

la facultad de castigar no sólo se deriva de la jurisdicción civil sino también de la propia ley de naturaleza.

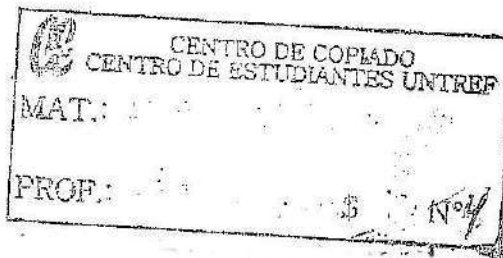
La obra de Grocio apareció, como hemos visto, menos de dos décadas antes que *De Cive* (1642) de Thomas Hobbes. Mas a pesar de esta proximidad en el tiempo y a pesar de un acuerdo superficial, como en el uso común del concepto de la "ley de naturaleza", el hecho es que Grocio aún se basa sobre todo en los clásicos de la Antigüedad mientras que Hobbes se propone explícitamente construir partiendo de nada. El desacuerdo básico se relaciona con la cuestión de si el hombre es en realidad, por naturaleza, un animal racional y social; al estudiar a Hobbes veremos al iconoclasta que plantea la esencia de la opinión moderna del hombre y de la ley natural.

LECTURAS

El mejor texto de *La ley de la guerra y de la paz* es la traducción de la obra de Grocio preparado como parte de la serie titulada "Classics of International Law", patrocinada por el Carnegie Endowment for International Peace. La traducción, obra de Francis W. Kelsey, es completa y fue publicada en 1925 por la Clarendon Press, Oxford.

A. Grocio, Hugo, *La Ley de la Guerra y de la Paz*. Prolegómenos, secs. 1, 2, 5-22, 28, 30, 39-42, 45-50; 57-58; libro I, capítulo I, secs. 1-13; capítulo II, sec. 1; capítulo III, sec. 5 par. 7-sec. 7, sec. 8, pars. 1-6, 13-14, sec. 9, secs. 13-14, sec. 16, par. 1, sec. 17, sec. 24; capítulo IV, sec. 1, par. 3, sec. 2, par. 1, sec. 7, pars. 1-2.

B. Grocio, Hugo, *La Ley de la Guerra y de la Paz*. Prolegómenos; libro I, capítulo I, capítulo II, secs. 1-4, 6; capítulo III, secs. 1-9, 13-17, 24; capítulo IV; libro II, capítulo I, sec. 1, parts. 1-2, secs. 2-3, sec. 11, sec. 17; capítulo II, secs. 1-2; capítulo III, secs. 1-4, capítulo V, secs. 1-5, 7-9, 27-29; capítulo VIII, sec. 1, capítulo X, sec. 1; capítulo XI, sec. 1-3; capítulo XII, secs. 7-12; capítulo XIV, secs. 1-6, 9; capítulo XV, secs. 1-3; capítulo XVI, secs. 1-4, 18, 40, 48; capítulo XVII, secs. 1-3, 11; libro III, capítulo I, secs. 1-3; capítulo II, secs. 1-2; capítulo III, secs. 1, 4, 6.



THOMAS HOBBS

[1588-1679]

LAURENCE BERNIS

Hobbes presentó, por temas, su filosofía política en tres libros, *The Elements of Law* (1640), *De Cive* (*The Citizen*, 1642), y *Leviatán* (1651).^{*} Las diferencias más manifiestas entre los libros se deben a la concepción y la elaboración de la doctrina teológica en los últimos libros.

Puede decirse que la intención de Hobbes es doble: 1) Poner la filosofía moral y política, por vez primera, sobre una base científica; 2) Contribuir al establecimiento de la paz cívica y la amistad y hacer que la humanidad esté más dispuesta a cumplir con sus deberes cívicos. Estas dos intenciones, teórica y práctica, estaban cercanamente relacionadas en el espíritu de Hobbes. La última intención, la cívica o civilizadora, identifica a Hobbes con la tradición de la filosofía política que él asoció a los nombres de Sócrates, Platón, Aristóteles, Plutarco y Cicerón. Sin embargo, toda esta tradición, según Hobbes, ha fallado en su busca de la verdad, por su incapacidad de guiar a los hombres a la paz. El categórico rompimiento de Hobbes con la tradición fue decisivamente preparado por Maquiavelo y, siguiendo los pasos de Maquiavelo, por Bacon. Según Maquiavelo, los clásicos fallaron porque sus miras fueron demasiado altas. Al fundamentar sus doctrinas políticas en consideraciones sobre las más altas aspiraciones del hombre, la vida de virtud y la sociedad dedicada a la promoción de la virtud, resultaron ineficaces: como dijo Bacon, hicieron "leyes imaginarias para repúblicas imaginarias". "El realismo" de Maquiavelo consistió en rebajar conscientemente las normas de la vida política, tomando como objetivo de la vida política no la perfección del hombre sino esas metas bajas que en realidad persiguen casi todos los hombres y las sociedades durante casi todo el tiempo. Los planes políticos, hechos de acuerdo con los motivos más bajos pero más poderosos del hombre podrán, mucho más probablemente, ser realizados que las utopías de los clásicos. Sin embargo, en contraste con Maquiavelo, Hobbes elaboró un código de ley moral o natural, la ley natural como ley moralmente obligatoria, que determina los propósitos de la sociedad civil. Pero, aceptando el "realismo" de Maquiavelo, separó su doctrina de la ley natural de la idea de la perfección del hombre.¹ Intentó deducir la ley natural de lo que es más poderoso en casi todos los hombres todo el tiempo: no la razón, sino la pasión.² Y, porque lo que consideró como su descubrimiento

^{*} Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* ("Everyman's Library" [Nueva York: Dutton, 1950]), cap. XI, p. 29. Se ha modernizado la ortografía en las citas de este capítulo.

de las auténticas raíces de la conducta humana, su conocimiento de la naturaleza humana y su modo científico de proceder, Hobbes creyó que había triunfado donde todos los demás habían fallado, que él era el primer auténtico filósofo de la política. De acuerdo con estas convicciones, recomendó que su libro fuese impuesto como autoridad en las universidades y atacó constantemente las doctrinas de Aristóteles, "cuyas opiniones son en estos días y en estos lugares, de mayor autoridad que cualesquiera otros escritos humanos", por subversivas y falsas.²

Según Hobbes, conocimiento científico significa conocimiento matemático o conocimiento geométrico. Hasta ahora, escribió, la geometría es la única ciencia que ha llegado a conclusiones indiscutibles. El término geometría fue empleado a veces por Hobbes para referirse a todas las ciencias matemáticas, el estudio del movimiento y de la fuerza, la física matemática, así como el estudio de figuras geométricas. La filosofía, o ciencia, procede de una de dos maneras: 1) Con el método compositivo o "sintéticamente", razonando a partir de las causas primeras y generadoras de todas las cosas hacia sus efectos aparentes, o 2) Con el método resolutivo, o "analíticamente", por razonamiento a partir de efectos o hechos aparentes hacia posibles causas de su generación. Los primeros principios de todas las cosas son definidos por Hobbes como cuerpo o materia, y movimiento o cambio de lugar: "Cada parte del Universo es Cuerpo; y aquello que no es cuerpo no es parte del Universo; y dado que el Universo es Todo, aquello que no es parte de él es Nada [...]". De acuerdo con el modo sintético o geométrico de proceder empezaríamos con las leyes de la física en general, y de ellas deduciríamos las pasiones; las causas de la conducta de hombres en particular y de las pasiones deduciríamos las leyes de la vida social y política. Sin embargo, por medio del método analítico, el análisis de la experiencia sensorial, llegamos a definiciones adecuadas de los propios primeros principios.

El método analítico tiene especial importancia para la filosofía política, pues Hobbes esperaba que la ciencia moral y civil que estaba elaborando lograse ser convincente no sólo para los filósofos naturales sino también para cualquier hombre "que sólo pretenda razonar lo suficiente para gobernar a su familia privada". Esta expectativa es razonable porque los hechos en que se basa su análisis son conocidos, por experiencia, de todos los hombres normales. Hobbes invita a su lector a poner a prueba la verdad de lo que escribe mirando en sí mismo y considerando si lo que dice Hobbes acerca de las pasiones, los pensamientos y las inclinaciones naturales de la humanidad se aplica a él; luego, aprendiendo a "leerse" y conocerse a sí mismo mediante la similitud de pasiones y situaciones, podrá leer las pasiones y los pensamientos de todos los demás. Aunque su concepción del método científico influyó sobre las formulaciones, las presentaciones y el análisis de la experiencia humana que hace Hobbes, indica que no es su concepción de la ciencia sino su entendimiento de la experiencia prescientífica común lo

² Véase, por ejemplo, *Leviathan*, cap. xxxi, fin, y *The Elements of Law*, comp. Ferdinand Tönnies (Cambridge; Cambridge University Press, 1928), 1.17.1.

que debemos buscar para poder determinar la verdad y la importancia de su filosofía política. Sugiere que lo adecuado y correcto de sus juicios o de sus visiones de las experiencias humanas fundamentales puede considerarse e interpretarse independientemente de su física.³

