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro. Esto es reconocido cuando se trata de magistrados subalternos. Quien tiene autoridad para apoderarse en la calle de mi persona, puede ser resistido, igual que se resiste a un ladrón, si pretende entrar en mi casa para efectuar el arresto a domicilio; y podré yo resistirle, aunque él traiga una orden de detención que le autoriza legalmente a arrestarme fuera de mi casa. Y si esto es así con los magistrados subalternos, ¿por qué no puede ser también aplicable a los superiores? Mucho me alegraría que alguien me lo dijese. ¿Es razonable que el hermano mayor, por el hecho de haber heredado la parte más grande de los bienes paternos, tenga el derecho de apropiarse también lo que le corresponde al hermano menor? ¿Es razonable que un hombre rico que poseyera toda una finca tuviese por ello el derecho de apoderarse de la casita y del pequeño jardín de su pobre vecino en cuanto le diera la gana? El hecho de tener legalmente gran poder y grandes riquezas en medida mucho mayor que los poseídos por la inmensa mayoría de los hijos de Adán, no es en modo alguno una excusa ni, mucho menos, una razón para ejercer la rapiña y la opresión, sino un agravante que se añade al delito de dañar a otro sin autoridad. Pues exceder los límites de la autoridad que uno tiene, es algo a lo que no tiene derecho ni el gran ministro ni el pequeño funcionario; y no puede justificarse ni en un rey ni en un alguacil. Y será tanto más grave cuanto mayor confianza se haya depositado en él; pues al habérsele dado más responsabilidad que al resto de sus hermanos, se le supone, debido a las ventajas de su educación, a su cargo, y al hecho de estar rodeado de consejeros, más capaz para saber lo que está bien y lo que está mal.

203. ¿Podrán, pues, los súbditos oponerse a los mandatos de un príncipe? ¿Se le podrá ofrecer resistencia siempre que un súbdito se considere ofendido y crea que se le ha tratado injustamente? Hacerlo así desquiciaría y echaría abajo toda convivencia política; y en lugar de gobierno y orden, solo habría anarquía y confusión.

204. A esto respondo diciendo que sólo puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso, hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre. Y de este modo, no habrá peligro de que se siga la confusión de la que tan frecuentemente se habla. Y ello, por las siguientes razones:

205. En primer lugar, hay algunos países en los que, por ley, la persona del príncipe es sagrada; y así, independientemente de lo que él ordene o haga, su persona estará libre de toda cuestión o violencia, y no será susceptible de que se emplee la fuerza contra él ni de que sea sometido a censura o condena judicial. Con todo, puede haber oposición contra los actos ilegales de algún oficial subordinado o comisionado por el príncipe, a menos que éste quiera ponerse a sí mismo en un estado de guerra con su pueblo, disolver el gobierno y dejar a sus súbditos el único recurso de defenderse a sí mismos, derecho que corresponde a todo hombre en su estado natural. Pues, en casos así, ¿quién podrá predecir cómo acabarán las cosas? Un reino vecino al nuestro ha dado al mundo un ejemplo peculiar de esto que digo⁵⁰. En todos los demás casos, la condición sagrada de la persona la exime de todos los inconvenientes que de ello podrían derivarse, y está a resguardo de cualquier daño y violencia, mientras que el gobierno se mantiene⁵¹. No puede haber constitución más sabia que ésta; pues el daño que pudiera causar personalmente el monarca sería, además de improbable, de poco alcance, ya que su sola fuerza personal no sería capaz de subvertir las leyes ni de oponerse al cuerpo del pueblo. Y si algún príncipe tuviera debilidad o maldad suficientes como para querer hacerlo, las inconveniencias y las malas acciones que pueden acaecer cuando un príncipe testarudo accede al trono, son compensadas de sobra en otros muchos casos, por la paz pública y la seguridad del gobierno

Locke hace aquí referencia a un solo tirano de Siracusa, pero hubo varios en la historia antigua de la ciudad. Dionisio el Viejo, que tomó el poder en el año 406 a. de C., fue quizá el más señalado de todos.

Los *decemviri* (decemviros) alcanzaron el poder en el año 451 a. de C. tras un período de luchas entre patricios y plebeyos en la antigua Roma. Aunque de hecho promulgaron un código legal –las famosas Leyes de las Doce Tablas– su régimen de gobierno fue dictatorial y opresivo.]

⁵⁰ [Alusión al régimen monárquico de Luis XIV de Francia (1643-1715), cuyo poder absoluto estuvo basado en la doctrina del derecho divino de los reyes.]

⁵¹ [Frente al absolutismo de inspiración hobbesiana, está aquí Locke defendiendo las ventajas de toda monarquía constitucional: “El gobierno se mantiene”, y la persona del soberano queda prudentemente confinada a lo que es su propia dignidad, al haber quedado las directas labores de gobierno a cargo de los representantes del pueblo.]

cuando éste reside en la persona del más alto magistrado, que queda de este modo fuera de peligro. Pues el cuerpo político queda mejor protegido si se deja que algunos hombres privados sean los que tengan que exponerse, al ser esto más aconsejable que el cabeza del Estado sea fácilmente vulnerable, y por motivos de poco momento.

206. En segundo lugar, este privilegio, como pertenece exclusivamente a la persona del rey, no impide que aquéllos que, alegando estar comisionados por él para hacer algo que la ley no autoriza y que ellos quieren imponer mediante el uso de una fuerza injusta, sean desobedecidos y se les ofrezca oposición y resistencia. Tal sería, por poner un ejemplo claro, el caso de quien, aun teniendo órdenes escritas del rey para arrestar a un hombre, lo cual constituiría una verdadera comisión real, no podría, sin embargo, entrar por la fuerza en la casa de dicho hombre para efectuar el arresto, ni ejecutar ese mandato del rey en ciertos días o en determinados lugares, aunque en la comisión que se le ha entregado no se indiquen esas excepciones. Pues hay limitaciones que vienen impuestas por la ley; y aunque alguien esté comisionado por el rey, no puede ser excusado de ajustarse a ellas. Y esto es así porque, como la autoridad que el rey tiene le ha sido dada por la ley, no podrá el rey dar a nadie el poder de actuar contra la ley misma, ni justificar, por virtud de su comisión, a quien actúa de ese modo. La comisión o mandato de cualquier magistrado allí donde no tiene autoridad, es tan nula e insignificante como la de cualquier individuo privado. La única diferencia estriba en que el magistrado tiene alguna autoridad para determinadas cosas y con determinados fines mientras que el individuo particular no tiene ninguna en absoluto. Y lo que da derecho a actuar no es el haber recibido un mandato, sino la autoridad de quien lo manda, no habiendo autoridad alguna cuando ésta va contra las leyes. Mas a pesar de esta resistencia, la persona y la autoridad del rey siguen aseguradas, y de este modo no hay peligro . para el gobernante o para el gobierno.

