

Colección: *Clásicos Políticos*

Director: ANTONIO TRUYOL SERRA

340.112
P 977d
SON

SAMUEL PUFENDORF

DE LOS DEBERES
DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO
SEGÚN LA LEY NATURAL,
EN DOS LIBROS

DE OFFICIO HOMINIS ET CIVIS,
JUXTA LEGEM NATURALEM
LIBRI DUO

Estudio preliminar de
SALVADOR RUS RUFINO

Traducción y notas de
MARÍA ASUNCIÓN SÁNCHEZ MANZANO
SALVADOR RUS RUFINO

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES
Madrid, 2002

UNIVERSIDAD ADOLFO IBAÑEZ
BIBLIOTECA

Al ilustrísimo y excelentísimo noble señor Gustavo Otto Steenbock, Conde de Bogesund, Barón de Chonebech y Ohresteen, etc., Almirante del Rey de Suecia y Canciller de la Academia Carolina Gótica, etc., señor mío generosísimo

Ilustrísimo y excelentísimo Conde
Señor generosísimo

Tenía una duda no poco fundada de si sería poco adecuado que esta obra tan humilde llevara la dedicatoria a un nombre tan ilustre como el suyo. Pues por una parte me infundía rubor la escasa extensión del librito, que no deja lugar a una demostración de ingenio ni a lucimiento, puesto que en él se exponen sólo los rudimentos elementales de la filosofía moral, extraídos parcialmente de nuestra obra más difundida. Pero por otra, quizá pueda ser de utilidad para los que se interesan por acceder al nivel elemental de esta disciplina. Por tanto, si bien aquí debía dejar constancia de su celsitud y de mi reverencia por usted, me parecía que no se iba a ajustar adecuadamente ni a la una ni a la otra. Por un lado sus méritos particulares y aquellos a favor del Estado estimulaban mi ánimo devotísimo de su ilustrísima excelencia, considerando que debía temer absolutamente como un signo de ingratitud desaprovechar la ocasión, por accidental que fuera, de manifestar, al menos, cuánta es la vinculación con usted. Y no me refiero ya a sus méritos, por los que la patria quedó muy obligada con usted, en razón de las misiones perfectamente cumplidas dentro y fuera del país, así como también hace tiempo consagró su nombre a la gloria inmortal. Reseñarlas dignamente es tarea de la historia, que mientras asume las gloriosísimas hazañas de su nación y avanza por medio de tantas armas dispuestas en nuestra zona, le considera a usted siempre una parte importante de logros tan destacados; y se admira del hombre que, una vez que se han calmado

las contiendas, primero dedicado a la gobernación de una amplísima provincia, después a la dirección tutelar del reino entero, no resplandece menos en las artes de la paz. Sería oportuno en este lugar más bien hacer referencia a las medidas que ha tomado su ilustrísima excelencia en esta nueva Academia en la que por invitación del rey se me ha concedido fijar el rumbo. Esta institución no puede llegar a elogiar merecidamente de manera satisfactoria a usted como muy sabio y bondadosísimo defensor, y director supremo, con cuyos beneficios y honores le encuentra cada día navegando sin disgusto en la inmensidad de las ocupaciones oficiales. Pues en verdad las deferencias que su ilustrísima excelencia me ha concedido particularmente, ¿con qué veneración deberé estimar? Para unos el más ansiado deseo es poner de relieve esa excelencia que les asiste a los hombres distinguidos y ser aprobado por ellos. Pero a mí me ha complacido su generosidad en todo caso, pues la he experimentado benignísima más de una vez al favorecer mis intereses y alejar de mí las críticas de los malévolos. Para corresponder un poco a ello, aunque excede la medida de mi fortuna, sería necesario que al menos cumpla con una respetuosa reverencia de mi ánimo y honrada exposición de tantos beneficios suyos. Puesto que la bondad de los varones más encumbrados tiene también eso, que se deja satisfacer gustosamente por la correspondencia de mi agradecimiento, y porque suele ser distintivo de los hombres generosos estimar voluntariamente la más humilde muestra de reverencia, haciendo piadosa interpretación, también la bondad de vuestra excelencia ilustrísima me manda esperar que no parezca haber ofendido vuestra grandeza si tomo esta breve obra como ocasión de expresar mi ánimo devotísimo hacia usted. Pues sería demasiado esperar de mí una obra más brillante y que pueda soportar el paso del tiempo; sobre todo cuánto se desalientan los ingenios, si mientras se esfuerzan por destacar del vulgo, advierten que también la ignorancia de los envidiosos aguza impunemente sus dientes contra ellos. Mi espíritu florecerá con renovado vigor, y despejará pasados amargores, si entiendo que esta muestra de reverencia es aceptada por su ilustrísima excelencia con mente complacida y me ordenáis que en adelante me sienta seguro con vuestra gracia y patrocinio. ¡Así le conserve Dios a su ilustrísima excelencia durante muchos años, sano y vigoroso en el honor y la dignidad de la patria, de su distinguidísima familia y de nuestro nuevo gobierno!

A su ilustrísima excelencia
devotísimo

Samuel Pufendorf

Lund, 23 de febrero de 1673

Un saludo al lector benévolo

Si la costumbre inveterada hubiera cobrado casi fuerza de ley, podía parecer innecesario hacer un prefacio sobre la razón de este tratado, pues la práctica misma indica suficientemente que yo no he hecho más que exponer para principiantes los capítulos principales del Derecho natural, y en un resumen claro, según creo, a fin de que no abandonen apenas iniciados, por causa de la variedad y dificultad de los contenidos, si acceden sin un conocimiento por así decir elemental a los ámbitos extensos de esta disciplina. Al mismo tiempo, parece que tiene utilidad en general ilustrar las mentes de la juventud estudiosa con una doctrina moral de esta clase, cuyo provecho se observaría patente en la vida civil. Y aunque por otra parte siempre he juzgado escasamente meritorio resumir los escritos más difundidos de otros, y mucho más los míos, puesto que la autoridad alcanza un grado superior, no creo que los prudentes me vayan a reprochar que quiera únicamente ofrecer un trabajo de utilidad para la juventud; con esta justificación tanto debe ser el agradecimiento por haber emprendido esta obra en atención a ellos, que en modo alguno ha de ser juzgada indigna, a pesar que no dé ocasión al alarde de ingenio ni al lucimiento. Aparte de esto, nadie en su sano juicio negará que más idóneos son los principios de esta clase para toda la disciplina jurídica que los elementos de cualquier Derecho civil. Y éstos podían ser suficientes para la presente obra, si no se hubiera advertido que no estaba fuera de propósito anticipar algunos conceptos que contribuyen a entender el carácter propio del Derecho natural en general y la definición de sus límites de una forma más precisa. He emprendido esta tarea con mayor deseo porque de esta manera se anula el pretexto que ponen los eruditos escrupulosos inoportunamente para extender su censura febril a esta disciplina, que se separa a menudo de su ámbito de estudio como si quedara en campo de nadie. Por tanto, está claro que los hombres obtienen el conocimiento sobre su deber y de lo que reputado de honesto hay que hacer en esta vida, de lo que hay que evitar por infame, por así decir, de tres fuentes: de la luz de la razón, de las leyes civiles y de la revelación especial de la Divinidad¹. De la primera fuente derivan los deberes más comunes del hombre, sobre todo los que determinan la sociabilidad con otros hombres; de la segunda,

1. Se basa en GROCIO, H., *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, editio nova, I. Blaeu, Amsterdam, 1646, en adelante citado *De jure belli ac pacis*.

los deberes del hombre en cuanto vive sujeto a un Estado concreto y definido; de la tercera, los deberes del hombre cristiano. De ahí provienen también tres disciplinas distintas, de entre las cuales, la primera es la del Derecho natural, común a todas las gentes; la segunda es la del Derecho civil de cada uno de los Estados, que es tan vario o puede serlo, cuantos son los Estados en los que se ha dispersado el género humano. La teología moral se considera tercera, contrapuesta a aquella otra parte de la teología; se expone en ellas lo que se ha de creer. Cada una, según la manera de estas disciplinas, tiene sus dogmas de demostración que responden a un principio suyo. En el Derecho natural se afirma que algo se debe hacer porque eso se deduce que es necesario por recta razón de acuerdo con la sociabilidad entre los hombres². La razón última de los preceptos del Derecho civil es que el legislador lo ha establecido así. El teólogo moral acepta algo en último término porque Dios lo ha mandado así en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, del mismo modo en que la disciplina del Derecho civil presupone el Derecho natural en cuanto a disciplina más general, así si algo está contenido en el Derecho civil, sobre lo que el Derecho natural no trata, no por eso se ha de considerar que esto sea contradictorio con él. De manera semejante, si en la teología moral se expone algo que emana de la revelación divina, a la que nuestra razón no alcanza y que además también ignora el Derecho natural, sería muy desacertado aparejar aquélla con ésta o soñar una repugnancia de esas disciplinas. Viceversa, si algo en la disciplina del Derecho natural se presupone a partir de lo que se puede investigar por la razón, aquello por ese motivo no se opone de ninguna manera a lo que refiere más claramente el texto sagrado sobre esa cuestión, sino que se concibe solamente mediante abstracción. Así por ejemplo en la disciplina del Derecho natural, abstrayendo de aquel conocimiento que se obtiene de la Sagrada Escritura, se define la condición del primer hombre, según fue traído al mundo, en la medida en que puede acceder a ella el solo raciocinio³. Se puede oponer eso a lo que refiere el texto sagrado sobre esa condición, pero éste es el fruto de una tumoración negra y ésta es una complicación. En efecto, como para el Derecho civil y para el natural fácilmente se convendrá, así parece poco más laborioso establecer los límites entre el mismo Derecho natural y la teología moral

2. Cf. SENECA, L. A., *De beneficiis*, IV, 18: *Societas custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur.*

3. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium libri octo*, A. Ad Hoogenhuysen, Amsterdam, 1688, II, 2.1.

y definir sobre todo en qué partes aquellos derechos difieren. Sobre esta cuestión expondré mi parecer en pocas palabras, ciertamente no como representante de la autoridad del Papa, como si estuviera libre de todo error por algún privilegio, ni como alguien que por sueños inspirados por la divinidad o por algún instinto irracional se anime con la confianza en la iluminación singular de alguien, sino como una persona que entiende que le corresponde enriquecer la tarea encomendada a él, en la medida de su ingenio. Así al igual que estoy dispuesto a escuchar de buen grado la opinión de hombres muy inteligentes y eruditos que hagan mejores sugerencias, y a corregir sin pertinacia mi parecer anterior, me van a importar poco los censores émulos de Midas, que vuelan amenazadoramente sobre las opiniones de cuestiones que en nada les competen, ni haré caso a la nación entera de los ardeliones, cuyo carácter representa el Fedro con muchísimo acierto: *Acudiendo en ruidoso tropel, ocupada en no hacer nada, ansiosa de gratuidad, en la gran actividad del que no hace nada, incapaz de sostenerse a sí misma y muy detestable para otros*⁴. Por tanto, la primera distinción por la que se definen esas disciplinas entre sí emana de una fuente diferente, de donde deduce cada una sus principios; de esto vamos a tratar en seguida. De ello resulta que si hay algo que estemos obligados a hacer o a evitar en los textos sagrados, pero cuya necesidad no puede comprender la razón abandonada a sí misma, está fuera del Derecho natural y corresponde propiamente a la teología moral. Además en teología una ley se considera conforme a la promesa de salvación de Dios, y a la medida de la alianza entre Dios y los hombres. Sin esta consideración, el Derecho natural se aparta, pues esa ley sale de la revelación de Dios en sentido estricto, que la sola razón no puede hallar⁵. Aquella distinción es con mucho la más importante, porque el fin de la disciplina del Derecho natural queda limitado sólo al ámbito de esta vida, de manera que forme al hombre en cuanto que debe vivir esta vida como ser sociable en compañía de los demás⁶.