La conducta humana, según Hobbes, debe interpretarse básicamente en función de una psicología mecanicista de las pasiones,⁴ esas fuerzas del hombre que, por decirlo así, lo empujan desde atrás; no se le debe interpretar en función de aquellas cosas que podría considerarse que atraen al hombre de frente, los fines del hombre, o lo que, para Hobbes, sería objeto de las pasiones. Los objetos de las pasiones, dice Hobbes, varían con la constitución y educación de cada hombre y son demasiado fáciles de disimular. Además, el bien y el mal, las palabras con que los hombres caracterizan los objetos de sus deseos y sus aversiones, son estrictamente relativos al hombre que emplea las palabras, "pero estas palabras de bueno, malo y despreciable [...] no son simple y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos [...]". Lo que los hombres en realidad quieren decir cuando afirman que algo es bueno es que les agrada. Sin embargo, es cierto que, dado que las pasiones desembocan en acciones, los hombres son guiados por su imaginación y por sus opiniones de lo que es bueno y de lo que es malo; pero los pensamientos no dominan las pasiones; por lo contrario, "porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas".⁵

Hobbes estuvo de acuerdo con la tradición, basada en Sócrates y que incluye a Santo Tomás de Aquino, de que las metas y el carácter de la vida moral y política deben ser determinados por referencia a la naturaleza, especialmente a la naturaleza humana. Sin embargo, determinó el modo en que la naturaleza fija las normas de la política de manera muy distinta de la tradición, a saber, mediante la elaboración de una teoría del "estado de naturaleza". La teoría del estado de naturaleza, deducida, dice Hobbes, de las pasiones del hombre, es un modo de hacer frente al antiguo problema psicológico, problema de importancia decisiva para la filosofía política: el hombre, por naturaleza, ¿es social y político? Hobbes niega que el hombre sea social y político por naturaleza.⁶ Los motivos de su negativa se hacen evidentes en la teoría del estado de naturaleza, esa condición prepolítica en que los hombres viven sin gobierno civil o sin un poder común, sobre ellos, que los mantenga en el temor.

³ *The Metaphysical System of Hobbes*, seleccionado por Mary W. Calkins (Chicago; Open Court, 1948), *Concerning Body*, caps. i y ii, esp. vi.7; *Leviathan*, cap. xxxiv, pp. 339-341, cap. xlii, La introducción, pp. 4-5; A Review, and Conclusion, p. 627. Es difícil determinar si Hobbes consideraba que su materialismo era simplemente cierto, es decir, "metafísico" o "metodológico", o sea, una suposición necesaria para proceder científicamente.

⁴ *Leviathan*, cap. vi. Cf. *Elements*, 1.7.1-1.10.11.

⁵ *Leviathan*, cap. vi, p. 41; cap. vii, p. 59.

⁶ *De Cive (The Citizen) The English Works of Thomas Hobbes*, comp. Molesworth (1839-1845), vol. II, cap. i, 12; véase especialmente la nota.

Si el hombre no es social y político por naturaleza, entonces todas las sociedades civiles debieron desarrollarse a partir de estados de naturaleza presociales y prepolíticos, es decir, el estado de naturaleza debió de existir entre los progenitores de todos los hombres que hoy viven en una sociedad civil. Hobbes no creyó que hubiese jamás semejante estado en todo el mundo, pero, dijo, en muchos lugares de América "en este momento" durante las guerras civiles, y entre soberanos independientes, semejante estado en realidad existe. Sin embargo, la cuestión histórica no es muy importante para Hobbes. El estado de naturaleza se deduce de las pasiones del hombre; pretende revelar y aclarar aquellas inclinaciones naturales del hombre que debemos conocer para formar el tipo adecuado de orden político. Sirve básicamente para determinar las razones, los propósitos o los fines por los cuales los hombres forman sus sociedades políticas. Una vez conocidos estos fines, el problema político es cómo organizar al hombre y la sociedad para alcanzar con la mayor eficacia los fines.

¿Cuál sería la condición de la humanidad si no existiese sociedad civil? ¿Cómo se relacionarían los hombres entre sí? En primer lugar, arguye Hobbes, los hombres son mucho más iguales en facultades de cuerpo y espíritu de lo que hasta hoy se ha reconocido. La igualdad más importante es la igual capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros. Esto es importantísimo, porque la preocupación principal de los hombres es su propia conservación. A su vez, la propia conservación es importantísima porque el temor, el miedo a la muerte violenta, es la más poderosa de las pasiones. La igualdad de capacidad conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Esta enemistad natural es intensificada por la difidencia o desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros; cuando imaginan cómo a cada quien le gustaría privar a todos los demás de los bienes que tengan (incluso la vida), de modo que cada cual se vea pensando en subyugar a todos los demás hasta que no quede ningún poder capaz de amenazar su seguridad. En contra de lo que se dice "en los libros de los viejos filósofos moralistas", afirma Hobbes, la felicidad o dicha es un continuo paso de los deseos, de un objeto a otro. Por consiguiente, las acciones e inclinaciones voluntarias de todos los hombres tienden no solamente a procurar sino también a asegurar una vida feliz. "De este modo señalo", dice Hobbes, "en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder tras poder, que cesa solamente con la muerte".⁷

El problema de la vida civil se complica más por la presencia en nuestra naturaleza del amor a la gloria, el orgullo o la vanidad. Hobbes llama placeres del espíritu a todos aquellos placeres que no son carnales o sensuales. Todos los placeres del espíritu provienen directa o indirectamente de la "vanagloria". La vanagloria se basa en las buenas opiniones que un hombre oye o que tiene de sí mismo o de su poder. Las opiniones se basan siempre en comparaciones con los demás. Cada quien desea que los otros lo aprecien como

⁷ *Leviathan*, cap. xi, pp. 79-80.

de se aprecia a sí mismo y, por consiguiente, a la primera señal de desprecio y de desdén, está totalmente dispuesto a destruir a quienes lo desdénan. Aun cuando los hombres se reúnen con fines de placer y de recreo, buscan la vanagloria sobre todo por medio de las cosas que causan risa. Y la risa, dice Hobbes, es causada o bien por la gloria repentina, que nos causa algún acto repentino que a nosotros mismos nos agrada, "o por la aprehensión de algo deforme en otras personas, en comparación con las cuales uno se ensalza a sí mismo". Esta triste situación no mejora por ninguna referencia a un sentido del honor o nobleza. El honor y el deshonor, debidamente interpretados según Hobbes, no tienen nada que ver con la justicia o la injusticia. El honor no es más que un reconocimiento u opinión del poder de alguien, es decir, su superioridad, sobre todo el poder que tenemos de ayudarnos o de dañarnos a nosotros mismos. Hasta la reverencia es definida por Hobbes como la concepción que tenemos de otro ser, el cual, teniendo la capacidad de hacernos bien o mal, no tiene la voluntad de hacernos mal. No se hace hincapié en la admiración o el amor, sino en el miedo.

Estas tres grandes causas naturales de discordia entre los hombres —la competencia, la desconfianza, la gloria— hacen que el estado de naturaleza sea en realidad un estado de guerra, "una guerra tal que es la de todos contra todos". En semejante estado,

los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, hosca, embrutecida y breve.⁸

A mayor abundamiento, en el estado de naturaleza no se puede apelar a la justicia; nada puede ser injusto allí, pues la justicia y la injusticia sólo son tales en los términos de alguna ley anterior, y no hay ley fuera de la sociedad civil. En suma, el hombre no es social por naturaleza; por lo contrario, la naturaleza disocia al hombre. Así, el estado de sociedad civil es radicalmente convencional. Esto no significa que no estén presentes en los hombres ciertos impulsos o fuerzas naturales que los impelen hacia la vida civil. Significa que las fuerzas antisociales son tan naturales y, cuando no son mitigadas por la convención, aún más poderosas que las fuerzas que promueven la vida civil. En lugar de servir como guía directa hacia la bondad humana, la naturaleza indica aquello de lo que el hombre debe huir. Lo único bueno del estado de naturaleza es la posibilidad de salir de él. Y con Hobbes ya estamos en una atmósfera propicia a la idea de conquistar la naturaleza.

El temor a la muerte, el deseo de comodidad y la esperanza de lograrla por medio de su laboriosidad inclinan a los hombres a la paz. La razón, ac-

⁸ *Ibid.*, cap. xiii, pp. 103-104.

tuando junto con estas pasiones —temor, deseo y esperanza—, sugiere reglas para vivir pacíficamente en común. Al comparar estas pasiones con las tres grandes causas naturales de enemistad entre los hombres, vemos que el miedo a la muerte y el deseo de comodidad se encuentran presentes tanto entre las inclinaciones a la paz como entre las causas de enemistad; la vanidad o el deseo de gloria está ausente del primer grupo.⁹ Así pues, la tarea de la razón consiste en inventar medios de redirigir y de intensificar el temor a la muerte y el deseo de comodidad, de tal manera que se sobrepongan y anulen los efectos destructivos del deseo de gloria u orgullo. Al comprender en forma mecanicista la naturaleza humana, seremos capaces de manipularla y por último —parece esperar Hobbes— de domeñarla. Hobbes dice que estas reglas de la razón son Leyes de Naturaleza, la Ley Moral y, a veces, dictados de la razón. Al emplear estos nombres reconoce que se está inclinando hacia el uso tradicional, pues para él las reglas son, simplemente, conclusiones o teoremas concernientes a todo lo que conduce a su propia conservación. En buenos términos, sólo las órdenes del soberano civil son leyes. Sin embargo, estas reglas, en la medida en que también son impuestas por Dios en las Sagradas Escrituras, pueden llamarse leyes.