207. En tercer lugar, aun suponiendo un, gobierno en el que la persona del magistrado supremo no es tenida como algo sagrado, esta doctrina en favor de la legalidad de oponer resistencia a todo ejercicio ilegal de su poder no pondrá en peligro al príncipe ni confundirá al gobierno en toda ocasión, incluso en la más trivial. Pues siempre que la parte injuriada pueda ser vindicada y sus daños sean indemnizados mediante apelación a la ley, no habrá motivo para recurrir a la fuerza, la cual sólo podrá ser empleada cuando a un hombre se le impida recurrir a la ley. Pues el uso de la fuerza sólo está justificado cuando a un hombre no se le permite buscar remedio mediante recurso legal; y el que sin más hace uso de la fuerza, se pone a sí mismo en estado de guerra y hace que sea legal toda resistencia que se le oponga. Un individuo, con una espada en la mano, me asalta en el camino y me pide la bolsa, aunque quizá no lleve yo encima ni doce peniques; a este hombre yo puedo matarlo legalmente. A otro hombre yo le entrego cien libras para que me las sostenga mientras me apeo del caballo; y cuando he echado pie a tierra, rehusa devolvérmelas y saca la espada si yo trato de recuperarlas por la fuerza. El daño que este hombre me ha hecho es cien, quizá mil veces mayor que el que el anterior quería hacerme, y al que maté antes de que el daño llegara a consumarse. Y, sin embargo, yo pude matar legalmente al primero, y al otro no puedo legalmente hacerle ningún daño. La razón de esto es clara: porque cuando el primero, haciendo uso de la fuerza, me amenazó con quitarme la vida, yo no tuve tiempo para recurrir a la ley buscando protección; y de haber perdido yo la vida, hubiera sido ya demasiado tarde para formular apelación alguna. La ley no hubiera podido resucitar mi cadáver; la pérdida hubiera sido irreparable. Así, para impedir esto, la ley de naturaleza me dió el derecho de destruir a quien se había puesto en un estado de guerra contra mí y me amenazaba con destruirme. Pero en el segundo caso, al no estar mi vida en peligro, pude haber recurrido a la ley buscando reparación por mis 100 libras de esta manera.

208. En cuarto lugar, y si los actos ilegales hechos por el magistrado no son sometidos a cuestión (por causa del poder que el magistrado tiene), y el remedio que la ley procura es obstruído por ese mismo poder, el derecho de resistirse a admitir dichos actos, incluso cuando éstos sean claramente actos de tiranía, no supondrá una repentina ni una paulatina perturbación en el gobierno; pues si sólo llega a afectar algunos casos de individuos particulares, aunque éstos tienen el derecho de defenderse a sí mismos y de recuperar por la fuerza lo que por la fuerza les fue ilegalmente arrebatado, ese derecho suyo de actuar así no será fácil que los lleve a buscar una confrontación en la que perecerían con toda seguridad. Sería, pues, imposible e unos pocos individuos particulares que han padecido opresión llegaran a conmover los cimientos del gobierno; porque, al no afectar su caso a la gran mayoría del pueblo, éste no se consideraría afectado: un loco furioso o un testarudo descontento no pueden echar abajo un Estado bien establecido, ya que el pueblo está poco predispuesto a seguirlos.

209. Pero, tanto si al o de estos actos ilegales llega a afectar a la mayoría el pueblo, como si la maldad y la opresión sólo han llegado a indignar a unos pocos, en casos así los precedentes y las consecuencias parecen amenazar a todos; y todos están persuadidos, en lo íntimo de sus conciencias, de que sus leyes, y, con ellas, sus bienes, sus libertades y sus vidas, están en peligro; y quizá también su religión. Y no puedo imaginar cómo podría impedirse que ofrecieran resistencia si una fuerza ilegal así fuese ejercida sobre ellos. Confieso que es éste un inconveniente que puede presentársele a cualquier gobierno cuando los gobernantes han hecho que de una manera general el pueblo sospeche de ellos. El estado más peligroso en el que pueden llegar a ponerse sería precisamente éste; y no merecerían que se tuviese compasión de ellos, porque podrían haberlo evitado muy fácilmente. Pues es imposible que si un gobernante desea verdaderamente el bien de su pueblo, su preservación y la de sus leyes, no haga que el pueblo lo vea y lo sienta, como imposible es que un padre de familia no haga ver a sus hijos que él los ama y que se cuida de ellos.

210. Pero si todo el mundo advierte que se promete una cosa y que se hace otra, que se utilizan artimañas para eludir la ley, y que la prerrogativa –que es un poder arbitrario que se ha dejado en manos del príncipe para ciertas cosas y que está dirigido a procurar el bien, y no mal, del pueblo– es empleada con fines contrarios para los que fue concedida; si el pueblo se da cuenta de que los ministros y magistrados subordinados nombrados para esos cargos cooperan en la consecución de esos malos fines, y que son favorecidos o postergados en la medida en que los promuevan o se opongan a ellos; si el pueblo ve que el poder arbitrario se manifiesta en varios casos, y que bajo cuerda se favorece a la religión que da más aliento a esas arbitrariedades aunque públicamente se la condene, y que da el máximo apoyo a los miembros activos de dicha religión o, cuando ello no es posible, se les mira con buenos ojos; si ve el pueblo que una larga cadena de acciones muestra que las recomendaciones del gobierno tienen esa tendencia, ¿cómo podrá hombre alguno engañarse a sí mismo y no reconocer el cariz que las cosas están tomando? ¿Cómo podría hombre alguno evitar buscar algún modo de salvarse? ¿Cómo podría evitar dejar de creer que el capitán de un barco está llevándolo a él y a los demás pasajeros a Argel, cuando lo ve manteniendo la rueda del timón en ese rumbo, aunque los vientos contrarios, las vías de agua, y la falta de tripulación y de provisiones suficientes lo obliguen de cuando en cuando a variar el curso del navío, sólo para volver a retomar el rumbo anterior tan pronto como los vientos, las condiciones atmosféricas y otras circunstancias le permiten hacerlo?

CAPÍTULO 19

DE LA DISOLUCIÓN DEL GOBIERNO

211. Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno. Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política, es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo, constituyendo de este modo un Estado claramente definido. La manera más común, y casi la única, en que esta unión se disuelve, es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad; pues en un caso así, al no ser éstos capaces de mantenerse a sí mismos como cuerpo único e independiente, la unión que antes juntaba ese cuerpo y le daba cohesión cesa necesariamente. Y como consecuencia, cada miembro regresa al estado en que se hallaba antes, con libertad para valerse por sí mismo y procurar su seguridad, como mejor le parezca, en otra sociedad diferente. Siempre que una sociedad es disuelta, es seguro que el gobierno de dicha sociedad no puede permanecer. Por esa razón y las espadas de los conquistadores suelen cortar los gobiernos en su misma raíz, deshaciendo las sociedades en pedazos, y privando a la multitud vencida y dispersa de la protección que el hecho de depender de esa sociedad la había defendido contra la violencia. El mundo está suficientemente instruido y ha progresado ya mucho; y no hace falta que se le diga nada más en lo que respecta a este modo de disolver gobiernos. No hace falta tampoco mucha argumentación para probar que allí donde una sociedad ha sido disuelta, el gobierno no puede permanecer; ello sería tan imposible como el que la estructura de una casa permaneciese en pie cuando los materiales de que está hecha han volado por los aires como consecuencia de un tornado, o se han apilado en un montón de escombros como resultado de un terremoto.

212. Además de esta causa externa que hace que los gobiernos se disuelvan, hay también causas internas.

La primera, cuando el poder legislativo se descompone. La sociedad civil es un estado de paz entre aquéllos que de ella forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo; y es por virtud de esto por lo que los miembros de una comunidad están unidos y constituyen un coherente cuerpo vivo. Esta es el alma que da forma, vida y unidad al Estado; de esto derivan sus miembros su influencia mutua, su simpatía y conexión. Por lo tanto, cuando el poder legislativo se rompe o disuelve, la disolución y la muerte se siguen de ello. Pues la esencia y unión de la sociedad consiste en tener una sola voluntad; y el poder legislativo, una vez que ha sido establecido por la mayoría, es el que declara y, por así decirlo, mantiene esa voluntad. La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad; y mediante este acto, se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que mandan las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo. Sin esto, ningún hombre ni grupo de hombres pueden hacer leyes que obliguen a los demás. Cuando alguien a quien el pueblo no ha designado para ello asume la función de hacer leyes, las estará haciendo sin autoridad; y, por consiguiente, el pueblo no estará obligado a obedecerlas. De este modo, los súbditos vuelven a estar sin sujeción y pueden constituir un nuevo poder legislativo que sea de su gusto, disfrutando de absoluta libertad para resistir la fuerza de quienes, sin autoridad, quieran imponerles alguna cosa. Cada uno puede actuar según su propia voluntad cuando aquéllos que tenían, por encargo de la sociedad, la misión de declarar cuál era la voluntad pública son excluidos, y otros que no tienen autoridad ni delegación alguna usurpan su puesto.