4. S. Pufendorf cita FEDRO, *Fabulae*, II, 36, según *Mythologica Aesopica. In qua Aesopi Fabulae Graecolatinae CCXCVII, primum prodent... Addiciuntur insuper Phaedri, Aveni, Alstemii, fabulae*, ed. de Schafferi, M. Curio, Upsalae, 1667, pp. 411-412.

5. En sus escritos posteriores, Pufendorf insiste en la separación del Derecho natural respecto de la teología moral y sobre la especificidad de esa nueva disciplina. Así en la «Epistola ad D. J. Adamum Scherzerum», en *Eris Scandica qua adversus libros de jure naturali et gentium obiecta diluuntur*, ex off. Knochiana, Francoforti-Lipsiae, 1743-1744, edición de J. N. Hertius, J. Barbeyrac y G. Mascovius, p. 68.

6. J. Barbeyrac en sus notas a la traducción de Pufendorf muestra una adaptación de esta partición estricta, de acuerdo con la mentalidad de un país católico: el hombre es

Por una parte, la teología moral forma al hombre cristiano, que debe tener como propósito no sólo pasar honradamente esta vida, sino que sobre todo espera el fruto de su piedad después de esta vida, y que mientras tiene su ciudadanía en los cielos, aquí vive solamente a semejanza de un caminante o de un peregrino⁷. En efecto, aunque el espíritu del hombre no sólo con deseo ardiente avanza hacia la inmortalidad, y rechaza decididamente la destrucción de su ser —y de ahí que en muchos pueblos paganos se tiene el convencimiento de la perduración del alma separada del cuerpo y de que entonces habrá algo bueno para los buenos y algo malo para los malos—, un convencimiento de esta clase, en el que el espíritu del hombre pueda confortarse clara y firmemente, se obtiene de la sola palabra de Dios. Por eso también los conocimientos del Derecho natural son adecuados solamente para el foro humano, que no trasciende más allá de esta vida; esto mismo se aplica en muchos lugares al foro divino torcidamente, en el ámbito del que se ocupa sobre todo la teología moral. De ahí se deduce que porque el foro humano se ocupa solamente de las acciones externas del hombre, mientras que no se inmiscuye en las que están ocultas en su pecho y no tienen ningún efecto o indicio que las denuncie fuera, y no se preocupa por ellas, el Derecho natural trata también en gran parte de la realización de las acciones exteriores del hombre. Por otro lado, la teología moral no se satisface con que las acciones exteriores del hombre se hayan conformado con lo honesto, sino que se preocupa sobre todo de que el espíritu y los afectos internos de él se adaptan a lo que complace a Dios y desaprueba aquellas mismas acciones que exteriormente parecen realizarse rectamente, pero emanan de un espíritu viciado. También se suscita esta razón porque en los libros divinos no se trata con frecuencia de aquellas acciones que están sancionadas con penas del foro humano, o sobre las que se imparte justicia allí mismo, sino sobre aquellas acciones que, según dice Séneca, están fuera de las leyes⁸. Como ven con claridad quienes estudian atentamente los preceptos y las virtudes que han sido insertadas en ellas. Si bien aquellas mismas virtudes cristianas preparan muchísimo los espíritus de los hombres para la sociabilidad, la teología

responsable ante Dios de su actividad tanto en materia de moral religiosa como en su relación social con los demás hombres (*Le Droit de la Nature et des Gens ou système general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, 2 vols., P. de Coup, Amsterdam, 1734).

7. SAN PABLO, *Filipenses*, 3, 20.

8. Se refiere a SENECA, *De ira*, II, 28.2.

moral también promueve de forma muy eficaz la honestidad de la vida civil. De modo semejante, viceversa, si ves a alguien que se conduce como un miembro revoltoso e inadaptado en la vida civil, juzgarás con seguridad que la religión cristiana sólo se le ha quedado en los labios y aún no han penetrado en el corazón. Y por estos razonamientos creo que se ponen de manifiesto, no sólo los límites genuinos que separan el Derecho natural de la teología moral, según el tratamiento de él que nosotros hacemos, sino también que el Derecho natural en absoluto repugna los dogmas de la teología verdadera, sino que sólo se separa de ciertos dogmas que no pueden ser investigados por medio de la sola razón. Por eso, también está claro que es necesario que en la disciplina del Derecho natural el hombre se considere de acuerdo con que su naturaleza ahora es corrupta y que en cuanto es animal, está manchado por muchos malos deseos. Pues, aunque nadie es tan estúpido que acepte en su interior afectos desordenados y tendentes al error, si las Sagradas Escrituras no iluminaran, a nadie ya le podría parecer que esta rebelión de los afectos nos ha sobrevenido por la culpa del primer hombre. Y en consecuencia, como el Derecho natural no se dirige a donde la razón no puede alcanzar, sería algo incongruente querer deducirlo de la naturaleza íntegra del hombre. Sobre todo porque la mayoría de los preceptos del Decálogo⁹, en cuanto que están expresados con frases negativas, presuponen de forma manifiesta la naturaleza corrupta del hombre. Así, por ejemplo, el primer precepto, en cuanto parece presuponer que el hombre es proclive a aceptar la idolatría y el politeísmo. En efecto, si se sitúa al hombre dotado aún de su naturaleza íntegra, en el que había un conocimiento nítido de Dios, y que además disfrutaba por así decir de una revelación familiar, no veo cómo se le pudiera ocurrir a una mente concebir algo semejante a sí, al que quisiera dar culto en el lugar del Dios verdadero, o junto con él, o creer que la divinidad habitaba en esa figura que él mismo había fabricado. Por tanto, no necesitaba obedecer a frases negativas, para no adorar a dioses ajenos, sino que le bastaba un precepto sencillo y afirmativo, amarás, honrarás y darás culto a Dios, a quien has conocido como creador de este universo y creador tuyo también. Lo mismo resulta en cuanto al segundo precepto. Pues cómo con un precepto negativo se prohibiría blasfemar a Dios, a quien comprendía nítidamente la majestad y los beneficios de Él, y a quien no perturbaban los malos deseos, y cuyo espíritu se confiaba plácida-

9. *Éxodo*, 20, 1-17.

mente en el estado que le había asignado Dios? ¿Cómo podía experimentar éste una locura tan grande? Más bien al contrario, sólo con el precepto afirmativo se le instaba a glorificar el nombre de Dios. De otra manera parece que hay que hablar del tercer y del cuarto precepto; éstos, como son afirmativos y no presuponen necesariamente la naturaleza corrupta, pueden encontrar su lugar en ambos estados. Pero respecto de los demás preceptos que se refieren al prójimo, la situación es de igual forma muy clara. Pues el hombre tal como al principio fue creado por Dios, le era suficiente haber aceptado sencillamente amar a su prójimo; a ello también por su naturaleza estaba inclinado. Pero ¿cómo se le podía prescribir que no matara, cuando aún no había caído sobre el hombre la muerte, que por el pecado entró en el mundo?¹⁰ Pero ahora es muy necesario un precepto negativo, cuando en el lugar del amor se introducen tantos odios entre los hombres, que se da también campo abonado a ellos: quienes por mera envidia o ambición de poseer la fortuna de otro no dudan en arruinar a otros no sólo inocentes, sino incluso amigos y que habían actuado bien con ellos, y ciertamente no se ruborizan de disimular ese horrible e irracional impulso de su ánimo con el nombre de la conciencia. Así, ¿qué necesidad había de prohibir expresamente el adulterio entre los cónyuges que se abrazaran con un amor tan ardiente y sincero? O ¿por qué interesaba prohibir los hurtos, si aún no había avaricia, ni penuria y nadie consideraba suyo propio algo que pudiera beneficiar a otro? O ¿por qué era necesario prohibir los falsos testimonios, cuando aún no existían quienes consiguieran fama y gloria para sí, si podían manchar a otro con una deforme y fea calumnia? De manera que se aplican de forma muy acertada las palabras de Tácito: *Los más antiguos de los mortales, aún carentes de malos deseos, vivían sin delitos, crímenes, sin penas ni coerciones, cuando no deseaban nada contrario a la norma de conducta, no se les prohibía nada por medio del temor*¹¹. Y estas mismas palabras correctamente entendidas pueden abrir el camino para despejar esa duda; entonces, ¿hubo una ley distinta en el estado de naturaleza íntegra o la misma? Se puede responder con pocas palabras; los capítulos que resumen la ley eran los mismos en uno y otro estado, pero muchos preceptos particulares variaron por el cambio de la condición humana, o más bien ese mismo resumen de la ley se desarrolla por medio de preceptos diferentes (no contrarios), según fuera el hombre