Todas las leyes de naturaleza y todos los deberes u obligaciones sociales y políticos se originan en el derecho de naturaleza y se subordinan al derecho del individuo a la propia conservación. Y hasta el punto en que el liberalismo moderno enseña que todas las obligaciones sociales y políticas provienen de los derechos individuales del hombre y están al servicio de éstos, podemos considerar a Hobbes como fundador del liberalismo moderno. Puede esperarse que las reglas sociales, morales y políticas y las instituciones que están al servicio de los derechos individuales sean mucho más eficaces que los utópicos planes de Platón y de Aristóteles, pues los propios derechos individuales se originan en las pasiones y los deseos más egoístas y poderosos de los hombres: el deseo de una vida confortable, y, el más poderoso de todos, porque es el temor a lo peor de todo, el temor a la muerte violenta, la pasión subyacente en el derecho a la propia conservación. Dado que los derechos son apoyados por las pasiones, en cierto sentido puede decirse que se imponen por sí mismos. Al ir quedando desacreditados los fundamentos de las doctrinas tradicionales de moderación moral y desprecio al egoísmo, va quedando abierto el camino a una nueva legitimación o consagración del egoísmo humano.

El derecho de naturaleza es la impecable libertad de hacer o no hacer todo lo que se pueda por la conservación de la propia vida.¹⁰ El derecho a un fin también implica un derecho a los medios conducentes a ese fin. Dado que los hombres difieren en inteligencia y prudencia, algunos comprenden los requerimientos de la propia conservación mejor que otros. Y, sin embargo, para Hobbes estas diferencias intelectuales no son decisivas. Cualquiera que sea su inteligencia, arguye Hobbes, ningún hombre está bastante interesado en la conservación de los demás; por tanto, en el estado de naturaleza

⁹ *Ibid.*, cap. xiii.

¹⁰ *Elements*, I.14.6.

cada cual debe ser único juez de los medios necesarios para su propia conservación. Por lo tanto, cada quien tiene un derecho natural a cualesquier medios que, según juzgue, conduzcan a su propia conservación. En la universal enemistad del estado de naturaleza, todo lo que no esté bajo el poder del hombre puede considerarse como un peligro para su conservación y por consiguiente no hay nada que no pueda ser considerado como medio hacia esta conservación. Por lo tanto, en este estado "cada quien tiene derecho a todo". Nadie está seguro en semejante estado. Las leyes de naturaleza, a diferencia de los derechos de naturaleza, son preceptos de razón que instruyen a los hombres sobre lo que deben hacer para evitar todos los peligros para su propia conservación que igualmente se siguen de sus derechos naturales y de sus deseos irracionales.

Para asegurar su propia conservación, la primera y fundamental ley de naturaleza ordena a los hombres buscar la paz y defenderse contra aquellos que no les dan la paz. Todo el resto de la ley moral, las leyes de naturaleza, van dirigidas a establecer las condiciones de la paz. La primera ley de naturaleza que proviene de la ley fundamental es que cada quien debe estar dispuesto a prescindir de su derecho a todas las cosas cuando los demás también estén dispuestos a hacerlo, y debe conformarse con tanta libertad contra los demás como él permita a los demás en contra de sí mismo. Esta mutua cesión de derechos se logra por lo que ha llegado a llamarse el contrato social. La sociedad civil está constituida por el contrato social, en que cada uno de una multitud de hombres se obliga, por el contrato con los demás, a no resistir las órdenes del hombre o ante el consejo que hayan reconocido como su soberano. Cada quien suscribe el contrato sólo con vistas a lo que es bueno para sí mismo, y ante todo con vistas a la seguridad y conservación de su vida. Por tanto, no puede suponerse que cualquier hombre haya cedido aquellos derechos cuya pérdida anularía el propósito de todos los contratos. Por ejemplo: no puede suponerse que nadie haya cedido su derecho de resistir a todo el que trate de privarlo de la vida.

Cuando un hombre, por pacto o contrato, ha cedido o renunciado a cualquier derecho, está obligado o comprometido a no estorbar a aquellos a quienes él cedió o abandonó ese derecho, en el goce y beneficio de éste. En otras palabras, según la siguiente ley de naturaleza, el hombre debe cumplir con sus pactos. Si este principio no se sostiene, la sociedad misma se disolverá. Este principio, la fidelidad a los contratos es, según Hobbes, la base de toda justicia e injusticia; pues donde no hay un contrato, no se han abandonado ni transferido derechos y cada quien tiene derecho a todo. De este modo, la injusticia o el daño no es otra cosa que el incumplimiento de los contratos, ejerciendo un derecho que ya se había abandonado legalmente. Por ello, toda legislación auténtica se vuelve una forma de autolegislación, un daño es como una contradicción: querer hacer aquello que se había aceptado no hacer.¹¹ Todos los deberes y obligaciones para con los demás se originan en tratos. Pero los tratos, los contratos en que una parte o ambas prometen comportar-

¹¹ *Ibid.*, I.16.2; *De Cive*, cap. iii, 3.

se de algún modo en el futuro, dependen de la confianza. No hay confianza ni contrato que valga donde no hay un razonable temor al incumplimiento de uno u otro lado. Por tanto, no hay confianza en el estado de naturaleza. Por consiguiente, antes que sea correcto emplear los términos justo o injusto, debe haber un poder coercitivo, el soberano, que puede obligar a todos los contratantes por igual a cumplir con sus tratos. El soberano debe velar porque el terror al castigo sea una fuerza más grande que el atractivo de cualquier beneficio que pudiese esperarse de una violación del contrato. No se apela a ninguna fuerza moral para establecer las condiciones de confianza; una vez más, el temor es la pasión en la que hay que confiar. Según Hobbes, un cálculo inteligente del propio interés es todo lo que se necesita para que el hombre sea justo. El hecho de que actúe bajo coacción no lo hace menos justo, pues el propio interés es la única base de la moral. Una consecuencia de este tipo de razonamiento es una extensión del concepto tradicional de la guerra justa. Para Hobbes, como para Bacon, la intención de rectificar una injuria inferida no es necesaria para justificar la guerra; basta la norma subjetiva, el temor a la fuerza de una nación vecina.

Hobbes se enfrentó directamente a la idea aristotélica de justicia distributiva. La doctrina de que algunos hombres, por naturaleza, son más dignos de mandar y otros más dignos de servir es el fundamento de la ciencia política de Aristóteles; escribe Hobbes. La doctrina es falsa porque en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales, y la desigualdad que hoy se encuentra entre los hombres fue introducida por las leyes civiles. A mayor abundamiento, la doctrina es peligrosa porque es causa de orgullo. La justicia distributiva debidamente concebida es la justicia de un árbitro y no consiste en distribuir a cada quien en proporción a sus virtudes y sus vicios, sino a tratarlos a todos por igual. Pues, dice Hobbes, si la naturaleza hizo iguales a los hombres, esa igualdad debe ser reconocida. Y aun si la naturaleza los hizo desiguales, los hombres siempre se considerarán iguales y por tanto entrarán en las condiciones de paz tan sólo en condiciones de igualdad. Por consiguiente, en bien de la paz hay que reconocer esa igualdad, aun si no existe. Por tanto, es una ley de naturaleza el que todos los hombres deben reconocerse como iguales por naturaleza. Las diferencias naturales entre los hombres o bien son inexistentes o bien carecen de toda importancia política. Un propósito domina todo el análisis que hace Hobbes de las leyes de naturaleza: hacer a los hombres sociables y pacíficos y por consiguiente poner fin o reducir al mínimo la fricción, el resentimiento y la hostilidad producidos entre los hombres por el orgullo, la parcialidad y el excesivo amor propio en general. Entre las leyes de naturaleza hay leyes para el arbitraje de controversias y para la distribución imparcial de las propiedades que puedan estar en disputa. Queda prohibida la ingratitud. No se permiten expresiones de odio, desprecio o desaprobación, ni siquiera a los jueces de criminales convictos. Para que nadie crea que no todos los hombres son capaces de comprender todas estas leyes de naturaleza, Hobbes afirma que todas ellas pueden ser comprendidas, incluso por quienes son demasiado indiferentes o están demasiado ocupados para aprenderlas mediante esta regla: No

hagas a otros lo que no querrias que te hicieren.¹² La ley moral no va dirigida a la perfección de nuestra naturaleza. Aristóteles estuvo errado al hablar de la virtud y del vicio. Como sus opiniones eran simplemente las opiniones recibidas durante su propio tiempo y aun recibidas por la mayoría de los hombres indoctos, dice Hobbes, no era probable que fuesen muy precisas.¹³ La virtud, si es que significa algo más que el poder de un hombre, es el hábito de hacer lo que tiende a nuestra propia conservación, y a su condición fundamental, la paz; el vicio es lo contrario.