213. A esto suelen dar lugar quienes dentro de la comunidad hacen mal uso del poder que tienen. Mas es difícil tratar de esto acertadamente, y averiguar quiénes son los responsables, sin saber primero bajo qué forma de gobierno sucede. Supongamos, pues, que el poder legislativo reside en una concurrencia de tres personas:

- 1) Una persona individual, con carácter hereditario, que tiene permanentemente el supremo poder ejecutivo y, con él, el de convocar y disolver periódicamente a las otras dos personas.
- 2) Una asamblea de la nobleza hereditaria.
- 3) Una asamblea de representantes elegidos *pro tempore* por el pueblo.

Supuesta esta forma de gobierno, resulta evidente:

214. Primero: Que cuando esa persona individual, o príncipe, impone su propia voluntad arbitrariamente en vez de ajustarse a las leyes –las cuales vienen a ser la voluntad de la sociedad, según es

declarada por el poder legislativo—, entonces estará cambiando el poder legislativo; pues será esa voluntad arbitraria la que de hecho impondrá sus normas y leyes, exigiendo que sean obedecidas. Cuando se establecen y se ponen en vigor otras leyes diferentes de las que han sido aprobadas por la sociedad, está claro que el poder legislativo ha sufrido un cambio. Y quien introduce esas nuevas leyes, al no estar autorizado para ello por un previo nombramiento de la sociedad, está subvirtiendo las leyes anteriores, y está también desobedeciendo y echando abajo el poder mediante el que fueron hechas; y así, está de hecho erigiendo un nuevo poder legislativo.

215. Segundo: Cuando el príncipe impide que la legislatura se reúna a su tiempo debido, o que actúe libremente de acuerdo con los fines para los que ha sido constituida, el poder legislativo es alterado. Pues no es, no, un cierto número de hombres, ni las reuniones de los mismos lo que constituye una legislatura, si ésta no tiene también la libertad de debatir sin coacción las medidas que han de tomarse para el bien de la sociedad. Cuando esas libertades le son quitadas o alteradas hasta el punto de privar a la sociedad del ejercicio de su poder, el poder legislativo queda, en verdad, descompuesto. No son los nombres lo que constituye los gobiernos, sino el uso y el ejercicio de esos poderes que les fueron asignados y que deben acompañarlos; de manera que quien quita a la legislatura la libertad, o impide que celebre sus sesiones, está, efectivamente, eliminando el poder legislativo y poniendo fin al gobierno.

216. Tercero: Cuando, por el poder arbitrario del príncipe, los electores o los sistemas de elección son alterados sin el consentimiento del pueblo y en contra de los intereses comunes de éste, también el poder legislativo está sufriendo una alteración. Pues si los electores son otros diferentes de los que la sociedad ha autorizado para realizar la elección, o conducen ésta de un modo diferente del que la sociedad ha prescrito, quienes resultan tan elegidos no constituyen la legislatura nombrada por el pueblo.

217. Cuarto: Asimismo, el entregar al pueblo a la sujeción de un poder extranjero, ya sea esta entrega llevada a cabo por el príncipe o por la legislatura, implica, ciertamente, una alteración del poder legislativo y, con ello, una disolución del gobierno. Pues el fin que perseguía el pueblo al entrar en sociedad era el de conservarse como un entero, libre e independiente cuerpo social, y el de ser gobernado por sus propias leyes; y esto se pierde siempre que el pueblo es entregado al poder de otro.

218. Por qué, según una constitución como la que hemos supuesto, la disolución del gobierno ha de imputársele al príncipe en casos así, es cosa que resulta evidente. Porque como él es el que tiene la fuerza, el tesoro y la capacidad de emplear a los funcionarios del Estado; y como él se persuade frecuentemente a sí mismo, o deja persuadirse por sus aduladores, de que en su condición de magistrado supremo nadie puede controlarlo, él y sólo él está en situación de introducir esas alteraciones, bajo pretexto de estar actuando con autoridad legítima; y, en virtud del poder que tiene, puede aterrorizar o eliminar a quienes se le opongan, tildándolos de facciosos, sediciosos y enemigos del gobierno. Ni miembro alguno de la legislatura, ni del pueblo, tiene la capacidad de alterar el poder legislativo, a menos que lo intente mediante una abierta y visible rebelión que a nadie podrá pasarle inadvertida y que, cuando triunfa, produce efectos que en muy poco difieren de los de una conquista extranjera. Además, al tener el príncipe en esa forma de gobierno el poder de disolver las otras partes del cuerpo legislativo y de convertir a los legisladores en simples personas privadas, éstos no pueden nunca alterar el poder legislativo oponiéndose al príncipe, o sin disfrutar de su aprobación; el consentimiento de éste les es necesario para sancionar cualquiera de sus decretos. Sin embargo, en la medida en que otras partes del cuerpo legislativo puedan contribuir a atentar contra el gobierno, y promoviéndolos directamente, o simplemente tolerándolos, no tratan de impedir esos designios como es su obligación, serán culpables y estarán participando en el que, ciertamente, es el mayor crimen contra el prójimo del que puede culpársele a un hombre.

219. Hay una manera más en la que un gobierno de este tipo puede disolverse, y es cuando el que tiene el supremo poder ejecutivo descuida abandona ese cargo, de tal modo que las leyes que ya han sido hechas dejan de ponerse en ejecución. Esto resulta en una palmaria y total anarquía que equivale a una completa disolución del gobierno. Porque las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político. Cuando esa ejecución cesa por completo, el gobierno, como es obvio, también desaparece, y el pueblo degenera en una multitud confusa, sin orden ni conexión. Allí donde no hay administración de justicia para asegurar los derechos de los hombres, y donde tampoco queda un poder dentro de la comunidad para dirigir la fuerza de ésta y abastecer las necesidades del público, tampoco hay,

ciertamente, gobierno alguno. Allí donde las leyes no se pueden ejecutar, es lo mismo que si no hubiera leyes; y un gobierno sin leyes es, supongo yo, un misterio en política, inconcebible para la capacidad humana e inconsistente con la humana sociedad.

220. En estos casos, y en otros parecidos, en los que el gobierno queda disuelto, el pueblo es dejado en libertad para valerse por sí mismo y para erigir un nuevo poder legislativo diferente del otro, ya sea por un cambio de personas, o de sistema, o de ambas cosas, según al pueblo le parezca mejor para su propia seguridad y su propio bien. Porque la sociedad nunca puede, por culpa de otro, perder su nativo y original derecho de preservarse a sí misma, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo y una justa e imparcial ejecución de las leyes por él dictadas. Mas la condición de la humanidad no es tan miserable como para no ser capaz de buscar este remedio antes de que sea demasiado tarde para encontrarlo. Decirle al pueblo que puede protegerse mediante la erección de un nuevo poder legislativo cuando por causa de la opresión del engaño o el haber sido entregado a un poder extranjero ese pueblo ha perdido el que tenía, es estarle diciendo que puede esperar remedio cuando en realidad es ya demasiado tarde y el mal no tiene cura. Sería como decirles que primero sean esclavos, y que después se ocupen en procurar su libertad; y que una vez que tengan ya las cadenas encima, actúen como hombres libres. Pero esto no puede ser; y más que un buen consejo para remediar su situación, sería una burla. Los hombres no pueden estar jamás seguros de impedir la tiranía, si no tienen medios de evitarla antes de estar completamente sometidos a ella. Por lo tanto, no sólo es que tengan un derecho a salir de un régimen tirano, sino que también lo tienen para prevenirlo.