10. SAN PABLO, *Romanos*, 5, 12.

11. Cita el pasaje de TÁCITO, *Annales* III, 26, 1-4, resumiéndolo a su modo.

que tenía que observar aquella ley. Nuestro Salvador redujo la consumación de la ley a dos capítulos: ama a Dios y ama al prójimo. A estos dos capítulos se puede referir la ley natural en general, tanto en el estado íntegro como en el estado corrupto de los hombres (salvo porque en el estado íntegro la distinción entre el Derecho natural y la teología moral parece que no existió o que fue mínima). Pues también la sociabilidad, que hemos tomado como fundamento del Derecho natural, puede resolverse fácilmente en amor al prójimo¹². Pero cuando se desciende a los preceptos particulares, surge una diferencia nada ligera tanto en preceptos afirmativos como negativos. Y ciertamente, en lo que concierne a los preceptos afirmativos, no pocos de ellos se dan en este estado, y para los que no parece que hubiera lugar en el estado primigenio, y eso en parte porque presuponen una institución tal, que no se sabe si existía en la condición más feliz de los hombres, en parte, porque sin la miseria y la muerte, que estaba excluida de ese estado, no se entienden. Por ejemplo: entre los preceptos del Derecho natural ya está el de no defraudar a otro en compraventa, no emplear cotas, medidas o pesos trucados, restituir a su tiempo el préstamo. Pero esto aún no está claro, si en el caso de que, por no haber pecado el género humano se hubiera mantenido en su estado, habrían tenido lugar las relaciones comerciales de esta clase que hoy se practican, y si habría existido entonces algún uso de dinero. Así si las sociedades políticas que hay ahora no tuvieron su lugar en el estado de inocencia, tampoco allí hubo lugar para los preceptos que presuponen ese género de sociedades y el poder referido a ellas. Y ya también con el Derecho natural debemos remediar a los necesitados, acudir en ayuda de los damnificados por una catástrofe inmerecida, proteger a las viudas y a los huérfanos. Y no sirve de nada prescribir esto a quienes están a salvo de la miseria, la pobreza y la muerte. La ley natural nos exhorta a ser proclives a remediar las injusticias y a restablecer la paz. Esto está de más entre gentes que no pecan contra las leyes de la sociabilidad. Y eso mismo también se observa claramente en los preceptos negativos que conciernen al Derecho natural (no positivo). Pues aunque un precepto afirmativo cualquiera contenga virtualmente la prohibición de todo precepto contrario (por ejemplo, a quien se le ordena amar a su prójimo tiene prohibido ocasionarle todos los males que repugnan al amor) sancionarlo con preceptos expresos parece innecesario, cuando ningún mal deseo empuja a realizarlo. Se puede faci-

12. SAN MATEO, 22, 37-39.

litar la ilustración de ello con el recuerdo de Solón, que no quiso sancionar con una ley pública la pena de los parricidas, porque consideraba que un crimen tan atroz no podía concebirlo un hijo. A esto se asemeja lo que cuenta Francisco López de Gomara en su *Hist. Gen. Ind. Occid.*, cap. 207, acerca de los pueblos de Nicaragua; en ellos no se había establecido ninguna pena para aquel que hubiera matado al reyezuelo (ellos lo llaman cacique) porque según decían no había nadie que quisiera planear o cometer un crimen tan atroz¹³. Temo que parezca afectación inculcar eso a muchos de manera tan manifiesta. Sin embargo, para que lo entiendan los principiantes, voy a añadir este caso a manera de ejemplo. Dos muchachos quedan a cargo de alguien para que los eduque, pero son de caracteres dispares. Uno es modesto, pudoroso, y encendido de un gran amor por las letras. El otro es disoluto, petulante, más amigo de malos deseos que de los libros. La obligación en suma es la misma para cada uno, aprender letras; pero los preceptos particulares son diferentes. Pues al primero le basta que se le haya propuesto qué materias, en qué momento o con qué criterio debe estudiar. Al otro, además se le ha de prohibir con una amenaza muy grave que deambule, que juegue al azar, que venda los libros, que se aproveche del trabajo de otros al hacer los ejercicios, que viva a la griega y que galantee ramerías. Si alguien requiere del muchacho del talante moral de antes que declare lo expuesto detalladamente, éste determinará emplear buenas palabras, y aplicar eso a cualquier otro antes que a sí mismo, que no está tentado por ningún deseo de tales acciones. Por eso considero que está claro que muy otra sería la faz del Derecho natural si alguien quiere presuponer el estado íntegro del hombre. Y puesto que se han definido tan claramente los límites de esta materia, por los que se separa de la teología moral, esta disciplina no sería de peor condición que la jurisprudencia civil, la medicina, la ciencia natural o la matemática; en éstas si alguien no iniciado se atreve a irrumpir, reclamando para sí una opinión no refrendada, ellos

13. LÓPEZ DE GOMARA, F., *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que ganaren hasta el año 1551*, Zaragoza, 1553, 207, fol. 111: «Guardan justicia en muchas cosas. Y traen los ministros della moscadores y varas. Cortan los cabellos al ladrón. Y queda esclavo del dueño del hurto, hasta que pague. Pueden se vender y jugar. Mas no rescatar sin voluntad del cacique o regimiento. Y si mucho tarda, muere sacrificado. No hay pena para quien mata al cacique, diciendo que no puede acontecer. Tampoco ay pena para los que matan esclavos. Mas el que mata hombre libre paga un tanto a los hijos o parientes.» Es muy probable que utilizara la versión francesa *Histoire generale des Indes Occidentales*, M. Sonnius, Paris, 1587.

no dudan en decirle lo que en otro tiempo Apeles a Megabizo: «no sé hablar del arte de la pintura a un crítico ocasional; por favor —decía—, calla para que los niños no se rían de ti por empezar a hablar de cosas que no sabes»¹⁴. Pero habrá acuerdo con nosotros fácilmente tratándose de hombres buenos e inteligentes. En cambio, en cuanto a los malvados, y rudos adversarios, puede ser más que suficiente dejar que sean atormentados por su envidia. En todo caso, queda ciertamente claro, y ha sido establecido por una ley eterna, que un etíope no muda la piel¹⁵.

Relación de los capítulos

Libro primero

- Cap. 1. De la acción humana.
- Cap. 2. De la norma de las acciones humanas, o de la ley en general.
- Cap. 3. De la ley natural.
- Cap. 4. Del deber del hombre hacia Dios, o de la religión natural.
- Cap. 5. Del deber del hombre hacia sí mismo.
- Cap. 6. Del deber de cada uno hacia los demás, y en primer lugar, el de no perjudicar a otros.
- Cap. 7. Del reconocimiento de la igualdad natural de los hombres.
- Cap. 8. De los deberes comunes de humanidad.
- Cap. 9. Del deber de los que pactan, en general.
- Cap. 10. Del deber en el uso del lenguaje.
- Cap. 11. Del deber del juramento.
- Cap. 12. Del deber sobre la adquisición de la propiedad de las cosas.
- Cap. 13. De los deberes que resultan por sí de la propiedad.
- Cap. 14. Del precio.
- Cap. 15. De los contratos, que presuponen precios de las cosas, y de los deberes que de ahí se derivan.
- Cap. 16. De qué modos se revocan las obligaciones que derivan de los pactos.
- Cap. 17. De la interpretación.

14. PLUTARCO, *Moralia*, 58 D. Usó probablemente la edición *Plutarchi opus Graece et Latine*, Danieles ac Davides Ambiorum, Francofurti, 1620.

15. *Jeremías*, 13, 23.

Libro segundo

- Cap. 1. Del estado natural de los hombres.
- Cap. 2. De los deberes conyugales.
- Cap. 3. De los deberes de los padres y de los hijos.
- Cap. 4. De los deberes de los señores y de los sirvientes.
- Cap. 5. De la causa que impulsó la constitución de un Estado.
- Cap. 6. De la estructura interna de un Estado.
- Cap. 7. De las funciones de la autoridad suprema.
- Cap. 8. De las formas de gobierno.
- Cap. 9. De las características de la autoridad.
- Cap. 10. De los modos de conseguir el poder, de la monarquía sobre todo.
- Cap. 11. Del deber de los gobernantes supremos.
- Cap. 12. De las leyes civiles en especial.
- Cap. 13. Del derecho de vida y muerte.
- Cap. 14. De la reputación
- Cap. 15. Del poder de la autoridad suprema sobre los bienes que tiene la sociedad ciudadana
- Cap. 16. De la guerra y de la paz
- Cap. 17. De las alianzas
- Cap. 18. De los deberes de los ciudadanos.

Libro primero

CAPÍTULO PRIMERO

De la acción humana

1. Llamamos aquí «deber» a la acción del hombre moderada rec-
tamente según lo que prescriben las leyes y proporcionada a la obligación.
Para entender esto hace falta explicar primero la naturaleza de la acción
humana y las leyes en general.

2. Por «acción humana» entendemos no cualquier cambio prove-
niente de las facultades del hombre, sino sólo aquel que proviene y es
controlado por esas facultades que el Creador ha atribuido al género
humano y no a los brutos, a saber, que está dotado de una inteligencia
que le va iluminando y de una voluntad que decide¹.

3. Así es que se ha concedido al hombre que no sólo pueda conocer
las diferentes realidades que se presentan en este universo, compararlas
entre sí, y con motivo de éstas formarse nuevos conceptos. Pero también
puede proyectar qué va a hacer, y moverse para conseguirlo, y confor-
marlo a cierta norma y a cierto fin, y colegir qué va a resultar de ahí;
es más, también juzgar si lo que ya se ha realizado se adapta a una
regla. Pero no todas las facultades del hombre le mueven constantemente
o de manera uniforme, sino que algunas de éstas se suscitan por un impul-
so intrínseco al hombre, y suscitadas se moderan y se controlan. Final-
mente el hombre no se mueve hacia todos los objetos indiferentemente,
sino que apetece algunos y rehúye otros. A menudo también aunque
esté presente el objeto de la acción, anula el movimiento, y estando pre-
sentes muchos objetos, elige uno y rechaza los demás.

4. Luego acerca de la facultad de comprender y juzgar una cosa,
que se expresa con la palabra «inteligencia», antes que nada hay que

1. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 5.1.

tener por seguro que cualquier hombre de edad adulta y mente sana sólo le ha quedado de la luz natural, que con ayuda de la cultura y con la debida meditación, pueda comprender correctamente al menos aquellos preceptos y principios generales que sirven para vivir esta vida honesta y tranquilamente; y al mismo tiempo juzgar que esa vida es congruente en todo caso con la naturaleza humana. Pues si no se admite esto dentro de la esfera del foro humano, los hombres podrían pretextar ignorancia invencible para cualesquiera delitos suyos, puesto que nadie en el foro humano puede acusar de haber violado una regla, cuando está por encima de sus posibilidades advertirla².

5. La inteligencia del hombre, en cuanto que examina lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, ha sido formada correctamente y de tal modo que sepa dar razones ciertas e incuestionables de su determinación, suele llamarse «conciencia recta»³. Pero cuando alguien tiene un juicio verdadero sobre lo que hay que hacer y lo que hay que evitar, que no puede demostrar por razonamientos sino que lo ha obtenido en el transcurso de la vida civil, con las costumbres o con la autoridad de los superiores, a menos que le advierta la razón, que aconseje más lo contrario, se suele denominar «conciencia probable». Por ella se rige la mayor parte de los mortales, pues a pocos se les ha concedido conocer las causas de las cosas.

6. No obstante, no ocurre rara vez, sobre todo en casos singulares, que a algunos se les presentan razones de una parte y de otra, y no tienen una capacidad de juicio tal que puedan discernir claramente cuáles tienen más peso. Esto se suele llamar «conciencia dudosas»⁴. A ella se refiere esta regla: mientras el juicio se mantenga en duda sobre qué es lo bueno o lo malo, habrá que suspender la acción. Pues decidirse a actuar cuando aún no está resuelta la duda, implica una intención de hacer el mal, o al menos una negligencia respecto a la ley.