El defecto esencial de las leyes de naturaleza, los dictados de la razón, es que atan a los hombres tan sólo a sus propias conciencias, y las acciones y voluntades de los hombres están determinadas no por la conciencia ni por la razón, sino por el temor al castigo y la esperanza de recompensa. Hay un temor a poderes invisibles, Dios o los dioses, en el estado de naturaleza, pero este temor no es lo bastante poderoso.¹⁴ Lo que se necesita es, según Hobbes, el establecimiento de unas condiciones que realmente hagan prudente obedecer las leyes de naturaleza; de otra manera el que obedece tales reglas sólo se quedará a merced de quienes no las obedezcan. En suma, se necesitan un gobierno civil o político y unos poderes visibles. La seguridad requiere ante todo la cooperación de muchos, de una multitud lo bastante grande y poderosa para hacer muy peligrosa la violación de pactos y la invasión de los derechos de los demás, y para ofrecer defensa contra enemigos extranjeros. Pero no hay un límite fijo a las dimensiones de una sociedad civil. Su tamaño debe ser lo bastante grande para disuadir a todo enemigo de arriesgarse a una guerra, y por tanto depende del tamaño del enemigo. Estas condiciones y los elementos antisociales que hay en la naturaleza del hombre indican que la unidad lograda por consentimiento, por muchas voluntades acordes en un objeto, un bien común, no basta para mantener unidos a los hombres. La sociedad política, o la república, exige una auténtica unidad o unión.

Esta unión, como la justicia y la injusticia, es definida por Hobbes en términos jurídicos. La república debe estar constituida como persona legal por una gran multitud de hombres, cada uno de los cuales se compromete ante todos los demás a respetar la voluntad de esta persona legal, civil o artificial, como si fuese su propia voluntad. Esta persona legal, el soberano, "es" la república. En términos prácticos esto significa que cada súbdito debe considerar todas las acciones del poder soberano como acciones propias suyas, toda legislación del soberano como su propia autolegislación. De hecho, el poder soberano, el poder de representar y de ordenar las voluntades de todos puede ser vertido en un hombre o en un consejo. Hobbes fue el primero en definir la asamblea como una "persona". Consideró necesario esto por las razones siguientes. Dado que la única obligación legítima es, en última instancia, una obligación para consigo mismo, la libertad del hombre en

¹² *Leviathan*, cap. xiv, pp. 107-108; cap. xv, pp. 128, 130-31; cap. xxvii, p. 251; cap. xlii, pp. 435-436; cap. xxvi, pp. 231-232.

¹³ *Elements*, 1.17.14 y 1.13.3.

¹⁴ *Leviathan*, cap. xiv, p. 117.

el estado de naturaleza debe sobrevivir, en alguna forma, en su sujeción al gobierno; "porque no existe obligación impuesta a un hombre que no provenga de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres".¹⁵ Esto se logra por medio de las ficciones legales de que el soberano es una "persona" con una voluntad que puede representar las voluntades de todos sus súbditos, y que la legislación del soberano es una autolegislación del súbdito. Mediante tal unión, los poderes y las facultades de cada súbdito pueden llegar a contribuir plenamente a mantener la paz y la defensa comunes. **El Pacto de asociación**

El contrato social tiene dos partes: 1) Un pacto de cada miembro del futuro cuerpo civil con cada uno de los demás para reconocer como soberano a todo hombre o asamblea de hombres en que convenga una mayoría de su número; 2) El voto que determinará quién o qué debe ser el soberano. Todos los que no intervienen en el contrato permanecen en estado de guerra y, por tanto, son enemigos de los demás. **El Pacto de sumisión**

La validez del contrato no se ve afectada en modo alguno por el hecho de que fuese suscrito o no bajo presión, temor a la muerte y la violencia. El cuerpo político, dice Hobbes, puede ser fundado "naturalmente" así como por medio de una institución. Todo gobierno paternal y despótico surge, en primer lugar, por temor al soberano mismo, es decir, cuando es un conquistador en caso de guerra: todo gobierno por institución surge por el temor mutuo de los individuos. En ambos casos, el temor es el motivo. Ambos fundamentos son igualmente legítimos: no hay diferencia, en lo que concierne al derecho, entre la fundación por conquista y la fundación por institución. En la adquisición de la soberanía por conquista, no hay diferencia si la guerra fue una guerra justa o si no lo fue. Como nadie puede realmente transferir su fuerza y sus facultades a otro, de hecho el contrato social obliga a todos a no resistir a la voluntad del poder soberano; es obvio que no todos los ciudadanos han entrado explícitamente en semejante pacto; pero se considerará que todo el que vive en una república aceptando la protección del gobierno, del soberano, tácitamente entró en el pacto. Al parecer, para Hobbes, esa exactitud de la vida política que corresponde a la exactitud matemática en cuestiones teóricas es una exactitud legal. Y así como toda controversia cesa en matemáticas, así evidentemente esperaba que las controversias políticas que siempre habían perturbado la paz del mundo político cesaran si del contrato social se deducían, con exactitud, los derechos y deberes del soberano y del súbdito.

El contrato social sólo es obligatorio cuando se alcanza el fin por el cual se le suscribió, a saber, la seguridad. Se cambia obediencia por protección. No que los hombres puedan estar completamente a salvo de daño por otros. A cada ciudadano le basta saber que todo el que intente dañarlo es más lo que teme al castigo del soberano que lo que espera ganar por su delito.

El primer derecho del soberano es el derecho de castigar o el derecho de ejercer el poder policiaco. Esto se sigue de la fundamental renuncia al de-

¹⁵ *Ibid.*, cap. XXI, p. 183.

recho de resistencia, aceptada por todos los ciudadanos/Ningún súbdito puede liberarse de su obligación afirmando que el soberano ha cometido un incumplimiento del pacto, pues el soberano no ha hecho ningún pacto con ningún súbdito: los súbditos han pactado sólo entre ellos/Y puesto que el soberano no ha pactado con nadie, sólo él conserva el derecho a todas las cosas que todos los hombres tenían en el estado de naturaleza. Por consiguiente, no puede dañar a nadie ni cometer injusticia, ya que la injusticia o el daño en el sentido estricto o legal no es más que el incumplimiento del pacto, suponiendo un derecho al que ya se ha renunciado por pacto. Además, puesto que el soberano representa la voluntad de cada uno de los súbditos, todo aquel que acusare de daño al soberano estará acusándose a sí mismo, y es imposible hacerse injusticia a sí mismo. Por tanto, los súbditos no pueden castigar con justicia, en forma alguna, al soberano/El derecho de hacer la guerra y la paz, que incluye el derecho de exigir impuestos y de obligar a los ciudadanos a tomar las armas en defensa de su país, también es anejo al soberano, pues estos derechos deben estar en manos del mismo poder que puede castigar a quienes no lo obedezcan.

Por la misma razón el poder legislativo también debe estar en manos del soberano: los hombres no obedecerán las órdenes de aquellos a quienes no tengan razones para temer/El poder de la espada, el poder punitivo, y el poder legislativo deben estar en las mismas manos. Las leyes civiles de cada república no son más que las órdenes del soberano civil. Prescriben los bienes que un hombre puede disfrutar, es decir, definen lo que es propiedad privada y lo que no lo es. Determinan los actos que un hombre puede realizar sin ser molestado por sus conciudadanos, es decir, prescriben lo que es bueno, malo, justo, injusto, honroso y deshonesto. Contribuyen a la paz, tratando de determinar todas las cuestiones controvertibles antes de que surja controversia.

El poder judicial, por la misma razón que el poder legislativo, también corresponde al soberano. Dado que el soberano debe poder determinar los medios de cumplir sus funciones, también está investido del poder ejecutivo, y del poder de nombrar a todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios/A mayor abundamiento, y dado que todos los actos voluntarios de los hombres dependen de su voluntad, y su voluntad depende de sus opiniones de lo que es bueno y lo que es malo, o de recompensa y castigo, castigo que recibirán por acción o por omisión, el soberano debe ser juez de todas las doctrinas y opiniones que vayan a transmitirse a los ciudadanos. La norma de censura es aquello a lo que conducen las doctrinas y lo que repugna a la paz. Este poder de censura absoluta también se aplica a las opiniones religiosas. De hecho, la religión es definida por Hobbes con vistas a este poder. Religión y superstición son definidas como "temor al poder invisible". La diferencia entre ellas es que la primera está permitida por la autoridad pública, y la segunda está prohibida. Las opiniones que, según Hobbes, han perturbado más la paz del mundo cristiano, son las opiniones que hacen que los ciudadanos crean que deben obediencia a otros además de aquellos a quienes se ha confiado la suprema autoridad civil. Volvere-

mos a este tema en nuestro análisis de las enseñanzas de Hobbes con respecto al cristianismo.

Por esta lista de poderes, está claro que el poder del soberano es absoluto es decir, los hombres no pueden delegar un poder mayor a ningún hombre. El soberano no está obligado a obedecer las leyes civiles, pues éstas sólo son sus órdenes y él puede liberarse de ellas a su gusto. Nadie puede alegar derechos de propiedad contra él, porque toda propiedad proviene de las leyes, es decir, de su voluntad. Oponerse a la voluntad del soberano en algún caso particular sería oponerse a la fuente de toda propiedad y, por tanto, sería contraproducente. Cuando se permite a los ciudadanos protestar contra la autoridad suprema, la cuestión no puede consistir en saber si el soberano o sus ministros tenían el derecho de hacer lo que hicieron sino, antes bien, en saber lo que el soberano, en realidad, deseó en ese caso. El hecho de que el poder absoluto realmente está implícito en todos los gobiernos puede verse en los casos de los generales a quienes se conceden de manera temporal poderes absolutos en tiempos de guerra. Sólo quien tiene un poder absoluto puede conceder el poder absoluto, así sea temporalmente. Y, por ejemplo, cuando una asamblea constitucional prescribe límites a las facultades de un gobierno, el ejercicio del poder de limitación es, en sí mismo, un ejercicio de poder absoluto. La objeción de que semejante poder absoluto nunca ha sido reconocido en ninguna parte por los ciudadanos es, como los argumentos tomados de la práctica, en general, inválida, pues la práctica puede ser una práctica defectuosa. El arte de creer y mantener comunidades consiste en seguir ciertas reglas definidas, como las reglas de la aritmética y la geometría. Hobbes creía ser el primer descubridor de estas reglas.