221. Hay, por tanto, en segundo lugar, otra manera en que los gobiernos pueden disolverse, y ella es cuando el poder legislativo, o el príncipe, actúan contrariamente a la misión que se les ha confiado.

Primero, el poder legislativo actúa en contra de esa misión que se le ha encomendado, cuando trata de invadir la propiedad del súbdito y de hacerse a sí mismo, o a cualquier otro grupo de la comunidad, amo y señor de las vidas, libertades y fortunas del pueblo.

222. La razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad. Y el fin que se proponen al elegir y autorizar a los miembros de la legislatura es que se hagan leyes y normas que sean como salvaguardas y barreras que protejan las propiedades de todos los miembros de la sociedad, para así limitar el poder y moderar el dominio que cada miembro o parte de esa sociedad pueda tener sobre los demás. Nunca podría suponerse que lo que la sociedad quiere es que la legislatura tenga el poder de destruir lo que cada miembro quiso asegurar al entrar en sociedad; eso sería contrario a la razón por la que el pueblo se sometió a los legisladores que él mismo estableció. Siempre que los legisladores tratan de arrebatar y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia, y libre para acogerse al único refugio que Dios ha procurado a todos los hombres frente a la fuerza y la violencia. Por lo tanto, siempre que el poder legislativo viole esta ley fundamental de la sociedad, y ya sea por ambición, por miedo, por insensatez o por corrupción, trate de acumular excesivo poder o de depositarlo en manos de cualquier otro, es decir, un poder sobre las vidas, las libertades y los bienes del pueblo, estará traicionando su misión; y, por ello mismo, estará trocando el poder que el pueblo puso en sus manos, por otro con fines distintos. Y al hacer esto, estará devolviendo al pueblo el poder que éste le dio, y el pueblo tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad. Lo que he dicho aquí refiriéndome al poder legislativo en general, es también verdad aplica o al ejecutivo supremo, el cual, al habersele encomendado una doble misión –la de tener parte, tanto en la legislatura como en la suprema ejecución de la ley– actúa en contra de ambas cuando decide establecer como ley de la sociedad su propia voluntad arbitraria. También actúa en contra de lo que se le ha encomendado cuando emplea la fuerza, el tesoro y los servicios de la sociedad para corromper a los representantes de ésta y ganárselos para sus propios fines; o cuando abiertamente coacciona a los electores y los obliga a que elijan a quienes, mediante ofrecimientos, amenazas, promesas, y demás, ya ha convencido para que colaboren con sus planes personales, consiguiendo de ellos que prometan de antemano a favor de qué van a votar, y qué medidas van a tomar. Este controlar a los candidatos y a los electores; este amañar los sistemas de elección, ¿qué son sino un tajar las raíces mismas del gobierno, envenenando así la fuente de la seguridad pública? Porque el pueblo, al haberse reservado el derecho de elegir a sus representantes para proteger de este modo sus propiedades, no podría hacerlo hecho con otro fin que el que éstos fuesen siempre elegidos libremente, y, una vez elegidos, que libremente actuaran y aconsejaran según lo que, tras cuidadoso

examen y maduro debate, se juzgase necesario para el Estado. Mas quienes dan sus votos antes de oír lo que se dice en el debate y de sopesar las razones que allí se han esgrimido, no pueden hacer esto. Formar una asamblea con hombres así, e intentar hacer pasar a estos esbirros por auténticos representantes del pueblo y por legisladores de la sociedad, es ciertamente el mayor engaño y el mayor síntoma de querer subvertir al gobierno que puedan imaginarse. Y si a esto se añaden recompensas y castigos dirigidos claramente a la consecución de tal fin, y se hace uso de todas las artimañas pseudo-legales para eliminar y destruir a todos los que son un obstáculo para la realización de tales fines y no se avienen a traicionar las libertades de su país, no habrá ya duda acerca de lo que está pasando. Qué clase de poder habrían de tener en la sociedad aquéllos que lo han empleado con un fin contrario al que se les encomendó cuando el gobierno fue instituido, es fácil de determinar; y nadie podrá dejar de darse cuenta de que quien una vez ha intentado una cosa así, no puede ser ya merecedor de confianza alguna.

223. Quizá podría responderse a esto diciendo que, como el pueblo es ignorante y está siempre descontento, sería exponerse a una catástrofe segura el basar los fundamentos del gobierno en la inconstante opinión y talante indeciso del pueblo; y que ningún gobierno podrá subsistir por mucho tiempo si al pueblo se le permite establecer un nuevo poder legislativo siempre que se sienta ofendido por el viejo. A esto respondo: muy al contrario. El pueblo no está tan predispuesto a salir de sus viejas formas de gobierno como algunos quieren sugerir. Es muy difícil convencerlo de que tiene que corregir los errores declarados que tienen lugar dentro del régimen al que está acostumbrado. Y si hay defectos que aquejan a dicho régimen desde un principio, o que con el tiempo y la corrupción se han ido introduciendo en él, cuesta mucho trabajo hacer que el pueblo los corrija, aunque el mundo entero vea que hay una oportunidad para ello. Esta lentitud y aversión que el pueblo muestra a la hora de abandonar viejas constituciones, se ha visto, en éstos y en otros tiempos, en las muchas revoluciones que hemos presenciado en este país; y ha seguido sujetándonos, o, tras algunos infructuosos intervalos, ha vuelto a sujetarnos a nuestro viejo orden legislativo de rey, lores y comunes; y aunque algunas provocaciones han hecho que la corona fuese quitada de las cabezas de ciertos príncipes, dichas provocaciones nunca llevaron al pueblo al extremo de entregar esa corona a otra dinastía.

224. Mas podrá argüirse que esta hipótesis siembra el fermento de frecuentes rebeliones. A lo cual respondo:

Primero, que no lo hace en mayor medida que cualquier otra hipótesis. Porque cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa. Un pueblo que es maltratado y cuyos derechos no son respetados, estará siempre listo para, en cualquier ocasión, sacudirse de encima la carga que pesa sobre él. Deseará y buscará esa oportunidad que no suele tardar mucho en presentarse cuando se trata de asuntos humanos, siempre sujetos a cambios, debilidades y accidentes. Tiene que haber vivido muy poco quien durante su estancia en el mundo no haya visto en su tiempo ejemplos de esto; y tiene que haber leído muy poco quien no pueda mostrar ejemplos de esto mismo, acaecidos en todos los gobiernos del mundo.

225. En segundo lugar, respondo que revoluciones así no suceden por causa de pequeños errores de administración en los asuntos públicos. Incluso grandes errores por parte de los gobernantes, muchas leyes equivocadas e inconvenientes, y todas las faltas posibles que van anejas a la fragilidad humana, serán toleradas por el pueblo sin que éste se amotine y sin que de sus labios salga un murmullo de desaprobación. Pero si una larga serie de abusos, prevaricaciones y artimañas que tienden siempre hacia lo mismo hacen que el pueblo repare en que se está conspirando contra él, y las gentes no pueden darse cuenta de bajo quién están y adónde se las lleva, no es extraño que el pueblo se levante y trate de poner el gobierno en manos de quienes puedan garantizarle los fines para los que todo gobierno fue en un principio establecido, y sin los cuales los rancios títulos y las sofisticadas formalidades vienen a resultar en algo mucho peor que el estado de naturaleza o de pura anarquía; pues los inconvenientes son casi o igual de grandes, y el remedio está mucho más lejano y es más difícil de lograr.