7. También a menudo la inteligencia del hombre percibe lo falso en lugar de la verdad, y entonces se dice que está en un error. Este error se suele llamar «superable» cuando alguien, prestando la atención y la diligencia debida, podía evitar caer en el error; en cambio, se llama «insuperable» cuando alguien, a pesar de poner toda su diligencia que sustenta la razón de la vida común, no podía evitarlo. Tal error suele

2. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 5.10.

3. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 3.5.

4. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 3.8. H. GROCIÓ insiste en el problema de la conciencia dudosa en cuestión de guerra, *De jure belli ac pacis*, II, 23.

sucedir al menos entre aquellos que tienen el propósito de cultivar la luz de la razón y de adaptar su vida a lo honesto, sólo en cuestiones particulares. Pues también los preceptos generales del Derecho natural son claros y quien promulga las leyes positivas suele y debe procurara ante todo que sus súbditos las conozcan. Por lo que, salvo por una negligencia injustificable, este error no se produce. Pero en cuestiones particulares es fácil que un error sobre el objeto y otras circunstancias de la acción se deslice involuntariamente y sin culpa.

8. Cuando simplemente no hay conocimiento, se habla de ignorancia. Ésta se considera de dos maneras: una, según algo lleva a la acción; otra, según si ha surgido no sin culpa. Desde el primer aspecto, la ignorancia suele dividirse en eficaz y concomitante. En ausencia de aquélla, la acción presente no se habría llevado a cabo. Aunque no hubiera existido ésta, de todas formas se habría realizado la acción. Desde el segundo punto de vista, la ignorancia es voluntaria o involuntaria. Aquélla es la que uno adopta voluntariamente, desechando los medios de obtener un conocimiento verdadero, o ha permitido que se le produzca por no tener la diligencia debida. Existe ésta cuando alguien ignora lo que ni podía ni estaba obligado a saber. Y ésta es doble. Pues bien alguien no ha podido hasta el presente desechar esa ignorancia, pero es culpable de encontrarse en tal estado, o bien no sólo no puede superar la ignorancia ahora, sino que no es culpable de haber llegado a tal condición.

9. La otra facultad que se observa en el hombre a diferencia de los brutos de manera peculiar se llama voluntad; por ella el hombre por un impulso interior se mueve a la acción, elige lo que más le favorece, y rechaza lo que parece que no le conviene. Así es que el hombre realiza por voluntad tanto lo que hace espontáneamente, es decir, aquello que no está determinado a hacer por una necesidad intrínseca, pero él es autor de su acción, como lo que hace libremente, es decir, lo que respecto a un objeto que se le presenta puede hacer o no hacer, y elegirlo o rechazarlo; o siendo varios los objetos que se le presentan, elegir uno y rechazar los demás. Además, algunas de las acciones humanas se realizan por sí y otras en cuanto que sirven para conseguir otra cosa, es decir, algunas tienen la motivación del fin y otras de los medios. En cuanto al fin, la voluntad actúa de modo que al conocerlo, lo apruebe primero, y después se mueva eficazmente para conseguirlo, y por así decir tienda hacia él con algún ardor o sin premura, y una vez obtenido se tranquilice y lo disfrute complacidamente. Sin embargo, en primer lugar se aprueban los medios y se eligen los que hayan parecido más idóneos y entonces se ponen en práctica.

10. Al igual que el hombre se considera sobre todo «autor de sus acciones» con esta denominación porque él las realiza voluntariamente, así en cuanto a la voluntad se debe observar en primer lugar que hay que afirmar su espontaneidad, en todo caso al menos en aquellas acciones de las cuales se suele exigir razón por parte del hombre en el foro humano⁵. En caso contrario, si no se le concede al hombre claramente nada de espontaneidad, entonces quien determina esa condición se tomará por autor de la acción, a la cual el hombre, forzado, presta su capacidad física y recursos.

11. Además aunque la voluntad siempre desee el bien en general y rehuya el mal en general, se observa una gran variedad de intereses y de acciones entre unos hombres y otros⁶. Y eso parte del hecho de que no todos los bienes ni los males se presentan en estado puro, sino mezclados los bienes de males y los males de bienes. Y objetos diferentes afectan en el hombre, por así decir, a distintas partes de forma específica; por ejemplo, algunos a aquella estimación que el hombre tiene de sí mismo, algunos a los sentidos exteriores, algunos al amor propio, por el que busca la conservación de su ser. Por eso, un hombre percibe aquellos objetos como honrosos, éstos como agradables, éstos como útiles. Y en la medida en que un móvil potente de éstos ha afectado al hombre, así también hace que tienda de manera especial hacia él. En la mayoría de los hombres se decanta una inclinación peculiar hacia ciertos objetos determinados, o una aversión a otros. De aquí que, casi respecto a cualquier acción, se presentan al mismo tiempo especies de bienes y de males, de verdades o de apariencias, para distinguir fundadamente éstas, unos tienen mayor perspicacia, otros menor. Por eso no es extraño que uno se sienta atraído hacia un objeto que otro aborrece absolutamente.

12. Pero no siempre la voluntad del hombre frente a cualquier acción se encuentra, por así decir, en equilibrio, de manera que la inclinación hacia esta o hacia otra parte se produzca por un impulso interno después de haber sopesado todo a su debido tiempo, sino que con mucha frecuencia el hombre se ve empujado más hacia una parte que a otra por atractivos exteriores. En efecto, dejemos a un lado la inclinación común de los mortales hacia el mal, cuyo origen y sustancia es de otro foro discutir. En primer lugar, una composición peculiar de carácter determina para la voluntad cierta tendencia singular, por la que algunos

5. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 4.3.

6. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 4.4.

se vuelven muy proclives a un género de acción concreto. Ésta se percibe no sólo en los individuos, sino también en naciones enteras⁷. Parece que la produce el tipo de clima, ambiente y suelo, la temperatura de los humores en los cuerpos que depende de su generación, edad, alimentación, salud, en razón de los estudios, y causas semejantes; también la conformación de los órganos de los que la mente se sirve para cumplir sus funciones, y otras por el estilo. En ello se debe advertir que, aparte de que el hombre puede con atenta diligencia modificar y alterar no poco su temperamento, por mucha capacidad que se le atribuya, no se debe juzgar que tiene tanto poder para precipitar al hombre necesariamente a la violación de la ley natural, en la medida en que ésta se cumple en el foro humano, donde los malos deseos subyacentes al acto exterior no son advertidos. Y además, sobre todo si la naturaleza lo apoya, sin recurrir a la horca, puede evitarse que realice acciones exteriores malas⁸. Y la dificultad que se presenta en la superación de una inclinación de esta clase la compensa el brillo del elogio que aguarda aquí al vencedor. No obstante, si sacuden el ánimo estímulos exteriores de tal clase, que ninguna razón puede evitar que estallen, hay un camino por el que se pueden satisfacer sin delinquir.

13. También la reiteración frecuente de acciones del mismo género inclina la voluntad hacia ciertas acciones; de ahí surge una propensión que se llama costumbre. Por medio de ésta resulta que una acción se realiza con agrado y celeridad, y que en presencia de un objeto, el ánimo parezca como impulsado hacia él, o en ausencia de él lo desee ardentemente. Acerca de ella hay que observar que no parece haber ninguna costumbre que el hombre, poniendo diligencia, no pueda abandonar; tampoco ninguna tiene tanta fuerza que pueda someter al ánimo, de modo que al menos respecto a acciones exteriores a las que impulsa ella, el hombre es capaz de reprimirlas aquí y ahora. Y puesto que está en manos del hombre reaccionar contra una costumbre de esta clase, como ésta facilita las acciones, ni resta nada al mérito de las acciones buenas, ni alivia la maldad de las malas. Es más, al igual que una buena costumbre del hombre le procura elogios, una mala le acarrea deshonra.

14. También hay una gran diferencia si el ánimo disfruta de una tranquilidad plácida o si es sacudido por impulsos peculiares que llaman afectos. En cuando a éstos hay que saber que por muy vehementes que

7. Obsérvese el desarrollo de esta afirmación en los párrafos 12-16. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 4.5.

8. HORACIO, *Epistolae*, I, 10.24.

sean, el hombre puede vencerlos mediante el uso debido de la razón, y suspender su empuje al menos hasta la completa realización del acto. Sin embargo, puesto que algunos de los afectos se excitan bajo la especie del bien y otros bajo la especie del mal, e impulsan a conseguir algo agradable o a evitar algo molesto, es consecuente con la naturaleza humana que los mortales les concedan mayor favor o deferencia a éstos que a aquéllos, cuanto más aborrecible e insoportable ha sido el mal que los ha suscitado. Pues se considera con mucho más tolerable carecer de un bien, que no sea para la conservación de la naturaleza tan necesario, que soportar un mal tendente a la destrucción de la naturaleza.

15. Finalmente, como se dan ciertas enfermedades que producen una clara privación, definitiva o temporal, del uso de la razón, es frecuente en muchas naciones que los hombres se presten voluntariamente a cierto género de enfermedad que pasa pronto y que perturba no poco el uso de la razón. Con eso nos referimos a la ebriedad que producen ciertas clases de bebida y ciertos gases; ésta da un impulso violento a la sangre y perturba los espíritus, e inclina al hombre a la lujuria ante todo, a la ira, a la temeridad y a una alegría desbordante, de modo que muchos parezcan estar fuera de sí, arrebatados por la ebriedad, y haber cambiado absolutamente el carácter que tenían cuando se les veía sobrios. Pero ésta como no siempre priva totalmente del uso de la razón, puesto que se ha buscado deliberadamente, puede recibir más aborrecimiento que simpatía por las acciones cometidas con ella.

16. Además, las acciones humanas que se suelen llamar voluntarias, en cuanto que surgen de la voluntad y son controladas por ella, si se realizan conscientemente sin decisión de la voluntad, se llaman acciones involuntarias, tomando la denominación en sentido estricto. Pues en sentido más lato comprende también las acciones que se realizan por ignorancia. Sin embargo, en sentido más preciso, la palabra involuntario significa lo mismo que coaccionado, esto es, quien por un principio externo más constrictivo se ve forzado a prestar su capacidad física, dejando constancia de su aversión o disconformidad, sobre todo con resistencia que opone su cuerpo. Ahora bien, no se llaman involuntarios propiamente cuando, presentándose una necesidad más fuerte, se elige y se acepta algo en calidad de menos malo, que de otra forma, si no se encontrara en esa necesidad, el hombre aborrecería decididamente. Llamamos mixtas a estas acciones vulgarmente. Éstas tienen aquella característica común con las espontáneas, de que la voluntad las elige en la situación presente como un mal menor. Pero se parecen a las involuntarias en cuanto al

efecto, que no suele imputarse al agente ni tan claramente ni tan gravemente como las espontáneas.