Hay ciertos derechos del súbdito que son inalienables, es decir, no es posible transferirlos o renunciar a ellos mediante un pacto; pues no hay obligación del hombre que no proceda de algún acto propio, y cada acto propio puede suponerse, tiende a algún bien para sí mismo. Por tanto, ningún contrato, incluyendo el contrato social, debe interpretarse en tal sentido que prive a un hombre de la condición de todo bien para él, su vida y de los medios de procurársela. Todo hombre puede con justicia desobedecer una orden de matarse o de herirse a sí mismo o de abstenerse de algo que necesite para vivir. El derecho de la propia conservación sigue siendo inviolable. Pero, ¿no se pide a los soldados que sacrifiquen sus vidas en la guerra? ¿Y no es el temor a la muerte violenta, en cierto sentido, la base de toda legitimidad y, por tanto, motivo suficiente para justificar la desobediencia civil? Hobbes se enfrentó a este problema y concluyó que huir de una batalla por miedo es deshonesto y cobarde, pero no injusto. Es tarea del soberano velar porque el temor a la deserción sea mayor al temor de la batalla. Desobedecer la orden del soberano de combatir contra un enemigo no es injusto si un hombre encuentra un sustituto apropiado. Que un condenado se resista a un verdugo que está cumpliendo legalmente con su deber es cosa justa. Nadie, en un juicio penal, está obligado a atestiguar contra sí mismo, pues ningún pacto, incluyendo el pacto fundamental, puede obligar a un hombre a dañarse a sí mismo. Es decir, nadie está obligado a ejecutar a sus propios

padres, a un benefactor, o a cometer un acto tan vergonzoso que, como resultado, él fuese tan infeliz y desdichado que se cansara de su propia vida.¹⁶

Está claro que estas libertades inviolables de los ciudadanos pueden extenderse e interpretarse como norma para distinguir a los buenos soberanos de los malos, es decir, que dan normas a los ciudadanos por las cuales legítimamente pueden criticar, juzgar y, así, debilitar la autoridad del soberano. Si se les da forma institucional, pueden conducir a una soberanía limitada. Hobbes hizo todo lo que pudo para advertir en contra del principio revolucionario inherente a todos los intentos de establecer los principios de gobierno: el que establece principios que justifican la autoridad, por ese mismo acto ofrece normas para justificar la alteración o la abolición de esa autoridad si se aparta de aquellos principios. Pese a estas excepciones a la obligación de obedecer al soberano, el poder absoluto del soberano sigue en pie: legalmente puede castigar con la muerte toda negativa o resistencia, por muy justa que fuere. Sin embargo, si el soberano ejerce su derecho en contra de la recta razón, como cualquier hombre en estado de naturaleza estará pecando contra las leyes de naturaleza y por tanto será responsable ante su autor, Dios, por su iniquidad. Además, reconoce Hobbes, hay cierto castigo natural para el gobierno negligente, a saber, la rebelión.

En todo aquello acerca de lo que la ley guarda silencio, el súbdito conserva el derecho de acción o de omisión, a su voluntad. Y a veces un soberano puede, prudentemente, dejar de ejercer su derecho, aunque ello en nada disminuye tal derecho. No hay razón válida para que los soberanos deseen oprimir a sus súbditos, pues la fuerza de los soberanos depende directamente de la fuerza y del bienestar de sus súbditos. Por supuesto, reconoce Hobbes, es posible abusar de tal poder absoluto, pero no hay condición de la vida humana que no tenga sus inconvenientes. La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos.¹⁷ Y es inevitable el hecho de que el que tiene el poder para protegerlos a todos también tiene el poder de oprimirlos a todos. Siguiendo al libro de Job, Hobbes comparó al soberano con Leviatán, a quien Dios llamó "Rey de los orgullosos". Sólo el más grande de los poderes terrenales puede gobernar el orgullo del hombre. El *Leviatán* de Hobbes también es un *Leviatán* semejante ya que gobierna los espíritus de los hombres y aplasta y desarraiga las semillas del orgullo humano.

Hay tres clases de repúblicas, que difieren como difieren sus respectivos poderes soberanos. Cuando ese poder es confiado a un hombre, el gobierno es una monarquía; cuando es confiado a una asamblea de hombres en que cada ciudadano tiene derecho al voto, es una democracia; cuando es confiado a una asamblea en que sólo una parte de los ciudadanos tiene derecho al voto, es una aristocracia. Los escritores griegos y romanos de la Antigüedad también distinguieron entre los gobiernos buenos y los malos. Llamaron tiranía al mal gobierno de uno, anarquía al mal gobierno del pueblo o de mu-

¹⁶ *Ibid.*, cap. xv, pp. 128-130; cap. xx; cap. xxviii, pp. 258-259; *De Cive*, cap. vi.13.

¹⁷ *Leviathan*, cap. xxi, p. 187.

chos, y oligarquía al mal gobierno de los pocos. Los gobiernos buenos y malos se distinguen según que los gobernantes ejercieran el gobierno por el bien común o la ventaja común, o por su propia ventaja egoísta. Según Hobbes, estas distinciones morales son vanas. Sólo indican el agrado o desagrado subjetivo de quienes las aplican. Sólo aquellos a quienes disgusta la monarquía la llaman tiranía, y, asimismo, anarquía es un nombre que se da a una democracia aborrecida, y oligarquía un nombre dado a una aristocracia aborrecida. Este rechazo de lo que Hobbes llama la distinción aristotélica entre los gobiernos que imperan para beneficio de los súbditos y aquellos que imperan para beneficio de los gobernantes hace políticamente vana la distinción entre un tirano y un monarca legítimo. Tanto los súbditos como los gobernantes, arguye Hobbes, comparten por igual los primeros y más grandes beneficios de todo gobierno: la paz y la defensa. Todos sufren por igual de la mayor desdicha: la guerra civil y la anarquía. Dado que las facultades y el poder del gobernante siempre dependen del poder y las facultades de sus súbditos, unos y otros tienen las mismas desventajas si el gobernante debilita a sus súbditos, privándolos de dinero y de bienes.

Un motivo acaso más profundo para rechazar la distinción fue la convicción de Hobbes de que no puede esperarse que ningún gobernante o portador de la soberanía no busque su ventaja particular, la ventaja de su familia y de sus amigos, así tanto más que la ventaja pública. Con base en la reducción del bien y del mal que hace Hobbes al placer y al dolor, y en su doctrina de la soberanía, pierden gran importancia las antiquísimas controversias políticas acerca de cuál es la mejor forma de gobierno. Estas controversias estaban por fuerza relacionadas con la cuestión sobre a qué propósitos generales debía servir la sociedad civil; por ejemplo: la libertad, el imperio o la riqueza. En contra de las engañosas doctrinas de Aristóteles y de Cicerón y de otros escritores griegos y romanos que, según Hobbes, tenían un prejuicio en favor del gobierno popular, en realidad el poder del gobierno y la libertad del ciudadano en cada forma de gobierno es la misma. La soberanía es absoluta en cada república. La meta o propósito de cada forma de gobierno es la misma, la paz y la seguridad. Las cuestiones políticas o prácticas decisivas suelen ser cuestiones técnicas o administrativas, por ejemplo en qué tipo de administración de los poderes soberanos se alcanzan más convenientemente la paz y la seguridad.¹⁸

Dado que quienes ejercen la autoridad soberana, siendo hombres, siempre tendrán la máxima preocupación en sus intereses privados, entonces el interés público será más favorecido donde más directamente unido esté a los intereses privados. Esto ocurre en la monarquía que, por consiguiente, es la mejor forma de gobierno. En la democracia, donde cada quien ejerce alguna parte de la soberanía, el número de quienes son capaces de enriquecerse y ayudarse a expensas del interés público llega a su máximo. En una monarquía sólo puede haber un Nerón, en una democracia puede haber tantos Neronés como oradores capaces de halagar al pueblo. Un monar-

¹⁸ De Cive caps. x.2 y x.16.

ca puede favorecer a personas indignas, pero a menudo no lo hará. En una democracia no se puede evitar la promoción de personas indignas, pues en la democracia siempre hay una enconada competencia entre los oradores populares, o demagogos, y el poder de cada demagogo depende de su capacidad de controlar y de patrocinar a otros. Quienes no se esforzaron por beneficiar y por ganarse a tantos como fuese posible, digno o indigno, para su bando o facción, pronto serán abrumados por quienes sí lo hicieron. Por ello es fácil comprender el principal defecto de la democracia: la tendencia a engendrar facciones y guerras civiles. A este respecto, la aristocracia se encuentra entre las otras dos formas. Mejora cuanto más se aproxima a la monarquía, empeora cuanto más se aproxima a la democracia. En lo tocante al auténtico ejercicio de los poderes soberanos, puede dudarse de que la democracia en realidad sea algo distinto de una aristocracia de oradores o de la temporal monarquía de un orador. Quienes se quejan de falta de libertad en la monarquía no comprenden lo que en realidad desean, pues las libertades del súbdito, definidas por la doctrina de la soberanía, son las mismas en todos los gobiernos, pero en una democracia los adversarios de la monarquía serían tanto gobernantes como súbditos. No es la libertad sino el dominio o el poder con sus honores concomitantes lo que desean. La verdadera causa de su inconformidad es que la monarquía los priva de la oportunidad de hacer alarde de su sabiduría, sus conocimientos y su elocuencia al deliberar, o parecer deliberar, acerca de cuestiones de suma importancia. El amor a la libertad, según Hobbes, resulta no ser más que una máscara del deseo de elogio o vanidad.¹⁹ Pese a estas críticas y a otras, como la irresolución que surge de unas asambleas divididas, la dificultad de proceder en secreto, etc., la democracia ocupa una cierta posición privilegiada dentro del marco basado en la idea del estado de naturaleza y la doctrina de la soberanía. Esto puede verse como sigue.