226. En tercer lugar, respondo que esta doctrina que da al pueblo el poder de procurar su propia seguridad mediante el establecimiento de un nuevo cuerpo legislativo cuando sus previos legisladores han actuado en contra de la misión que se les encomendó y han invadido las propiedades de los súbditos, es la mejor defensa contra la rebelión, y el medio más probable de evitarla. Pues la rebelión es una oposición, no a las personas, sino a la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno; y aquéllos (quienesquiera que sean) que por la fuerza quieren justificar la violación de dichas leyes, son los que propiamente pueden

ser considerados rebeldes; pues una vez que los hombres, al entrar en sociedad y al regirse por un gobierno civil, han excluído la fuerza y han introducido leyes para la preservación de su propiedad, de la paz y de su unidad mutua, quienes de nuevo usen la fuerza para echar abajo esas leyes serán los que de hecho estén rebelándose, del latín *rebellare*,⁵² es decir, los que estén trayendo de nuevo el estado de guerra; y éstos serán los rebeldes, propiamente hablando. Y como los que están en el poder son los más propensos a sentir tentaciones de utilizar la fuerza que tienen en sus manos y la adulación de quienes los rodean para hacer eso bajo pretexto de estar dotados de autoridad, la manera más apropiada para evitar este mal es mostrar a quienes tienen mayor tentación de cometerlo los peligros y la injusticia que ello traería consigo.

227. En ambos de los casos arriba mencionados, es decir, cuando el cuerpo legislativo se altera, o los legisladores actúan contrariamente al fin para el que fueron constituidos, quienes resulten culpables serán culpables de rebelión; pues sí alguien elimina por la fuerza el establecido cuerpo legislativo de una sociedad y las leyes que éste ha hecho de acuerdo con la misión que se le ha encomendado, está de hecho eliminando el arbitraje en el que cada miembro de esa sociedad había consentido para lograr una pacífica resolución de todas las controversias, y para impedir que tuviese lugar entre ellos un estado de guerra. Quienes eliminan o alteran el poder legislativo están eliminando ese poder decisorio que nadie puede tener sin el nombramiento y el consentimiento del pueblo; y al hacer eso, están destruyendo la autoridad que el pueblo, el cual tiene la capacidad exclusiva para ello, estableció; y están introduciendo un estado de guerra en el que la fuerza es ejercida sin autoridad. Y así, al deshacerse del cuerpo legislativo establecido por la sociedad, a cuyas decisiones el pueblo había dado su aquiescencia y se había sumado como si fueran actos de su propia voluntad, deshacen los lazos sociales y de nuevo dejan al pueblo en un estado de guerra. Y si son rebeldes quienes por la fuerza eliminan el cuerpo legislativo, también los legisladores mismos deben ser considerados como tales (como ya hemos mostrado) cuando, habiendo sido establecidos para la protección y preservación del pueblo, de sus libertades y de sus propiedades, lo invaden por la fuerza y tratan de arrebatárselas. Y de este modo, se ponen a sí mismos en un estado de guerra contra quienes les habían nombrado protectores y guardianes de su paz; y son propiamente hablando, y en grado máximo, *rebellantes*, es decir, rebeldes.

228. Pero si quienes dicen que esta doctrina “está sembrando la semilla de la rebelión” quieren con ello dar a entender que el decir al pueblo que está absuelto de prestar obediencia cuando se intenta invadir sus libertades o propiedades puede dar lugar a guerras civiles y a tumultos internos; si lo que quieren dar a entender es que decirle al pueblo que éste puede oponerse a la violencia ilegal de sus magistrados cuando éstos invaden sus propiedades, contrariamente a la misión que se les encomendó, es una doctrina impermisible porque resulta destructiva para la paz del mundo, entonces podrían agregar también, basándose en lo mismo, que los hombres honestos no pueden oponerse a los ladrones y piratas, porque esto puede dar ocasión a desorden y a derramamiento de sangre. Mas si alguna desgracia tiene lugar en casos así, no será por culpa de quien está defendiendo su derecho, sino de quien está violando el de su prójimo. Si un hombre inocente y honesto está obligado a no abrir la boca y a abandonar todo lo que tiene, simplemente para no romper la paz, y tiene que ceder ante quien pone violentamente las manos sobre él, yo pediría que se considerase qué clase de paz habría en este mundo: una paz que consistiría en la violencia y en la rapiña, y que habría de mantenerse para beneficio exclusivo de ladrones y opresores. ¿A quién no le parecería una paz admirable entre el poderoso y el débil el espectáculo de ver a un cordero ofrecer sin resistencia su garganta para que ésta fuese destrozada por el fiero lobo? La cueva de Polifemo, en la que Ulises y sus compañeros no tenían otra cosa que hacer sino esperar a ser devorados, nos da un ejemplo perfecto de una paz y un gobierno de este tipo. Y sin, duda, Ulises, que era hombre prudente, predicó a los suyos que practicasen una obediencia pasiva, y los exhortó a que se sometieran sin rechistar, dándoles como argumento lo importante que era la paz para el género humano, y haciéndoles ver los inconvenientes que acarrearía el ofrecer resistencia a Polifemo, quien ahora tenía poder sobre ellos⁵³.

229. La finalidad del gobierno es el bien de la humanidad. ¿Y qué es mejor para la humanidad: que el pueblo esté siempre expuesto a la ¡limitada voluntad de a tiranía, o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de las propiedades de sus súbditos?

⁵² [Tal es, como Locke indica a continuación, el significado más propio del verbo *re-bello*: “hacer la guerra otra vez”, “volver a la guerra”.]

⁵³ [Es claro que Locke esta aquí ironizando. Según el relato de Homero, Ulises emborrachó a Polifemo, lo cegó, y escapó con los suyos colgándose al vientre de las ovejas del gigante cuando éstas salían de la cueva para pastar. El episodio como es sabido, pertenece a la *Odisea*.]

230. Que tampoco diga nadie que de esta doctrina pueden derivarse malas consecuencias siempre que un espíritu inquieto o turbulento desee que haya una alteración en el gobierno. Es verdad que hombres así pueden armar alboroto siempre que quieran; pero ello sólo será para su justa ruina y perdición. Porque hasta que el malestar no llega a ser general, y los malos designios de los gobernantes no se hacen patentes y llegan a ser notados por la mayor parte de la población, el pueblo, que siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos, no hace por sublevarse. No le mueven los ejemplos particulares de injusticia u opresión que haya visto aquí y allá padecidos por algún que otro desdichado. Mas si el pueblo en general llega a persuadirse, basándose en evidencias manifiestas, de que se está maquinando contra sus libertades y de que las cosas tienden a corroborar la sospecha de que sus gobernantes tienen malas intenciones, ¿a quién podrá censurarse por ello? ¿Quién podrá impedir que quienes tienen la posibilidad de evitar el mal que se les quiere hacer se pongan en actitud de sospecha? ¿Es que el pueblo es censurable por tener el sentido de criaturas racionales y por tener la capacidad de pensar las cosas tal y como las ve y las siente? ¿No será más bien la culpa de quienes han puesto las cosas de una manera, queriendo al mismo tiempo que la gente no repare en cómo están? Concedo que el orgullo, la ambición y la turbulencia causada por individuos particulares han producido a veces grandes desórdenes en las sociedades, y que las facciones han sido fatales para estados y reinos. Pero que el mal haya comenzado con mayor frecuencia en la temeridad del pueblo y en su deseo de echar abajo la autoridad legítima de sus gobernantes, o que se haya debido a la insolencia de los gobernantes y a su empeño por ejercer un poder arbitrario sobre el pueblo; que haya sido la opresión, o la desobediencia, lo que en un principio dio origen al desorden, es cosa que dejaré que sea decidida por la imparcial historia. Mas de esto sí estoy seguro: que quien, ya sea gobernante o súbdito, intenta invadir por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo, y da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno justo, es culpable del mayor crimen del que un hombre es capaz; y que habrá de responder por todas las desgracias, todos los derramamientos de sangre, toda la rapiña y toda la desolación que el derrumbamiento de los gobiernos acarrea a un país. Y quien hace eso puede justamente ser considerado como enemigo y peste de toda la humanidad, y debe ser tratado como merece.