17. En cuanto al resto de las acciones humanas que parten de la inteligencia y de la voluntad y por ellas son controladas, hay una causa principal por la que se le pueden imputar al hombre o por la que el hombre se puede considerar correctamente autor de ellas, ser requerido a dar razón de ellas, y por la que le competen los efectos que se derivan de ellas. Pues no hay ninguna razón tan específica, por la que una acción determinada pueda ser imputada a alguien, que la de que se ha realizado por él consciente y deliberadamente, de manera mediata o inmediata, o que dependía de él realizarla o no. Por esto se la considera en el lugar del primer axioma en las disciplinas morales que se refieren al foro humano, porque el hombre puede ser interrogado sobre la razón de aquellas acciones cuya realización u omisión depende de él o recae en él, porque cualquier acción, susceptible de ser controlada por el hombre, cuando depende de alguien realizarla o no, se le puede imputar a él. Así, por el contrario, nadie se puede considerar autor de esa acción que ni dependía de él, ni ha participado en ella, ni ha sido su causa.

18. Por estas premisas algo particulares formaremos proposiciones por las que conste qué y a quién se puede imputar o de qué acción y suceso alguien se puede considerar autor. I. Las acciones cometidas por otro, como las modificaciones de ciertas otras cosas y algún suceso, no pueden ser imputadas a uno más que en la medida en que él puede y está obligado a moderarlas. Pues nada es más frecuente entre los hombres que el que se encomiende a uno dirigir las acciones de otro. Por tanto, aquí sí ha sido realizada por otro una acción, en la cual ése ha dejado de hacer lo que de él dependía, aquella acción se imputará no sólo a aquél que la ha realizado de manera inmediata, sino también a éste que ha escamoteado algo de la dirección que podía y debía ejercer. Sin embargo, esa circunstancia tiene por así decir su medida y su definición para que lo posible se vaya a entender con cierta limitación y desde el punto de vista moral. Aunque por cierta subordinación de uno a otro sujeto no se anule la libertad de poder corregir la dirección del otro y tender en distintos sentidos. Las características de la vida humana no permiten que alguien siempre al lado de otro pueda observar todos los movimientos de ése. Por tanto, si alguien ha hecho todo lo que comprendía la naturaleza del control que se le había encomendado, cuando nada en absoluto ha sido realizado por otro, se le imputará al único que lo ha llevado a cabo. Así, puesto que los hombres ejercen su dominio

sobre los animales, el daño causado por ellos a otro hombre se imputará al dueño, por haber tenido alguna negligencia en su cuidado y vigilancia. Así también males cualesquiera que se le ocasionan a otro se le pueden imputar, porque no evitó la causa y ocasión de ellos aunque podía y debía hacerlo. Como depende de los hombres promover o suspender las modificaciones de muchas cosas de la naturaleza, el perjuicio o el beneficio ocasionado por éstas se les imputará, según la importancia que alcance la participación o la negligencia de ellos. Alguna vez también se imputan indebidamente a alguien sucesos tales que en otras circunstancias están por encima del control del hombre, en la medida en que, según el parecer de cierta persona, el ser divino los ha determinado de manera particular. Fuera de éstos y de otros casos similares basta con que alguien pueda dar razón de sus propias acciones.

19.II. Todo lo que en el hombre hay o falta, lo que no ha dependido de él que estuviera o no, no se le puede imputar, a menos que no haya remediado un defecto natural con ingenio o no haya desarrollado sus capacidades originarias. Como nadie puede procurarse agudeza de ingenio y fuerzas corporales, qué se puede imputar a nadie por ese motivo más que lo que ha cultivado o ha sido negligente en procurar. Así, no a un campesino, sino a un hombre de la ciudad y a un cortesano, se le pueden imputar como vicio comportamientos rudos. Por lo que también se han de considerar muy absurdas las reprobaciones de las cualidades cuya causa no ha dependido de nosotros, por ejemplo, la baja estatura, una apariencia no muy agraciada y semejantes.

20.III. Lo que se realiza por ignorancia insuperable no puede ser imputado, porque no podemos controlar la acción cuando la inteligencia no alumbrá, y se presupone que el hombre no ha podido procurarse tal luz y que no podría tener culpa. Es más, también en la vida corriente, la capacidad de poder se entiende en sentido moral como aquella facultad, experiencia y cuidado que la gente juzga suficientes y que se ha fundado en razones de mayor probabilidad.

21.IV. La ignorancia, como también el error sobre las leyes y el deber que tiene cada uno, no descarga de la imputación. Pues quien ordena unas leyes y un deber a uno, suele y debe hacer que el sujeto se entere de ello. Y conforme a la percepción del sujeto suelen y deben atemperarse las leyes y las reglas del deber, y a conocerlas y recordarlas debe estar dispuesto cualquiera. Por lo que quien es la causa de la ignorancia estará obligado también a responder de esas acciones que están determinadas por esa ignorancia.

22.V. A quien, sin culpa atribuible a él, le ha faltado ocasión de actuar, no se le imputa no haber actuado. La ocasión parece comprender estos cuatro supuestos: que el objeto de la acción sea accesible, que se presente un lugar propicio, donde no podemos ser estorbados por otros o ser castigados con algún mal, que se presente en momento oportuno, en el que no haya que atender asuntos más urgentes, que sea oportuno también para otros que pueden realizar la misma acción; finalmente, que se disponga de las capacidades naturales para actuar. Pues sin esos requisitos, puesto que la acción no puede llevarse a cabo, también sería absurdo que se le imputara a alguien cuando le ha faltado ocasión de hacerlo. Así no se puede acusar a un médico de falta de diligencia si nadie está enfermo. Al que está necesitado no se le da posibilidad de dar liberalmente. Así no puede ser acusado de haber desperdiciado su talento alguien a quien se le ha negado un puesto que había solicitado como debía. Y a quien mucho se le ha dado, mucho se le pedirá⁹. Así no podemos al mismo tiempo sorber y soplar¹⁰.

23.VI. También no se le puede imputar a uno no haber dado lo que excede a sus capacidades, y por ellas no puede ni impedirse ni realizarse. Por eso vulgarmente se dice que no hay obligación de lo imposible. Sin embargo hay que añadir que sólo quien no es culpable de haber malbaratado o echado a perder las capacidades que le permitían realizarlo cumplidamente. Pues éste puede ser considerado del mismo modo que si todavía no tuviera esos recursos, ya que de otra manera sería un camino fácil de eludir una obligación un poco gravosa, al haber perdido voluntariamente las capacidades que le permitían un pleno cumplimiento.

24.VII. Tampoco pueden imputarse las acciones que alguien soporta o hace forzado. Pues se entiende que resistirse a ello o rehuirlo está por encima de sus posibilidades. Ahora bien, en dos sentidos se dice que somos forzados: en uno, porque otro más fuerte usando la violencia obliga a nuestro cuerpo a hacer o a sufrir algo; en el otro sentido, si alguien más poderoso nos amenaza con un mal (tiene la posibilidad de llevarlo a cabo inmediatamente) si no nos prestamos voluntariamente a hacer algo o nos abstenemos de hacerlo. Pues entonces, si no somos obligados expresamente a asumir lo que se le va a causar a otro para nuestro mal, quien nos fuerza se considerará el autor del suceso; sin

9. SAN LUCAS, 12, 44.

10. PLAUTO, *Mostellaria*, 791.

embargo, no se nos podría imputar ese hecho más que una muerte por espada o por el hacha.

25.VIII. No se imputan las acciones de aquellos que no están en el uso de su razón. Porque no pueden discernir claramente qué se hace ni tomar referencia en la norma. Y con esto estamos considerando las acciones de los niños, antes de que comience a desarrollarse con algo de claridad el uso de su razón. Pues el hecho de que los niños por ciertas acciones sean recriminados o reciban golpes, no se hace porque hayan merecido por así decir estrictamente una pena en el foro humano, sino a modo de corrección simple y de disciplina, para que por medio de ese padecimiento dejen de molestar a los demás o para que no adopten una mala costumbre. Así tampoco se consideran humanas las acciones de personas dementes o enloquecidas, que no tienen culpa de que les haya sucedido esa enfermedad.

26.IX. Finalmente, no se pueden imputar las acciones que a alguien le parece realizar en sueños, a menos que deteniéndose placenteramente en tales pensamientos, haya grabado profundamente en su ánimo las imágenes de ellos; aunque también esto rarísimamente se trate en el foro humano. Pues por otra parte, la fantasía en el sueño es como una barquilla que boga sin dirección, de manera que el hombre no puede controlar qué visiones le presente ella.

27. Por otro lado, acerca de la imputación de las acciones hay que hacer una observación algo distinta: alguna vez ocurre que una acción no se le impute claramente a quien la ha realizado de manera inmediata, sino a otro que lo ha utilizado sólo como un instrumento. Pero es más frecuente que se les impute a la vez a quien ha realizado la acción y a otro que ha tenido parte en que se realice o se suspenda. Esto sucede sobre todo de tres maneras: bien que uno sea el principal causante de la acción, y el que la realiza se considere menos principal; que uno y otro vayan a la par; o que uno sea menos principal y el que lo realiza sea el causante principal. Corresponden a la primera clase quienes por su autoridad han incitado a otro a hacer algo, quienes han dado el consentimiento requerido, sin el cual el otro no podía actuar, quienes podían y debían prohibirlo y no lo han hecho. Pertenecen a la segunda clase quienes encargan o dirigen la realización de un acto. A la tercera clase se remiten quienes dan un consejo especial, quienes alaban y aprueban el acto antes de que se lleve a cabo, quienes con su ejemplo incitan a delinquir y semejantes.

CAPÍTULO II

Sobre la norma de las acciones humanas o de la ley en general

1. Porque las acciones humanas dependen de la voluntad, pero las voluntades de los individuos no siempre son semejantes entre sí y las de diferentes personas suelen tender en distintas direcciones. Por tanto, para establecer un orden y una decencia en el género humano ha sido necesario que existiera una norma, a la cual se adaptaran esas voluntades. Pues en caso contrario, si alguien, en tanta libertad de la voluntad y tanta diversidad de inclinaciones e intereses, irreflexivamente respecto a cierta norma hiciera lo que se le ocurriera, seguro que habría una enorme confusión en el género humano.

2. Aquella norma se llama ley, que es una decisión por la que un superior obliga a quien está subordinado a él, a que adapte sus acciones a lo que él ha prescrito¹¹.

3. Para entender mejor esta definición hay que explicar qué es la obligación, de dónde surge, quién es receptor de la obligación y quién puede imponérsela a otro. Se llama vulgarmente obligación al vínculo legal por el que estamos determinados necesariamente a cumplir algo¹². Es decir, se acepta por ella como un freno a nuestra libertad, de manera que aunque de hecho la voluntad pueda tender en sentidos diversos, quede dependiente intrínsecamente por medio de esa obligación, como impresa en su sensibilidad, de tal modo que si la acción realizada no es conforme a la norma prescrita, esté compelida a reconocer que no ha actuado correctamente. Además, si a un hombre le sobreviene algún mal por ese motivo, estime que se lo ha merecido, puesto que si seguía la norma, como era lo correcto, estaba a su alcance haberlo evitado.