La institución de la monarquía o de la aristocracia requiere un nombramiento o designación oficial, de ciertas personas particulares, como soberano. Sin embargo, la democracia puede ser directamente instituida por los propios individuos separados. De ahí que la forma original o primaria de todo gobierno instituido sea la democracia. Dado que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales en derechos y toda obligación legítima es, en última instancia, una obligación para consigo mismo, la primera parte del contrato social, para ser obligatoria, debe ser un acuerdo de cada quien para con todos los demás, de aceptar como soberano a la persona o las personas designadas por una mayoría de todos ellos. Este primer acuerdo de cada quien con todos los demás constituye la multitud como pueblo democrático; el acto de nombramiento del soberano, en que cada quien tiene un voto igual, es un acto democrático. Podría decirse que sólo un procedimiento democrático es congruente con la igualdad de los hombres en el estado de naturaleza. De acuerdo con un principio enunciado a menudo por Hobbes, de que quien tiene el poder de disponer de la soberanía es el auténtico so-

¹⁹ Ibid., cap. x, esp. x.7, x.8, y x.15.

berano, podríamos decir que el pueblo, como pueblo democrático, es el soberano último de toda república instituida. Hobbes se guardó muy bien en contra de esta conclusión enfocando un argumento más fundamental, a saber, el de que, dado que todos los contratos dependen del consentimiento de los contratantes, pueden ser disueltos por ese mismo consentimiento. Así, el pueblo al retirar su consentimiento puede disolver al gobierno. Ante todo, responde Hobbes, el contrato original obliga a cada quien para con todos los demás, no para con una mayoría, ni siquiera para con una mayoría abrumadora. Y mientras un hombre disiente de la disolución del contrato, nadie más tendrá derecho de disolverlo. No puede imaginarse, dice Hobbes, que todo el pueblo sin excepción se combine en contra del poder supremo. Pero hay una clara obligación para con el propio soberano, de que cada quien al estar de acuerdo en reconocer los actos del soberano como suyos propios haya transferido su derecho natural a usar estas facultades como le parezca mejor al soberano. No puede retirar lo que ahora pertenece al poder supremo sin cometer injusticia contra el soberano.²⁰

Los tradicionales argumentos en pro del régimen mixto o gobierno limitado, son rechazados por Hobbes porque se basan en un entendimiento insuficiente de lo que es una verdadera unión. Por ejemplo: donde supuestamente la soberanía está dividida entre un ejecutivo monárquico, una judicatura aristocrática y un cuerpo popular con el poder del dinero, la libertad del súbdito está tan restringida como pueda estarlo en cualquier gobierno, mientras las tres ramas estén de acuerdo. Se vería entonces que la ventaja de semejante división de poderes existe en el desacuerdo o mutuo freno de los tres poderes. Pero ese desacuerdo, según Hobbes, constituye la guerra civil y la disolución del gobierno. Reconoció que muchos gobiernos han durado bastante tiempo pensando erróneamente que eran gobiernos de esta índole. Pero en las monarquías limitadas y las dictaduras temporales conocidas en la historia, los auténticos soberanos no eran los monarcas sino las asambleas que limitaban los poderes de los monarcas. Arguye que un auténtico cuerpo político no está constituido por acuerdo o por concordia sino por la unión, la unidad de las voluntades (y por tanto, de la fuerza y facultades) de todos en la voluntad de una persona legal: el soberano.

Una monarquía auténtica, según Hobbes, es una monarquía hereditaria, pues el soberano auténtico de una monarquía electiva es el cuerpo de electores. La principal dificultad para las monarquías es el problema de la sucesión, especialmente el problema de quién ha de nombrar al sucesor real. El actual poseedor de la soberanía debe determinar a su sucesor. Hobbes elabora unas reglas detalladas sobre lo que debe comprenderse como la voluntad del monarca en todo caso en que no haya indicado expresamente quién deberá heredar su poder. Hablando en términos generales, procede a partir de la presunción de que el más cercano en parentesco es el más cercano en el afecto y por tanto debe considerársele como sucesor.

²⁰ *Ibid.*, cap. vi.20.

Hobbes define esta ley en términos de voluntad y no de razón. El consejo, en cambio, se basa en razones, en razones deducidas del beneficio que puede obtener quien recibe el consejo. El consejo tiende o simula tender al bien de otro. Pero la ley es orden, no consejo, y se espera que una orden sea obedecida sólo porque expresa la voluntad del que manda. Y dado que el objeto de la voluntad de cualquier hombre es algún bien para sí mismo, cada orden tiende al bien del que manda. La ley es una orden dirigida a alguien que antes fue obligado a obedecer, una orden de alguien que ya ha adquirido el derecho de ser obedecido. El derecho civil es una orden semejante, emitida por la república, el soberano. Más plenamente, las leyes civiles son aquellas reglas dadas por la república a cada súbdito por medio de alguna señal suficiente de su voluntad, que deben emplearse por los súbditos para distinguir lo justo de lo injusto. Las enseñanzas políticas de Hobbes y las propias leyes de naturaleza no son más que consejos hasta que sean ordenadas por algún soberano civil.

La costumbre en sí misma no tiene poder para crear leyes. El derecho consuetudinario obtiene su autoridad del consentimiento tácito del actual soberano. Se dijo que el derecho común y la ley de equidad fueron guiadas por la norma de la recta razón, norma que, al ser considerada independiente, por encima de toda autoridad política, pudo ser empleada y lo fue para frenar y cuestionar los actos irrazonables de todas las autoridades civiles. Hobbes reinterpreta el tradicional entendimiento del derecho común de tal manera que hace que las apelaciones a toda autoridad superior al soberano civil sean imposibles. Conviene con los abogados en que la ley nunca puede ir en contra de la razón. Pero, pregunta, ¿la razón de quién? No la razón de los estudiosos o los sabios, o los jueces subordinados, responde, sino la razón de esa persona artificial, la república.

En su análisis del derecho común, Hobbes no distingue entre la razón de la república y su voluntad. En toda decisión justa, el juez se remite a la razón que mueve al soberano reinante a hacer o a consentir la ley que determina el caso que se está considerando; el juez no recurre a las razones que influyeron al soberano que promulgó la ley en cuestión. Diríase que el enfoque de Hobbes nos da idea de la supremacía absoluta del estatuto actual. El Canon de la Iglesia, o ley eclesiástica, también es ley sólo hasta el punto en que está constituida por el soberano civil. Desde luego, todas las leyes requieren intérpretes, es decir, jueces para aplicar las leyes a los casos particulares. El soberano es el intérprete supremo de la ley y da poder a todos los intérpretes subordinados, o jueces, como tales.²¹

Nada que hagan los mortales, dice Hobbes, puede ser inmortal. Y sin embargo, con la ayuda de un arquitecto muy hábil, las repúblicas pueden ser constituidas de tal manera que puede evitarse que perezcan por desórdenes internos. Hobbes describe aquellas fuerzas de la naturaleza del hombre que siempre han tendido a la disolución de la paz y del orden civil. Y sin embargo, tales fuerzas no deben ser contrarrestadas por medio de una reforma

²¹ Para una confrontación de la jurisprudencia hobbesiana con la jurisprudencia tradicional

15 moral, por llamados a lo que se había considerado como la parte más noble de la naturaleza humana. En cambio, Hobbes apela al egoísmo ilustrado, y con base en el conocimiento y la manipulación del mecanismo de las pasiones, confía en inventar tipos apropiados de instituciones. Para él no había necesidad, como sí la había para Aristóteles, de distinguir los tipos y niveles de los pueblos para determinar qué tipo de gobierno es apropiado para cada uno. Aspiraba a inventar un esquema de gobierno que fuese adecuado para todos los tiempos, pueblos y lugares. Y al erigir su edificio sobre el mínimo común denominador de la motivación humana, esperó que se sostuviera firmemente, dondequiera y por doquiera. Pues los Estados, "cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la Materia; pero ellos son quienes la Modelan y ordenan".²²

Con frecuencia se comete un gran error, en el comienzo mismo de un Estado, cuando los hombres para conquistar un reino se contentan con menos poder del que es necesario para mantener la paz y la defensa. Entonces, cuando la seguridad pública exige el ejercicio de aquellos poderes a los que se renunció, su reanudación parece un acto de injusticia. Esto, a su vez, mueve a grandes números de hombres a la rebelión y a la alianza con potencias extranjeras, lo que siempre se vuelve una oportunidad para debilitar a sus vecinos. Por eso la promesa de Guillermo el Conquistador de no menoscabar la libertad de la Iglesia hizo que Tomás Becket defecionara y que consiguiera el apoyo del Papa contra Enrique II. Y como ni el Senado ni el pueblo de Roma reclamaron todo el poder, ocurrieron las sediciones de los Gracos, luego las guerras entre el Senado y el pueblo, en tiempos de Mario y de Sila y de César y Pompeyo, y por último, el propio gobierno popular fue destruido en Roma, quedando instituida la monarquía. Por tanto, si el soberano prescinde de alguno de sus derechos, esto constituye un incumplimiento de sus deberes.