231. Todo el mundo está de acuerdo en que tanto los súbditos como los ciudadanos extranjeros que atentan contra las propiedades de un pueblo valiéndose de la fuerza, pueden ser resistidos por la fuerza. Pero que a los magistrados que hacen eso mismo pueda también resistírseles por la fuerza, es algo que ha sido negado en estos últimos tiempos, como si quienes por ley tuvieran los mayores privilegios y ventajas, tuvieran por ello el poder de violar esas leyes que precisamente los colocaron en una situación mejor que la de sus hermanos. Mas lo cierto es que las ofensas cometidas por estos magistrados han de ser más graves, tanto por la ingratitud, de los mismos, como por haber recibido más de la ley y por defraudar la confianza que sus hermanos depositaron en ellos.

232. Quienquiera que haga sin derecho uso de la fuerza, y tal hace dentro de una sociedad quien la ejerce fuera de la ley, se pone a sí mismo en un estado de guerra con aquéllos contra los que esa fuerza es empleada; y en un estado así, todos los acuerdos anteriores dejan de tener vigencia, todos los demás derechos desaparecen, y cada individuo se queda con el de defenderse a sí mismo y el de resistir al agresor. Esto es tan evidente, que Barclay⁵⁴ mismo, el gran defensor del poder y de la condición sagrada de los reyes, se ve obligado a confesar que hay cosas en las que al pueblo le es legítimo resistir a su monarca; y eso lo dice en un capítulo en el que está intentando mostrar que la ley divina le prohíbe al pueblo toda forma de rebelión. De lo cual resulta evidente, incluso según los principios de su doctrina, que como en algunos casos puede el pueblo ofrecer resistencia, no todo resistir a los príncipes es una rebelión. Sus palabras son éstas:

Quod si quis dicat, Ergone populus tyrannicae crudelitati et furori jugulum semper praebebit? Ergone multitudo civitates suas fame, ferro, et flammá vastari, seque, conjuges, et liberos fortunae ludibrio et tyranni libidini exponi, inque omnia vitae pericula omnesque miserias et molestias à rege deduci patientur? Num illis quod omni animantium generi est à naturá tributum, denegari debet, ut sc. vim vi repellant, seseq; ab injuria tueantur? Huic breviter responsum sit, Populo universo negari defensionem, quae juris naturalis est, neque ultionem quae praeter naturam est adversus regem concedi debere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exercent, sed etiam reipublicae, cujus ipse caput est, i.e. totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intolerandá saevitia seu tyrannide divexet; populo quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuriá potestas competit; sed tuendi se tantum, non enim in principem

⁵⁴ [William Barclay, profesor de Derecho en Pont-a-Mousson, escocés, protegido de la familia Estuardo. La obra de la que está tornado el texto que aquí recoge Locke fué publicada en Paris (1600).]

invadendi: et restituendae injuriae illatae, non recedendi á debitá reverentiá propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulcendi jus habet. Horum enim alterum a natura est, ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum, antequam factum sit, impedire potest, ne fiat; id postquam factum est, in regem authorem sceleris vindicare non potest: populus igitur hoc amplius, quam privatus quispiam habet: quod huic, vel ipsis adversariis iudicibus, excepto Buchamano, nullum nisi in patientia remedium superest. Cùm ille si intolerabilis tyrannus est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentiá possit. -Barclay, *Contra Monarchomachos*, 1. iii. c. 8.

Lo que, traducido, dice así:

233. Mas si alguno preguntara: ¿Tiene el pueblo que estar siempre expuesto a la crueldad y al furor de la tiranía? ¿Debe resignarse a ver sus ciudades saqueadas y reducidas a cenizas, sus mujeres e hijos a merced de la lujuria violencia del tirano, y a ellos mismos y a sus familiares llevados por su rey a la ruina y forzados a vivir en la más absoluta miseria y opresión? ¿Debe el pueblo ver todo eso y permanecer inactivo? ¿Deben ser los hombres privados de ese privilegio común que consiste en resistir la fuerza con la fuerza y que la naturaleza ha permitido ejercer libremente a todas las demás criaturas para que éstas puedan protegerse de daños? Y respondo: la auto-defensa es una parte de la ley de naturaleza y no puede serle negada a la comunidad, aunque vaya contra el mismo rey. Pero en modo alguno debe permitírsele al pueblo vengarse de él, pues eso no está en conformidad con dicha ley. Por lo tanto, si el rey muestra odio, no sólo hacia algunos individuos en particular, sino hacia todo el cuerpo del Estado de que él es cabeza, y con intolerable abuso tiraniza cruelmente a todo el pueblo o a una parte considerable de éste, el pueblo tendrá entonces el derecho de resistir y de defenderse a sí mismo de daños; mas debe hacerlo cautamente, limitándose a defenderse a sí mismo sin atacar a su príncipe; puede el pueblo reparar los daños padecidos, mas no debe excederse traspasando los límites de la reverencia y respeto debidos. Puede repeler el ataque cuando éste se presenta, pero no debe vengarse por violencias pasadas; pues no es natural defender nuestra vida y nuestros miembros, pero va contra la naturaleza el que un inferior castigue a un superior. El pueblo puede prevenir el mal antes de que éste se cometa; pero una vez que el mal ha sido hecho, no puede tomar venganza en el rey, aunque éste sea el autor de la villanía. Este es, pues, el - privilegio de que disfruta el pueblo en general, por encima del que tiene cualquier persona privada: que un individuo particular –y esto lo admiten hasta mis adversarios, con la excepción de Buchanan⁵⁵– no tiene más remedio que la paciencia; pero que el pueblo, tomado corporativamente, puede ofrecer resistencia a la tiranía cuando ésta es intolerable, y siempre con la debida reverencia; mas cuando la tiranía es moderada, debe soportarla.

234. Hasta ahí permite la resistencia este gran defensor del poder monárquico.

235. Verdad es que añade dos limitaciones a esa resistencia, que no sirven propósito alguno: dice, en primer lugar, que debe hacerse con reverencia; y en segundo lugar, que debe ser una resistencia sin venganza o castigo; y la razón que da es que un inferior no puede castigar a un superior.

A lo primero respondo diciendo que hace falta una facultad especial para entender cómo podrá ofrecerse resistencia a la fuerza sin devolver el golpe, o cómo puede golpearse con reverencia. Quien se oponga a un asalto armado solamente con un escudo para parar los golpes, o en una actitud todavía más respetuosa, sin una espada en la mano y con el propósito de abatir la confianza y la fuerza del atacante, pronto verá que su resistencia ha finalizado y que ese modo de defenderse sólo le ha servido para hacer caer sobre sí el más grave maltrato. Es ésta una manera de resistir tan ridícula como aquella manera de luchar de la que nos habla Juvenal⁵⁶ : *ubi tu pulsas, ego vapulo tantum*⁵⁷. Y el resultado del combate sería, inevitablemente, el mismo que Juvenal describe:

Libertas paupéris haec est:
Pulsatus rogat, et pugnus concisus adorat,

⁵⁵ [George Buchanan (1506-1582). Humanista escocés, preceptor de Jacobo I. La obra en la que se contiene la doctrina a la que se opone Barclay es *De Jure Regni Apud Scotos* (1597), publicada póstumamente.]

⁵⁶ [Juvenal (60-140). Satirizó en sus poemas la sociedad romana de su tiempo.]

⁵⁷ [(¿Podemos llamar lucha a un encuentro) *en el que tú das los puñetazos y yo me limito a recibirlos?* (Sátiras iii. 288-89)]

Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.⁵⁸

Tal será siempre el desenlace de tal resistencia imaginaria en la que los hombres no devuelven el golpe. Por lo tanto, a quien se le permita resistir, debe también permitírsele golpear. Y una vez sentado esto, que nuestro autor o cualquier otra persona propine el estacazo en la cabeza o el corte en la cara, con toda la reverencia que juzgue conveniente. Quien sea capaz de conciliar los golpes con la reverencia, bien merece, según puedo yo deducir, que se le premie por su esfuerzo con una civil y respetuosa paliza siempre que pueda conseguirlo.

En cuanto a lo segundo, es decir, a que un inferior no puede castigar a un superior, respondo que eso es generalmente verdad siempre y cuando el superior siga siendo tal. Pero resistir la fuerza con la fuerza implica estar en una condición de guerra que iguala a las partes en litigio y que cancela toda previa relación de reverencia, respeto y superioridad; y la única desigualdad que queda es la que sitúa a quien se opone al injusto agresor en una posición de superioridad sobre éste, si es que gana; y puede entonces castigar a dicho agresor por haber roto la paz y por los males que de ello se han seguido. Y por eso Barclay, en otro pasaje, es mas consecuente consigo mismo y niega que sea legítimo resistir a un rey en caso alguno. Mas sí menciona dos casos en los que un rey puede destronarse. a sí mismo. Las palabras de Barclay son éstas:

Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantein arma capere et invadere)ure suo suáque autoritate liceat? Nullí certe quam-díu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem ho-norificato; et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: non aliás igitur in cum populo potestas est quam si ed committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exiit atque in privatis constitult liber: hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum sc. jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quae hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantum invenio, duos, inquam, casus quivus rex ipso facto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiani meminit Winzerus. Horurn unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ae novas sibi sedes quaerere, decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciavit seineque cíveni neque principem senatui amplius fore, inque an mo habuerit interempto utriusque ordinis electissimo quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam el cervícem optavit. Talea cum rex aliquis meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum ilico abjicit, ac proinde imperiuni in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti dominium.

236. Alter casus est, si rex in alicujus clientelam si contulit, ac regnum quod liberum á majoribus et populo traditum accepit, alienae ditioni mancipavit. Nam tunc quanivis forte non eí mente id agit populo plane ut incommodet: tamen quia quod praecipiluni est regiae dignitatis amisit, ut summus scilicet in regrio secundum Deum sit, et solo Deo inferior, atque popu-lum etiam totum ignoratem vel invitum, cujus libertatem sar-tam et tectam conservare debult in alterius gentis ditionení et potestatem dedit, hic velut-quadam regni ab alienatione ef-ficit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suae potestaltis populum relinquit, cujus reí exemplum unum annales Scotici suppeditant. -Barclay-, *Contra Monarchomachos*, l. 111. c. 16.

Lo que, traducido, dice así:

237. Entonces ¿es que no puede haber ningún caso en el que el pueblo pueda legalmente, y en virtud de su propia autoridad, valerse por sí mismo, levantarse en armas y ponerse en contra del rey que lo domina despóticamente? No, no puede haberlo mientras el rey siga siendo rey. “Honrad a vuestro rey” y “Quien resiste al poder establecido está resistiendo los mandatos de Dios” son normas divinas que jamás lo permitirían. Por consiguiente, el pueblo no puede enfrentarse al rey, a menos que éste haga algo que implique que ha dejado de ser rey; pues entonces el monarca se habrá privado a sí mismo de la corona y de la dignidad real, y habrá vuelto a la condición de un individuo privado; y entonces el pueblo será libre y superior, y volverá a recuperar el poder que tenía antes de coronar a su rey. Mas son pocos los casos desafortunados en los que las cosas pueden llegar a ese estado. Después de haber considerado el asunto desde todos los ángulos posibles, sólo encuentro dos en los que ello puede ocurrir. Dos casos, en los

⁵⁸ [Esta es la libertad que consigue el pobre: Habiendo sido golpeado, ruega; y cuando se le lacera a puñetazos, adora, para que así se le permita volver a casa con algún diente.(Sátiras iii. 300-301)]

que el rey se convierte, *ipso facto*, en un no-rey, y pierde todo poder y toda autoridad real sobre su pueblo. Estos dos casos son también registrados por Winzerus⁵⁹.

El primero es cuando el rey trata de echar abajo al gobierno, es decir, cuando su intención es aniquilar el reino y el Estado. Tal cosa se cuenta de Nerón cuando éste decidió eliminar al Senado y Pueblo Romano, destruir la ciudad con el fuego y con la espada, y marcharse luego a algún otro lugar; y lo mismo se dice de Calígula, el cual declaró abiertamente que no iba a ser ya el jefe del pueblo o del Senado, que iba a deshacerse de los hombres más valiosos que hubiera en ambos, y que luego iba a retirarse a Alejandría. Y era su deseo que el pueblo tuviese un solo cuello, para poder decapitarlo de un solo tajo. Propósitos como éstos, cuando un rey piensa en ellos y seriamente los fomenta, es que está inmediatamente abandonando todo cuidado y consideración para con su Estado; y, consecuentemente, está renunciando al poder de gobernar a sus súbditos, lo mismo que el amo pierde el dominio sobre sus esclavos cuando los abandona.

238. El otro caso es cuándo un rey se hace dependiente de otro, y somete el reino que sus antecesores le dejaron, y al pueblo libre que fue puesto en sus manos, al dominio de otro. Pues aunque quizá no sea su intención perjudicar al pueblo, pierde, al entregarlo, la parte principal de su dignidad real, es decir, el ser, dentro de su reino, la persona suprema después de Dios; y también, porque ha traicionado a su pueblo, cuya libertad él debía de haber preservado, al entregarlo al poder y dominio de una nación extranjera. Por así decirlo, en virtud de esta alienación de su reino, el rey pierde el poder que tenía antes, sin haber transferido el menor derecho a aquél a quien se lo ha entregado. Y así, mediante este único acto, está dejando al pueblo en libertad y a su propio albedrío. Un - ejemplo de esto puede encontrarse en los *Scottish Annals*.