Además, es un incumplimiento de su deber permitir al pueblo ser mal informado, o mantenerlo ignorante del fundamento de los derechos del soberano. A este respecto, la primera tarea consiste en purgar a la república del "veneno de las doctrinas sediciosas". El primer grupo de doctrinas sediciosas proviene ante todo de las palabras de teólogos ignorantes que, interpretando erróneamente las Sagradas Escrituras, inducen a los hombres a creer que la santidad y la razón natural no pueden permanecer unidas. Enseñan que cada quien en privado es juez de los actos buenos y los malos. Esto es verdad en el estado de naturaleza, pero en la sociedad civil el derecho civil y el soberano son la medida y el juez del bien y del mal.

14 Una segunda doctrina, que repugna a la sociedad civil, declara que es pecado todo lo que un hombre haga contra su conciencia, incluyendo aquellas

premoderna, compárese el cap. xxvi, "De las leyes civiles", del *Leviathan* con la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, I-II, Qq. 90-97 (publicada por la Henry Regnery Co. como *Treatise on Law*), que acaso el capítulo de Hobbes fuese escrito para refutar. Véase también su *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. The English Works of Thomas Hobbes, comp. Molesworth, VI.

²² *Leviathan*, cap. xxix, pp. 275-276.

cosas que sean mandadas hacer por su soberano. Si el acto ordenado es pecaminoso, el pecado será del soberano, y ante Dios responderá por él. No es pecado del súbdito. Por lo contrario, lo que es pecado es la desobediencia al soberano, pues al desobedecer el súbdito se arroga el conocimiento y el juicio del bien y del mal, siendo en realidad la conciencia y el juicio una y la misma cosa. La tercera en el orden es la doctrina de que la fe y la santidad no pueden alcanzarse por medio del estudio y la razón sino por una inspiración sobrenatural o "infusión". Si aceptamos esa doctrina, dice Hobbes, no vemos por qué cada cristiano no es un profeta, obligado a tomar su propia inspiración y no la ley de su patria por regla de sus actos. Esa doctrina, asimismo, hace que los hombres se constituyan en jueces de lo que es bueno y lo que es malo. Luego, ahí está ese conjunto de "elocuentes sofisterías" presentadas por Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca, Plutarco y el resto de los partidarios de las anarquías griegas y romanas, "sofisterías" adoptadas por los juristas para servir a sus propios intereses, como la doctrina de que los soberanos están sometidos a sus propias leyes, de que la autoridad suprema puede dividirse; de que los hombres en particular tienen derechos absolutos sobre la propiedad que excluyen toda intervención del soberano; y por último, la doctrina, también sostenida por muchos teólogos, de que el tiranicidio es legítimo y hasta loable. Esto último equivale a decir, según Hobbes, que es lícito que los hombres se rebelen contra sus reyes y los maten mientras puedan empezar por llamarles tiranos. Por último, está la doctrina arraigada en el temor a las tinieblas y los espíritus, envuelta en "la oscuridad de las distinciones escolásticas", la doctrina de la división del poder civil o temporal, apartándolo del poder espiritual o fantasmal. En su análisis teológico, Hobbes intenta demostrar, basándose en las Sagradas Escrituras, que esta distinción no significa nada y que nadie puede servir a dos señores.²³

No basta desarraigar la sedición y las opiniones erróneas. Es deber del soberano hacer que se enseñen al pueblo los auténticos motivos de sus derechos. Esto significa, ante todo, adoptar los libros de Hobbes como textos autorizados sobre política y moral en las universidades. Al parecer, Hobbes consideró que su proyecto educativo era a largo plazo, pues, afirmó, no le interesaba mucho saber si sus libros serían adoptados "el día de hoy". Sin embargo, esperaba que sus libros fuesen oficialmente recomendados por algún soberano, para ser enseñados en las universidades, "fuentes de la doctrina civil y moral". Hay que empezar velando porque los espíritus jóvenes no sean corrompidos por las doctrinas de Atenas y de Roma; quienes son debidamente educados, después de salir de las universidades como predicadores, hidalgos, hombres de negocios y abogados, en la conducción de sus negocios diarios transmitirán las verdaderas bases del gobierno civil al pueblo. Por lo general, se sobreestiman las dificultades de enseñar al pueblo, creía Hobbes. Pues, ante todo, no es demasiado difícil aprender lo que apela a nuestro propio interés egoísta y, en segundo lugar, en un juicio que nos recuerda la estimación de Maquiavelo hacia el pueblo, Hobbes

²³ *Ibid.*, cap. xxxix.

observa que el pueblo carece del orgullo y de la ambición que ciegan los espíritus de los ricos, los poderosos y los que tienen reputación de sabiduría. Pese a su exaltación de la soberanía y la monarquía, Hobbes evidentemente esperaba que algún día sus doctrinas cundiesen por doquier.²⁴

No se dice mucho, en forma positiva, acerca de la sociedad buena que un día esperaba Hobbes, una vez establecidas las condiciones de la paz. Hobbes hace hincapié en las situaciones extremas como la guerra civil, en que toda ley y orden se desploman, en los peligros para la paz resultantes de todo intento por cuestionar y restringir la autoridad del soberano, en normas negativas más que en normas positivas. Y sin embargo, evidentemente esperaba un régimen mucho más benigno de lo que podría sugerir su total apoyo al poder soberano. En primer lugar, esperaba encontrar algún día una sociedad no imperialista. Sin embargo, esto es incongruente con su doctrina de que los soberanos y las naciones independientes se encuentran, forzadamente, en un estado de naturaleza con respecto a los demás, y por tanto están obligados desde luego a hacer todo lo que puedan por someter o debilitar a sus vecinos. Las políticas son encontradas mientras no haya un Estado mundial. Sea como fuere, Hobbes también esperaba que existiese un Estado con leyes que favoreciesen la agricultura y la pesca, leyes contra la pereza y contra el gasto y el consumo excesivo, y leyes que favorecieran y honraran la industria, la navegación, la mecánica y las ciencias matemáticas. Las cargas públicas deben ser distribuidas por igual. A los hombres se les deben fijar impuestos de acuerdo con lo que gastan o consumen; se debe recompensar la frugalidad y combatir el gasto suntuario; cada quien debe pagar al Estado en proporción a los beneficios que recibe de su protección. Habrá igualdad ante la ley, penas severas contra los jueces corrompidos y fácil acceso a los tribunales de apelación. La seguridad del pueblo debe ser la ley suprema, debe considerarse que la seguridad incluye todas las satisfacciones y los deleites de la vida que un hombre pueda conquistar legalmente, sin perjudicar al Estado.²⁵

La paz de la sociedad civil depende de que el soberano tenga poder de vida y muerte sobre sus súbditos. Si los hombres creen que hay otros poderes capaces de conceder mayores recompensas que la vida y de aplicar mayores castigos que la muerte, obedecerán a tales poderes, destruyendo así la autoridad del soberano. La vida eterna y el tormento eterno o la "muerte eterna" son bienes y males mayores que la vida natural y la muerte natural. Y mientras los hombres crean en el poder de otros hombres que actúan como ministros de poderes invisibles, capaces de otorgarles la bienaventuranza o el tormento eternos, la teología, según Hobbes, no podrá ser separada de la filosofía política.²⁶ Debemos limitarnos a un breve esbozo de la teología cristiana de Hobbes, omitiendo los muchos pasajes de las Sagradas Escrituras que cita como autoridades.

Aunque desde la Creación Dios había gobernado a todos los hombres por

²⁴ *Ibid.*, cap. xxx, pp. 288-296; *De Cive*, cap. xiii.9.

²⁵ *Leviathan*, cap. xxx, pp. 296 ss., y *De Cive*, cap. xiii, esp. xiii.14.