239. En estos casos, Barclay, gran campeón de la monarquía absoluta, se ve forzado a reconocer que a un rey puede hacerse resistencia, y que deja de ser rey. En resumen, y para no multiplicar los ejemplos, siempre que un rey no tiene autoridad, deja de ser rey y puede ser resistido; pues en cuanto cesa la autoridad, deja de haber rey, y éste es como otro individuo cualquiera, sin autoridad alguna. Y estos dos casos que Barclay presenta como ejemplos, difieren muy poco de los que se han mencionado más atrás, los cuales también son destructivos para el gobierno; lo único es que Barclay ha omitido el principio del que esta doctrina se deriva, a saber: el quebrantamiento de la confianza, al no haberse respetado la forma de gobierno que fue acordada, y al no respetarse los fines del gobierno mismo, fines que consisten en el bien público y en la preservación de la propiedad. Cuando un rey se ha destronado a sí mismo y se ha puesto en un estado de guerra con su pueblo, ¿qué le impedirá al pueblo perseguirlo? Pues ya no será rey; y así, habrá que tratarlo como a un hombre más en estado de guerra. Barclay y los que comparten su opinión harían bien en decírnoslo. Y quisiera que se reparase en otra cosa que también ha escrito este autor: “Al pueblo le está permitido prevenir los males que se maquinan contra él.” Esto indica que Barclay permite que se haga resistencia a la tiranía, aun cuando ésta no se haya materializado todavía. “Propósitos como éstos”, dice, “cuando un rey piensa en ellos y seriamente los fomenta, es que está inmediatamente abandonando todo cuidado y consideración para con su Estado”; de manera que, según Barclay, descuidar el bien público debe ser tomado como evidencia de que se planea algo malo contra el pueblo, y es motivo suficiente para ofrecer resistencia. Y la razón de todo ello la da él mismo con estas palabras: “Porque ha traicionado a su pueblo, cuya libertad él debía de haber preservado.” Lo que Barclay añade –“al entregarlo al poder y dominio de una nación extranjera”– no significa nada; pues la desertión del rey y el abandono de su poder radican en el hecho de que el pueblo ha perdido su libertad, la cual dicho rey tenía la obligación de preservar. Por lo tanto, la cesación del poder real no radica propiamente en el cambio de personas a cuyo dominio el pueblo se sujeta. Los derechos del pueblo son igualmente violados, y su libertad es igualmente perdida, tanto si se les hace esclavos de su propio rey, como si quien los esclaviza es una nación extranjera; en eso radica la injuria de la que el pueblo es víctima, y eso es lo que le da derecho a defenderse. Y en todos los países pueden encontrarse ejemplos que prueban que no es la mera sujeción a una nación extranjera, ni un cambio de gobernantes lo que supone una ofensa contra el pueblo, sino un cambio en el gobierno. Bilson⁶⁰, obispo de nuestra Iglesia y gran apologista del poder y prerrogativa de los príncipes, reconoce en su tratado sobre “la sujeción cristiana”, si no me equivoco, que los príncipes pueden perder su poder y el derecho a que sus súbditos los obedezcan. Y si fuera necesario citar autoridades que vengán en apoyo de una doctrina que, por lo demás, es muy clara, puede el lector remitirse a Bracton, a Fortescue, al autor de *The Mirror* y a muchos

⁵⁹ [Lo más probable es que se trate de un Ninian Winzet (1518-1592), escritor y teólogo escocés; confesor de María Estuarío; antagonista de Knox; contra-reformista. En 1577 fue nombrado Abad del Monasterio Benedictino de Santiago de Ratisbona.]

⁶⁰ [Tomas Bilson (h. 1546-1616). Obispo de Winchester. La obra a la que aquí se alude es *Difference between Christian Subjection and Unchristian Rebellion* (1585).]

otros escritores a los que no puede tildárseles ni de ignorantes ni de enemigos de nuestro gobierno⁶¹. Pero he creído que la autoridad de Hooker sería suficiente para satisfacer a esos individuos que, aun apoyándose en él cuando hablan de política eclesiástica, niegan al mismo tiempo, lo cual no deja de ser extraño, los principios sobre los que Hooker basa su pensamiento. Merecería la pena ver si aquí están sirviendo de instrumentos utilizados por obreros más astutos que quieren echar por tierra su propio edificio. De esto estoy seguro: su política civil es tan novedosa, tan peligrosa y tan destructiva para los gobernantes y para el pueblo, que las edades precedentes nunca pudieron tolerar su adopción; esperemos, pues, que las venideras, redimidas de las imposiciones de estos capataces egipcios, aborrezcan la memoria de aquellos serviles aduladores que, mientras aparentaban servir redujeron todo gobierno a una tiranía absolutista, deseando que todos los hombres hubiesen nacido en la condición más adecuada para que ellos llevasen a cabo sus perversas intenciones, es decir, que hubiesen nacido esclavos.

240. Es probable que en este punto surja la pregunta acostumbrada: ¿Quién podrá juzgar si el príncipe o el cuerpo legislativo están actuando en violación de la con fianza que se depositó en ellos? (Quizá los hipócritas y facciosos traten de diseminar esta pregunta entre el pueblo, cuando el rey no esté haciendo nada más que lo que por prerrogativa le corresponde.) Y, respondo: el juez habrá de ser el pueblo; pues ¿quien podrá juzgar si su delegado o diputado está actuando de acuerdo con lo que se le ha encomendado, sino aquél que le ha encomendado la misión y conserva todo el poder de destituirlo cuando el depositario del encargo no lo cumpla? Si esto resulta razonable cuando se trata de casos entre individuos privados, ¿por qué no habrá de ser también así en asuntos de máxima importancia en los que el bienestar de millones puede ser afectado y en los que el mal, si no es evitado, es mucho mayor, y la reparación es muy difícil, costosa y arriesgada?

241. Hay todavía algo más. Esta pregunta de “¿ Quién será el juez?” no puede significar que no hay juez alguno; pues cuando falte en la tierra una judicatura que dictamine acerca de las disputas entre los hombres, el Dios de los cielos será el Juez. es verdad que sólo El puede juzgar en. cuanto al derecho. Pero cada hombre juzgará por sí mismo, en éste y en todos los demás casos, si otro hombre se ha puesto en estado de guerra con él, y si debe apelar al Juez Supremo, como hizo Jefté.

242. Si surge una controversia entre el príncipe y algunos miembros del pueblo en una cuestión sobre la que la ley no dice nada, y si el asunto es de gran importancia. pienso que, en un caso así, el árbitro debe ser el conjunto del pueblo. Pues en casos en los que el príncipe ha sido depositario de la confianza del pueblo y ha sido por ello dispensado de las normas comunes y ordinarias contenidas en la ley, si algunos hombres se sienten agraviados y piensan que el príncipe actúa en contra de esa confianza que se le ha otorgado, o se extralimita, ¿quién más apropiado, sino la corporación del pueblo— el cual fue quien en un principio puso en el príncipe dicha confianza—, para juzgar si el príncipe se ha excedido o no? Pero si el príncipe, o quienquiera que esté en la administración, rechaza ese modo de arbitraje, sólo cabrá el recurso de apelar a los cielos. Pues la fuerza ejercida entre personas que no tienen un superior en este mundo, o que no permite apelar a ningún juez terrenal, equivale propiamente a un estado de guerra en el que la única apelación posible ha de ser dirigida a los cielos. Y en un estado así , la parte injuriada debe juzgar por sí misma cuándo será oportuno recurrir a esa apelación y entregarse a ella.

243. Para concluir: el poder que cada individuo dió a la sociedad cuando entró ella, nunca puede revertir de nuevo a los individuos mientras a sociedad permanezca; siempre ha de permanecer dicho poder en manos de la comunidad; pues, sin eso, ni hay comunidad, ni hay Estado, lo cual es contrario a lo que se acordó en un principio. Asimismo, cuando la sociedad ha depositado el poder legislativo en una asamblea de hombres para que éstos lo mantengan lo pasen por sucesión según las normas y la autoridad que se les ha concedido, ese poder legislativo tampoco podrá revertir de nuevo al pueblo mientras el gobierno permanezca; pues el pueblo, al haber dotado al cuerpo legislativo con el poder de perpetuarse, ha entregado su poder a la legislatura, y no puede ya retomararlo. Mas si el pueblo ha establecido límites en lo que respecta a la duración de dicha legislatura, y ha hecho que el poder supremo depositado en una persona o en una asamblea sea únicamente por un periodo de tiempo; o si aquéllos que están en posesión de la autoridad

⁶¹ [Henry de Bracton (m. 1268) fue una de las autoridades jurídicas de su tiempo. Su tratado *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, compuesto en 1256, no llegó a publicarse hasta el año 1569. Sir John Fortescue (1394-1476), jurista y tratadista político. Su obra principal: *De Monarchia, or Governance of England. The Mirror of justice*, obra publicada en época de Eduardo I; su autor fue, según parece, un pescadero, si es de creer el dato de Thomas I Cook, recogido en su edición del Segundo Tratado.]

pierden ese poder por causa de sus abusos, entonces el poder revierte a la sociedad, y el pueblo tiene el derecho de actuar con autoridad suprema, y el de asumir la legislatura; o, si lo estima beneficioso, puede erigir una nueva forma de gobierno, o depositar la vieja en otras manos.

FINIS