²⁶ *Leviathan*; epístola dedicatoria, cap. xv, fin; cap. xxviii, comienzo; *De Cive*, cap. xvii.27.

medio del poder de la naturaleza, el reino de Dios, en la mayor parte de los pasajes de las Escrituras, y contra la interpretación de casi todos los teólogos, significa un reino político con unos súbditos definidos: los judíos. Adán y todos los que vivieron hasta el Diluvio, y Noé y su familia después del Diluvio recibieron directamente órdenes de Dios, por Su propia voz. En el reino de Dios, el primero por contrato fue Abraham, con quien Dios hizo un pacto ofreciéndole la tierra de Canaán como posesión perenne a cambio de su obediencia y la obediencia de su posteridad. De este modo, Dios quedó instituido soberano civil de los judíos. Dios sólo necesitaba hablar a Abraham, el padre, el señor y el soberano civil de su familia, pues las voluntades de toda su familia y su progenie estaban unidas en su voluntad. Así como la familia y la semilla de Abraham recibieron las órdenes positivas de Dios por boca de este soberano terrenal, Abraham, así en cada Estado aquellos que no tengan una revelación sobrenatural opuesta deben obedecer las leyes de sus propios soberanos en todos los actos externos y profesiones de fe. Cada soberano, como Abraham, tiene el derecho de castigar a todo el que afirme haber recibido una revelación privada para oponerse a las leyes. Como lo fue Abraham en su familia, así el soberano es el único que en un Estado cristiano puede ser intérprete autorizado de la Palabra de Dios. El contrato de Dios fue renovado con Isaac y Jacob, pero fue suspendido mientras los judíos estuvieron bajo la soberanía de Egipto.

El contrato fue renovado, una vez más, por Moisés en el monte Sinaí. Dado que Moisés no podía heredar la autoridad de Abraham, su autoridad estuvo fincada en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerlo. Una vez más, sólo Moisés como soberano civil a las órdenes de Dios, fue llamado a Dios, no Aarón, el sumo sacerdote, ni otros sacerdotes, ni la aristocracia de los 70 ancianos, ni el pueblo. Y cuando Moisés derribó el becerro hecho por Aarón, y con el dominio de Moisés sobre todos los que profetizaban en su campamento, se demostró que todos los sacerdotes y profetas en un Estado cristiano obtienen su autoridad de la aprobación y la autoridad del soberano. El reino era un reino sacerdotal: Moisés gobernaba como sumo sacerdote y vicerregente de Dios en la tierra. El reino fue heredado por Aarón y luego por su hijo Eleazar. Tras la muerte de Josué y de Eleazar se dijo que no quedaba rey en Israel. Esto sólo era cierto en lo tocante al ejercicio del poder soberano. El derecho de gobernar, el poder soberano, aún residía en el sumo sacerdote. Los poderes de los jueces eran poderes extraordinarios o temporales, de urgencia. Al deponer a Samuel, sumo sacerdote, el pueblo depuso el reino peculiar de Dios e instituyó una monarquía del tipo habitual. El trato dado por Salomón a Abiatar, su consagración del templo y toda la historia bíblica muestran que desde la primera institución del reino de Dios hasta el cautiverio, la suprema autoridad religiosa estuvo en las mismas manos de la soberanía civil. Y después de la elección de Saúl, el cargo de sacerdote fue ministerial con respecto al soberano, y no magisterial. Durante el cautiverio los judíos no tuvieron Estado, y después de su regreso todo quedó tan confuso y corrompido que desde aquellos tiempos no puede aprenderse nada de valor para el Estado o la religión.

La "misión de nuestro Bendito Salvador", el Mesías, escribe Hobbes, tiene tres elementos: la primera misión es la de Redentor o Salvador; la segunda, la de pastor o Maestro; la tercera, la de Rey. Cristo en la tierra fue Redentor y Maestro, no Rey. Nunca hizo nada que pusiese en entredicho las leyes civiles de los judíos o de César, ni autorizó a nadie a hacerlo. Será Rey sólo después de la resurrección general. El reino que reclamó no es de este mundo. En realidad, nunca dio órdenes a nadie. Como Redentor fue sacrificado para pagar por los pecados de los hombres, y como Maestro aconsejó a los hombres, enseñándoles el camino de la salvación, es decir, de la vida eterna. El significado de la Trinidad es que la única persona de Dios quedó representada en tres diferentes tiempos y en tres diferentes ocasiones. Moisés representó a Dios Padre, Cristo a Dios Hijo, y los apóstoles y sus sucesores, recibiendo y transmitiendo al Espíritu Santo, representaron a Dios Espíritu Santo. Durante todo el tiempo en que no hubo Estado cristiano ni soberano civil convertido al cristianismo, el poder eclesiástico estuvo en manos de los apóstoles y de aquellos a quienes ordenaron ministros. No tenían poder de mando, su obligación sólo consistía en instruir y en recomendar a los hombres que creyesen y tuviesen fe en Cristo. Que Jesús es el Cristo es el único artículo de fe necesario para un cristiano. Si un soberano infiel le ordena profesar lo contrario con su propia lengua, no es necesario el martirio; la confesión no es sino algo externo, un signo de obediencia a la ley. Si un soberano le ordena cometer acciones como adorar falsos dioses que, en efecto, niegan al Señor, el pecado no es el del súbdito obediente sino del soberano. Nunca será justo que los cristianos, o cualquier otro, traten de deponer ni siquiera a un rey infiel o hereje, una vez que éste ha sido establecido; pues tal sería una violación de la fe y por tanto va contra la ley de naturaleza que es la eterna ley de Dios.

El primer emperador cristiano fue Constantino, quien también fue el obispo supremo de Roma, así como todos los soberanos cristianos son obispos supremos en sus propios territorios. Este cargo va unido esencialmente a la soberanía. Hobbes aduce largos argumentos, especialmente contra los escritos del Cardenal Belarmino, para oponerse a las afirmaciones de los papas de Roma. En una república cristiana todos los sacerdotes no son más que ministros del soberano y obtienen de él, el sumo sacerdote, su autoridad. Donde un extranjero tiene autoridad para nombrar maestros o sacerdotes, lo hace tan sólo por la autoridad del soberano en cuyos dominios imparte su enseñanza o ejerce su ministerio. De hecho, "Iglesia", como aparece la palabra en la Biblia, no significa más que una comunidad cristiana. Por todo esto es claro que la distinción entre gobierno espiritual y gobierno temporal es falsa. Todo gobierno en esta vida, del Estado y de la religión, es temporal y está bajo las órdenes de un soberano civil.²⁷

Hobbes dice que la doctrina concerniente al Reino de Dios ha influido tanto sobre el reino del hombre que sólo debiera ser decidida por quienes tienen el poder soberano. Sin embargo, dado que su propio país está en estado de

²⁷ *Leviathan*, caps. XI-XLIII. Cf. cap. XVII, pp. 189-190 y 200.

guerra civil, escribe, y la autoridad no se decide, él expondrá, tentativa a tentativa, su propia doctrina nueva. El Reino de Dios, en que los hombres gozarán de vida eterna, será un reino bajo Cristo aquí en la tierra y en el tiempo de la resurrección general. También el infierno está en la tierra, y Satanás es un enemigo terrenal de la Iglesia. Los tormentos del infierno significan metafóricamente ese pesar del espíritu, la envidia, causada por la vista de otros disfrutando de esa felicidad eterna que los atormentados, por causa de su incredulidad y desobediencia, han perdido. Los pecadores también padecerán dolores físicos y sufrirán una segunda muerte, pues el fuego eterno y la muerte eterna no significan que a los atormentados les será otorgada una vida eterna, que sería necesaria para unos tormentos eternos. Antes bien, lo que significan es que el fuego atormentador arderá por una eternidad y no faltará un número de pecadores que serán atormentados y muertos, porque los pecadores comerán, beberán, procrearán y morirán perpetuamente, tanto después como antes de la resurrección. De hecho, según la interpretación de Hobbes resulta difícil ver cómo la vida de los pecadores es modificada de algún modo por la resurrección. La muerte eterna no resulta mucho peor que la muerte natural. La conclusión general que Hobbes evidentemente deseaba que sacaran los lectores de su teología es que no hay en realidad una diferencia esencial entre la Palabra de Dios como fue revelada en las Sagradas Escrituras y la palabra de Hobbes, establecida en su filosofía política.²⁸

A pesar de todo, nos vemos obligados a preguntar si Hobbes creía en la verdad de su teología. Dice acerca de Dios que "es manifiesto que debemos atribuirle existencia, porque nadie puede tener voluntad de honrar a quien piensa que no existe". Pero la relación entre verdad y culto u honor no deja de ser ambigua, pues, escribe, "en suma, todas cuantas palabras y acciones expresan temor de ofender o deseo de agradar, constituyen adoración, ya sean tales palabras y acciones sinceras o fingidas; y como se manifiestan en signos honorables, reciben también ordinariamente la denominación de Honor". Por causa de estas declaraciones y de otras semejantes, Hobbes tuvo fama de ateo durante su vida.²⁹

Acaso la conclusión más favorable que podamos sacar de su teología es que en su indómito celo por destruir todas las opiniones que él consideraba adversas a un entendimiento apropiado de los derechos y los deberes del hombre, Hobbes mostró que, para él, nada era más sagrado que buscar y promulgar la verdad filosófica.

LECTURAS

A. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, caps. XIII-XV, XVII-XVIII, XXI, XXIV, XXVI-XXX.

B. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, caps. VI, X-XII, XVI, XIX, XX, XXII-XXIII, XXV, XXXI-XXXII, XXXV.

²⁸ *Ibid.*, caps. XXXVIII y XLIV.

²⁹ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 312; cap. XLV, p. 570; cap. XII; cap. XLV; cf. cap. XXVII, pp. 249-250; cap. XLIV, pp. 588-589; y cap. XIII, p. 104, cap. XXXIX, p. 406; cap. XLII, p. 435; cap. XI, p. 417; cap. XLVI, pp. 591-592.