4. Hay dos causas por las que el hombre es apto para asumir una obligación: una es que tiene voluntad que se inclina en sentidos diversos y por eso puede adaptarse a la norma; la otra, que el hombre es vulnerable por el poder de un superior¹³. Pues cuando las capacidades de un agente están vinculadas por naturaleza a un modo de actuar uniforme, en vano se espera ahí una acción libre; y es inútil que se le prescriba una norma

11. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.4. Véase también HOBBS, Th., *Elementa philosophica. De Cive*, L. Elzevirum, Amsterlodami, 1642, III, 33.

12. Compárese PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.5 y 6.6, en que se refiere a la obligación como cualidad moral operativa.

13. En este sentido, véase PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.6-8.

que ni puede entender, ni puede adaptarse a ella. No obstante, si alguien no reconoce un superior, por eso mismo no existe nadie que le pueda imponer jurídicamente esa necesidad. Y sobre todo, si observa cierta razón al actuar y se abstiene constantemente de ciertas acciones, se entiende que actúa sin obligación alguna, sino según su propio parecer. Luego, en consecuencia, es capaz de obligación quien tiene un superior, puede reconocer una norma prescrita y tiene una voluntad inclinada en diversos sentidos; sin embargo, cuando ha sido prescrita una norma por un superior, se da cuenta de que apartarse de ella no es correcto. De esta naturaleza parece dotado el hombre.

5. La obligación propiamente es inducida en el ánimo del hombre por un superior, esto es, por parte de un hombre tal, que no sólo tiene recursos para causarles un mal a los que se resistan, sino que tiene motivos justos por los que puede requerir que a su criterio la libertad de nuestra voluntad se limite¹⁴. Pues cuando en alguien se dan esas cualidades, después de que ha dado a entender qué quiere, es necesario que nazca en el ánimo del hombre un temor moderado por el respeto que surja del poder; este respeto surge de la consideración de las causas, que también dejando a un lado el temor, debían atraer a alguien a obedecer la voluntad de él. Pues quien no sabe alegar ninguna razón por la que quiere presentarme una obligación contra mi voluntad, aparte de sus recursos por sí solos, él me puede atemorizar de modo que considere que más me vale obedecerle un poco para evitar un mal mayor. Pero dejando a un lado ese temor no hay ninguna otra causa que me impida actuar según mi criterio antes que según el suyo; por el contrario, aunque tiene razones por las que yo debo obedecer, como carece de los recursos por los que me puede ocasionar algún mal, puedo descuidarme impunemente de obedecer sus mandatos, a menos que alguien más poderoso vaya a reafirmar la autoridad de éste, que yo he despreciado. Sin embargo, las razones por las que alguien puede requerir que otro le obedezca son: que se hayan recibido de él ciertos beneficios notables, que éste haya tenido certeza de que desea un bien para él y de que puede mirar por él mejor que él mismo, que al mismo tiempo él reclame del otro que le dirija y, finalmente, que alguien se someta a otro voluntariamente y consienta en que le dirija.

6. Por lo demás, para que una ley pueda ejercer su influencia en el ánimo de aquellos para los que es promulgada, se precisa un reco-

14. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.9-10.

nocimiento del legislador y de la ley de él¹⁵. Pues nadie podrá obedecer si no sabe a quién debía obedecer ni sabe a qué está obligado. El reconocimiento del legislador es muy fácil, pues que el autor de las leyes naturales es el mismo que el del universo, se ve claro con la luz de la razón. Y un ciudadano no puede ignorar quién tiene poder sobre él. Por lo demás, cómo se dan a conocer las leyes naturales se expondrá un poco más tarde. En cambio, las leyes civiles llegan a conocimiento de los subordinados por la promulgación que se hace pública y claramente. En ella debe quedar constancia de dos condiciones: que la ley tiene por autor a quien tiene el máximo poder en la ciudadanía; y cuál es el sentido de la ley. Se conoce mejor si promulga la ley con su voz, o la sella con su firma, o si lo hace por medio de sus delegados. La autoridad de éstos no se puede llamar dudosa si consta que está ligada a la función que desempeñan en la ciudadanía y que se dedican regularmente a ella; si esas leyes van a ser de utilidad en los juicios, si no contienen nada que derogue en detrimento del poder supremo. Sin embargo, para que el sentido de la ley se comprenda correctamente, corresponde a los que la promulgan aplicar toda la claridad que sea posible. Si queda algo oscuro en las leyes, se ha de pedir una aclaración al legislador o a aquellos que se han habilitado para dictar sentencia jurídica públicamente según las leyes.

7. Las partes de cualquier ley perfecta son dos: una por la que se define qué hay que hacer o qué hay que evitar; otra, por la que se indica qué mal se ha fijado para el que no cumple lo mandado y hace lo prohibido. Pues por la maldad del género humano que ama inclinarse a lo prohibido, no sirve de nada decir haz esto, si no va a recaer ningún mal en quien no lo haga; igualmente absurdo es decir tendrás un castigo, si no se expresa antes el motivo que merece castigo. Por eso, toda la fuerza de la ley se funda en dar a entender qué es lo que el superior quiere o no quiere que hagamos y qué castigo se ha establecido para los que violen la ley. Ahora bien, la fuerza que ha de ser obligada, esto es, la fuerza para inducir una necesidad intrínseca y de coaccionar, o de compeler a la observación de la ley por medio de penas, la tiene propiamente el legislador y aquél a quien se ha encomendado la custodia y el cumplimiento de las leyes.

8. Aquello a lo que se obliga a uno debe no sólo estar al alcance de las capacidades de aquél para quien se promulgan las leyes, sino tam-

15. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.13.

bién ser provechoso para él o para otros¹⁶. Pues querer exigirle a uno con la amenaza de un castigo algo que está y siempre ha estado por encima de las capacidades de él es absurdo y cruel; así es inútil constreñir la libertad natural de la voluntad, si no resulta de ello un beneficio para alguien.

9. Sin embargo, aunque la ley afecta regularmente a todos los súbditos del legislador, a los que se ajusta la materia de la ley, y que el legislador no ha querido desde el principio que estuvieran exentos, a veces ocurre también que alguien queda excluido particularmente de la obligación de la ley. Llamamos a eso dispensar de la obligación. Sin embargo sólo puede dispensar a aquel a quien compete la facultad de promulgar y de abrogar una ley. Así se ha de evitar que por una dispensa excesiva, y concedida sin razones muy graves, reste autoridad a las leyes y sea ocasión de odio e indignación entre los súbditos.

10. Una gran diferencia hay entre la dispensa y la equidad, que es la corrección de aquello en lo que la ley es deficiente, por causa de su universalidad, o una acertada interpretación de la ley por la cual a partir de la razón natural se demuestra que algún caso peculiar no está previsto en la ley universal porque de otro modo se seguiría de ahí un absurdo. Pues porque por su infinita variedad no se pueden prever ni explicitar todos los casos, por eso los jueces, que tienen como función propia aplicar las decisiones generales de las leyes a los casos especiales, deben eximir de la ley los casos de tal clase que iba a eximir el legislador si estuviera presente o hubiera previsto tales casos.

11. Además las acciones humanas reciben ciertas cualidades y denominaciones de su relación y congruencia con la norma moral¹⁷. Y aquellas acciones de las cuales la ley no dispone nada ni en un sentido ni en otro se llaman lícitas o permitidas. Aunque a veces en la vida civil, cuando no todo se puede tomar en sentido riguroso, se llaman también lícitas aquellas para las que no se ha establecido una pena en el foro humano, aunque en sí repugnan a la honestidad natural. Además estas acciones que son congruentes con la ley se llaman buenas y las que se apartan de ella, malas. Pero para que una acción sea buena, es necesario que esté de acuerdo con la ley en todas sus partes; para que sea mala es suficiente que falle en una parte tan sólo.

12. Ahora bien, a veces la justicia es atributo de acciones y otras lo es de personas. Cuando se atribuye justicia a una persona, se suele

16. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.17.

17. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 7.1-5.

definir vulgarmente diciendo que tiene una voluntad constante y permanente de dar a cada uno lo suyo¹⁸. Pues se llama justo al hombre que se complace en las acciones justas, quien se esfuerza por la justicia o en toda ocasión intenta hacer lo que es justo. Por el contrario, injusto es quien no se cuida de dar a cada uno lo suyo, o estima que se ha de medir no por lo que se debe, sino por un beneficio inmediato para él. Así no pocas pueden ser las acciones injustas de un hombre justo y viceversa, pues un hombre justo practica la justicia por mandato de la ley, y comete injusticia sólo por falta de firmeza; en cambio, un hombre injusto practica la justicia por la pena que lleva asociada la ley, y comete injusticia por su espíritu malvado.

13. Pero cuando se atribuye justicia a las acciones, no es otra cosa que una aplicación correcta de ellas a la persona¹⁹. Y una acción justa la que se aplica a la persona a la que se debe por elección o por alguien consciente y que así lo quiere. Así la justicia de las acciones difiere de la bondad sobre todo en que ésta denota simplemente que es acorde con la ley, pero la justicia incluye además la consideración de aquellos sobre los que se ejerce la acción. Con este nombre también se llama a la justicia virtud respecto del prójimo.

14. No todos establecen las clases de justicia del mismo modo. La división en universal y particular es la más aceptada²⁰. Se habla de aquella cuando se cumple algún deber hacia los demás, incluso el que por fuerza o por una reclamación judicial no se podía conseguir. En cambio, ésta se da sobre todo cuando a uno se le muestra lo que podía exigir por derecho propio; y ésta de nuevo suele subdividirse en distributiva y conmutativa²¹. Aquella se funda en el pacto establecido entre una sociedad y sus miembros sobre la participación de las pérdidas y de los beneficios en una medida calculada. Sin embargo, ésta se funda sobre todo en el contrato bilateral sobre bienes y acciones que intervienen en el comercio.

15. Una vez que se ha conocido qué es la justicia, también fácilmente se deduce qué es la injusticia. Donde hay que observar que una acción injusta, que se comete con un propósito deliberado, y por la cual

18. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 7.6. La clásica definición de Ulpiano. D. 1.1.10. JUSTIANIANO, *Instituta*, 1.1 pr.

19. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 7.7.

20. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 7.8. La división de ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, 1131b, 25-1134a, 15. AQUINO, T., *Summa Theologica*, II, IIa, q. 58, a. 3.

21. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 7.8-13.

se atropella aquello que se le debía a otro en su perfecto derecho, o que él poseía de cualquier procedencia por tal derecho, se llama propiamente injusticia²². Ésta se produce de tres maneras: si se le niega a alguien, lo que podía exigir por derecho propio (no si sólo se le debía por humanidad o por una virtud semejante) o si se le priva de lo que tenía por un derecho propio, prevalente sobre el de quien le privaba de ello, o si se le causa algún mal a otro que no teníamos facultad de causarle. Para que haya injusticia se requiere un propósito deliberado y la maldad de aquel que la comete. Faltando estos requisitos, el daño ocasionado es infortunio o culpa de otro, más grave o más leve, según fuera grave o leve el descuido y negligencia por la cual uno por así decir va a dar con el otro.

16. La ley respecto del autor se divide en divina y humana; aquélla ha sido establecida por Dios y ésta por los hombres²³. Pero si la ley se examina en cuanto a que tenga o no congruencia necesaria y universal con los hombres, se divide en natural y positiva. Aquélla es la que de tal manera se adapta a la naturaleza racional y social del hombre que una sociedad honrada y pacífica para el género humano no puede existir sin ella. Por eso también ella puede ser estudiada y conocida por la luz de la razón congénita en el hombre, y en consideración de la naturaleza humana en general. Ésta es la que no se deduce de la condición común de la naturaleza humana sino que procede del solo parecer del legislador, aunque no debe carecer de su propio fundamento y de la utilidad que presta a ciertas personas o a una sociedad en concreto. Ahora bien, existe una la ley divina, otra natural y otra positiva, pero toda ley humana es en sentido estricto positiva.

CAPÍTULO III

Sobre la ley natural

1. Se observa con mucha claridad cuál es la definición de la ley natural, cuál su obligación, y de qué preceptos consta en esta situación de los mortales, si alguien consigue penetrar profundamente en la naturaleza y el modo de ser del hombre. Pues al igual que haber comprendido

22. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 7.14-17; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133a, 15; HOBBS, Th., *Elementa philosophica. De Cive*, 3, 7.

23. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 6.18.

la situación de la ciudadanía, las costumbres e intereses de los ciudadanos es muy útil para un conocimiento detallado de las leyes civiles, así también una vez conocido el modo de ser común de los mortales, y su situación, se pondrá fácilmente en claro sobre qué leyes se sostiene su supervivencia.

2. El hombre tiene en común con todos los animales que tienen conciencia de sí el no tener nada más estimable que él mismo y se esfuerza de todas las maneras por mantenerse vivo, que se afana visiblemente por conseguir los bienes y por evitar los males. Este instinto es normalmente tan fuerte que todos los demás se subordinan a él. Y el hombre no puede por menos de hacer frente a todo el que amenaza su supervivencia hasta tal punto que incluso una vez rechazado un ataque, le queda todavía mucho odio y deseo de venganza.

3. Pero en eso el hombre parece de peor condición que los animales, en que difícilmente se encuentra un animal que sea desde su nacimiento tan desvalido; así que sería un milagro que alguien pudiera llegar a la edad madura si no contara con la ayuda de otros hombres. Más ahora que, entre los muchos requerimientos de la necesidad humana que se han descubierto, se pretende una formación detallada de tantos años para que uno se pueda procurar por sus propios medios alimento y techo. Imaginemos un hombre que sin todos los cuidados que le procuran otros hombres y sin cultura ha llegado a una edad de plenitud de fuerzas, sin tener ningún conocimiento más que los que por su propio ingenio o espontáneamente ha acumulado, carente de toda ayuda y privado de la compañía de otros hombres, en soledad. Difícilmente se encontrará un animal más desgraciado. Sin lenguaje y desnudo, que no tiene otro recurso que arrancar hierbas y raíces, o recoger los frutos silvestres, aliviar su sed en una fuente, en un curso de agua, en una laguna que se encuentre, refugiarse en cuevas para ponerse a cubierto de las intemperancias ambientales, cubrir su cuerpo de algún modo con musgo o paja, pasar el tiempo de ocio con gran hastío, espantarse de cualquier crujido o de la presencia de otro animal, y finalmente morir de hambre, de frío o por el ataque de una bestia fiera. Por el contrario, todo lo que de comodidades ya acompaña a la vida humana, todo eso resulta de la colaboración mutua entre los hombres. Así después de Dios en este mundo, no hay nada que pueda reportar más beneficio al hombre que el propio hombre.

4. Sin embargo, ese animal útil para sus semejantes padece no pocos defectos, y está dotado de una facultad no menor para hacer el mal. Estas características dan una conjunción con él bastante peligrosa y

requieren una gran precaución para que uno no reciba de él un mal en vez de un bien. Ya al principio la proclividad del hombre a hacer daño es casi mayor que la que se encuentra en cualquiera de los animales. Pues los animales se rigen por el deseo de alimento y de pareja, los cuales pueden satisfacer con fácil habilidad. Y una vez adormecido ese deseo, no se enfurecen temerariamente o se irritan para herir a otros, a menos que alguien los moleste. Pero el hombre es un animal pronto para el deseo en todo momento, con cuyos estímulos se ve sacudido con mucha más frecuencia que lo que parecía necesario para la conservación de la especie. También su vientre no quiere saciarse solamente, sino darse gusto, y a menudo apetece más de lo que por naturaleza puede digerir. La naturaleza ha sido previsora para que los animales no carezcan de vestido. Pero el hombre se goza de vestirse no sólo por necesidad sino por ostentación. Muchas pasiones y deseos desconocidos para los animales se encuentran en el género de los mortales. Un deseo de poseer más de lo necesario, avaricia, ambición de gloria y de destacar sobre otros, envidia, emulación, rivalidad en inteligencia. Una muestra es que la mayoría de las guerras en las que se lacera el género de los mortales se libran por causas desconocidas para los animales. Y todo eso puede y suele incitar a los hombres a querer hacerse daño unos a otros. En muchos se añade cierta notable petulancia y deseo de insultar a otros; con éstos los demás, incluso los dotados de un talento modesto, por el afán de supervivencia y de mantener y proteger su libertad no pueden dejar de molestarse y de aprestarse a resistir. Algunas veces la pobreza también incita a los hombres a enfrentarse unos a otros, porque una abundancia actual de bienes no satisface sus deseos o la indigencia de ellos.

5. Pero también hay en los hombres una capacidad muy grande para causarse daño unos a otros. Pues aunque no son temibles por sus dientes, ni por sus garras, ni por sus cuernos, como muchos de los animales, la habilidad de una mano puede llegar a ser un instrumento muy eficaz de ataque; y la astucia del ingenio también ofrece la posibilidad de poner trampas, medio por el cual no puede hacer presa con una violencia declarada. Así que es muy fácil que el hombre le cause a un hombre el más grave de los males naturales, esto es, la muerte.

6. Finalmente también en el género humano hay que considerar aquella destacada variedad de ingenios que no se observa en ninguna de las especies de animales; porque los que tienen inclinaciones casi semejantes se conducen con reacciones e instintos parecidos. En cambio

entre los hombres son tantos los entendimientos como los individuos y a cada uno le gusta el suyo. No se estimulan todos con un deseo sencillo y uniforme, sino múltiple y complicado de diversa manera entre sí. Es más, un solo y mismo hombre a menudo se ve a sí mismo diferente, y lo que ha deseado un tiempo, lo aborrece mucho en otro momento. La variedad de inclinaciones no es menor en intereses, propósitos, e inclinaciones para desarrollar las energías de la inteligencia, que ya se advierte en los casi infinitos modos de vivir. Para que los hombres no se enfrenten entre sí por estos motivos se necesita una atenta contención y moderación.

7. Por tanto, el hombre ya es el animal que más se esfuerza por su conservación, indigente de por sí, incapaz de sobrevivir sin la ayuda de sus semejantes, el que más capacidad tiene para procurarse beneficios mutuos; al igual que es malicioso, petulante y fácilmente irritable, y tan inclinado a causar daños a otros como capaz de hacerlo. Por lo que se deduce para él que para estar a salvo es preciso que sea sociable, esto es, que se asocie con sus semejantes y se comporte con ellos de manera que no tengan un motivo probable para hacerle daño, sino más bien para que quieran preservar e incrementar lo que a él le beneficia²⁴.

8. Luego las leyes de esta sociabilidad o las que muestran cómo se debe comportar uno para ser un miembro beneficioso a la sociedad humana se llaman leyes naturales²⁵.

9. Con estas premisas parece que la ley natural fundamental es ésta: que cada hombre debe cultivar y mantener en la medida en que pueda la sociabilidad²⁶. En consecuencia, sea cual sea el fin, sean cuales sean los medios sin los que no se puede obtener el fin, todo lo que contribuye a esta sociabilidad necesariamente y en general son preceptivos por Derecho natural, y lo que la estorba o quiebra se entiende como prohibido. Sin embargo, los restantes preceptos son sólo observaciones subordinadas a esta ley general, cuya evidencia desvela aquella luz natural existente en los hombres.

10. Además para que esos preceptos, aunque se consideren de clara utilidad, tengan fuerza de ley, es necesario el presupuesto de que Dios existe y con su providencia gobierna todo, y que ha inspirado al género de los mortales el mandato de que observen esos dictados de la razón

24. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 1 y 2.9.

25. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 3.1-2.

26. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 3.15.

como leyes promulgadas por el mismo valor de esa luz que tienen desde su nacimiento²⁷. Pues de otra manera quizá pudieran observarse por razón de utilidad, a la manera en que un médico prescribe lo que hay que hacer por la salud, si bien no como leyes, pues las leyes señalan necesariamente a un superior, y a un superior tal, que materialice el gobierno de otro.

11. Ahora bien, que Dios es el autor de la ley natural se demuestra por la razón natural, si nos ceñimos estrictamente a la condición presente de los mortales, sin contestar a la pregunta sobre si su condición primigenia fue distinta, y de dónde ha procedido ese cambio. Puesto que la naturaleza del hombre se ha constituido de tal manera que el género humano no puede sobrevivir sin una vida sociable, y el espíritu del hombre se revela capaz de dotarse de los conceptos proporcionados a este fin; y realmente está claro que no sólo el género humano, como otras criaturas, deben su origen a Dios, sino que él acepta que ha sido ya establecido con el control de su providencia; de ahí se deduce que Dios quiere que el hombre emplee esas capacidades que es consciente de poseer como peculiares, a diferencia de las bestias, para la supervivencia de su naturaleza, de manera que la vida humana se distinga de la vida animal carente de leyes. Puesto que esto no se puede conseguir de otro modo sino con el respeto a la ley natural, se entiende que también el hombre está obligado por Dios a respetarla, en calidad de medio no inventado al arbitrio de los hombres, y mutable según su capricho, sino establecido expresamente por el mismo Dios para procurar este fin. Pues quien obliga al fin considera también que le ha obligado a aplicar los medios necesarios para el fin. Pero también que la vida social ha sido ordenada por Dios a los hombres con su autoridad es un indicio de que en ningún otro animal se encuentra un sentido religioso o un temor de la divinidad que parece que no se puede entender en un animal carente de leyes²⁸. De ahí que se genere un sentimiento bastante entrañable en los espíritus de los hombres no totalmente corruptos, por el que están convencidos de que pecando contra la ley natural se ofende a Aquél

27. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 3.19-20. SELDEN, J., *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum in libri septem*, B. Bishop, Londini, 1640. I, 8. Véase también la definición de ley natural de R. Cumberland, por su influencia en Pufendorf, en *De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e verum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur*, 2.ª ed., O. Wiedermeyerus, Lubecae-Francofurti, 1683, 5,1.

28. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 3.21.

que tiene el gobierno sobre los espíritus de los hombres y que ha de ser temido, incluso cuando por parte de los hombres no se suscita temor.

12. Lo que se dice vulgarmente, que esta ley es conocida por naturaleza, no parece que deba entenderse como si en el espíritu de los hombres desde que nacen haya proposiciones reales y claras acerca de lo que hay que hacer y de lo que hay que huir. Pero en parte que pueda ser examinado con la luz de la razón, en parte que al menos los principios comunes y más importantes de la ley natural son tan claros y nítidos que reciben una inmediata aceptación y tanto se marcan en los espíritus que nunca se pueden borrar de ahí, por mucho que un hombre impío se esfuerce por hacer desaparecer ese sentido para adormecer los remordimientos de conciencia²⁹. Por este motivo también se dice en las Sagradas Escrituras que están escritos en los corazones de los hombres³⁰. Por eso también desde niños estamos informados por el sentido de ellos según la disciplina de la vida ciudadana y en verdad no podemos recordar el momento en que los aprendimos, no reflexionamos sobre ese conocimiento de otra manera que si ya hubiese estado en nosotros en nuestro nacimiento. Lo mismo que le ocurre a cualquiera con la lengua que tiene como vernácula.

13. La división de los deberes que corresponden al hombre según la ley natural parece que se establece muy acertadamente según los objetos respecto de los cuales se han de cumplir³¹. Desde este punto de vista se separan en tres partes principales, de las cuales la primera trata cómo uno tiene que comportarse con Dios según el parecer de la razón sólo; la segunda cómo se debe comportar consigo mismo; la tercera cómo se debe comportar con los demás hombres. Sin embargo, aunque en primer lugar y directamente esos preceptos de la ley natural, que se refieren a los demás hombres, derivan de la sociabilidad, que hemos establecido como fundamento, también indirectamente los deberes del hombre hacia Dios como creador se pueden deducir de ahí en cuanto que se añade una confirmación última por parte de la religión y el temor de la divinidad para los deberes hacia los demás hombres. De este modo el hombre tampoco sería sociable si no estuviera informado por la religión. Y la sola razón en la religión no puede avanzar más de lo que

29. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 3.13-23, y SELDEN, J., *Mare clausum seu de dominio maris*, I, 3.

30. SAN PABLO, *Romanos*, 2, 15. Es una idea muy arraigada entre los autores de Derecho natural.

31. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 3.24.

sirve para promover la tranquilidad y la sociabilidad de esta vida. Pues como la religión procura la salvación de las almas, proviene de la peculiar revelación divina. Sin embargo, los deberes del hombre hacia sí mismo derivan conjuntamente de la religión y de la sociabilidad. Pues por eso el hombre no puede disponer de sí mismo a su antojo, en parte como quien es el adorador idóneo de la divinidad, en parte para poder ser un miembro beneficioso y útil de la sociedad humana.

CAPÍTULO IV

Del deber del hombre hacia Dios o de la religión natural

1. El deber del hombre hacia Dios, en cuanto se puede investigar según la razón natural, se resuelve en dos obligaciones: que pensemos correctamente acerca de Dios, y que conformemos nuestras acciones de acuerdo con su voluntad³². Por eso la religión natural se compone de principios teóricos y principios prácticos.

2. Entre los que se refieren a lo que todo hombre debe pensar de Dios, lo primero de todo es que esté ciertamente convencido de que Dios existe, esto es, que es real que existe un ser supremo y primero, del que depende este universo. Ese ser que los sabios han demostrado clarísimamente por subordinación de las causas, que quieren que se detenga en un ser primero, a partir del movimiento y de la contemplación del mecanismo de este universo y con argumentos semejantes. Si alguien niega que se pueda encontrar partiendo de sí mismo, no por eso consigue una disculpa de su ateísmo. Pues como todo el género humano ha estado por así decir en posesión de este convencimiento, era necesario, si alguien quería ponerlo en duda, que no sólo destruya fundadamente todos los argumentos con los que se prueba que Dios existe, sino que también dé razones más aceptables en apoyo de su afirmación. Al mismo tiempo, puesto que se ha creído hasta ahora que la salvación del género humano se contiene en esa creencia, además se le ha tenido que mostrar, que se favorecía más al género humano por el ateísmo que manteniendo el sano culto de la divinidad. Como esto no ha podido ser de ninguna manera, la impiedad de todos aquellos que intentan del modo que sea arrancar esa creencia es muy detestable y ha de ser reprimida con penas gravísimas.

32. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 4.3.

3. Lo segundo es que Dios es el creador de este universo. Puesto que, según la razón, está claro que todo eso no existe por sí mismo, es necesario que tenga una causa suprema. Esa causa es la que llamamos Dios. De ello se deduce que se equivocan aquellos que van diciendo que la Naturaleza es la causa de todas las cosas y efectos. Pues si por esa palabra se entiende aquella eficacia y aquella energía de actividad que se ve en las cosas, ella misma pone al descubierto a su autor, es decir, a Dios: a tal punto es imposible que la fuerza de ella pueda servir en algo para negar a Dios. No obstante, si por naturaleza se comprende la causa suprema de todas las cosas, la apelación clara y aceptada a Dios escapa a la incompreensión profana. También yerran quienes creen que Dios es algo de lo que nos llega por los sentidos y principalmente los astros. Pues toda esta sustancia de los astros indica que no son algo primero, sino que ha surgido de otro. También piensan de Dios de una manera indigna quienes dicen que es el alma del mundo³³. Pues alma del mundo, tenga la cualidad que tenga, quiere decir que es parte del mundo. Sin embargo, ¿cómo una parte de una realidad puede ser su causa, es decir, algo que existía antes? Y si por alma se entiende aquello primero e invisible, de lo que depende la energía y el movimiento, se sustituye un nombre claro por una denominación oscura y figurada. De esto mismo también resulta que el mundo no es eterno. Pues el hecho de tener una causa se aparta de la naturaleza de ello, y quien afirma que el mundo es eterno, niega que haya una causa de él, y así niega al mismo Dios.

4. Lo tercero es que Dios ejerce una dirección sobre el mundo en general y sobre el género humano³⁴. Eso resulta claramente del orden admirable y constante, que se observa en este universo. Sin embargo, en cuanto al efecto moral, puede ser que alguien niegue que Dios existe o que se preocupe de las cosas humanas, aunque una y otra negación anule totalmente toda religión. Pues en vano se teme o se adora, por mucho que sea el más importante, un dios que no se ve afectado por ninguna de nuestras preocupaciones en absoluto, y que no quiere o no puede darnos nada ni bueno ni malo.

5. Lo cuarto es que en Dios no cabe ningún atributo que implique una imperfección. Pues como ÉL es la causa y el origen de todas las cosas, sería absurdo que una criatura de ÉL pudiera imaginarse una per-

33. Cf. SELDEN, J., *De jure naturali et gentium*, I, 9.151-157.

34. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, I, 4.6.

fección de la que Dios careciera. Es más, como la perfección de Él supera infinitamente el entendimiento de una criatura tan ínfima, será igual expresarla en términos negativos que en términos positivos. De ahí que no hay que atribuir a Dios de ninguna manera los conceptos que denotan finitud y concreción, porque algo finito siempre se puede ampliar más. Y toda concreción y figura implica unos límites y un contorno. Es más, tampoco hay que decir que se puede comprender distinta y claramente o concebir con nuestra imaginación o con cualquier facultad de nuestra alma; porque cualquier cosa que podamos concebir distinta y claramente en nuestra mente es finita. Tampoco porque decimos que Dios es infinito poseemos en nuestra mente el concepto en su integridad, puesto que infinito propiamente no denota algo en su misma realidad, sino la impotencia en nuestra mente, como si dijéramos que nosotros no abarcamos la magnitud de su esencia. Por eso se dice incorrectamente que tiene partes o que es un todo, porque éstos son atributos de las realidades finitas. E igualmente que se contiene en algún lugar, porque esto se refiere a los límites y extremos de una magnitud. Tampoco que se mueve o que permanece inmóvil, pues una y otra posibilidad implican que está en un lugar. Así no se pueden atribuir a Dios propiamente las emociones que denotan dolor o pasión —digo propiamente, pues cuando se eligen tales atributos para Dios se antropomorfiza, por el efecto, no por el afecto— como son ira, arrepentimiento, misericordia. De igual forma, las que denotan carencia o ausencia de algún bien, como son apetito, esperanza, anhelo, amor de deseo. Pues éstas implican indigencia, y por eso imperfección. Puesto que no se puede entender que alguien apetezca, espere o desee más que aquello de lo que tiene necesidad o carencia. Así cuando a Dios se le atribuye inteligencia, voluntad, ciencia y percepciones sensoriales como vista u oído. Aquéllas hay que entenderlas de una manera un poco abstracta respecto de cómo se realiza en nosotros, pues la voluntad es apetito racional. Ahora bien, el apetito presupone la ausencia o la carencia de una cosa necesaria. Y la inteligencia o el raciocinio en los hombres implica una afectación por los objetos, que está impresa en los órganos de cuerpo y en las potencias del alma. Esto es un indicio de una potencia que depende de otra cosa y que consecuentemente no es perfectísima. Finalmente, también es contrario a la perfección divina que se diga que hay más dioses que uno. Pues aparte de que la armonía admirable del mundo da una indicación sobre un director único, también Dios sería finito si hubiera más de igual poder que no dependieran de Él, de la misma manera que implica contradicción

que exista más de un infinito. Puesto que esto es así, es muy congruente con la razón, acerca de cómo se han de expresar los atributos de Dios, que se empleen términos negativos —como infinito, incomprendible, inmenso, eterno, es decir, que no tiene principio ni fin—, superlativos —como óptimo, máximo, potentísimo, sapientísimo, etc.— o indefinidos —como bueno, justo, creador, rey, señor, etc.—, con el sentido de que no tanto queremos decir de manera clara qué es, como más bien declarar nuestra admiración y obediencia con cualquiera de esas expresiones. Esto es una señal de una mente humilde y de una mente que lo honra en la medida en que puede.

6. Los principios prácticos de la religión natural se refieren, en parte, al culto interno, en parte, al culto externo. El culto interno de Dios consiste en el honor de Él; pero el honor es la opinión del poder ajeno unida a la bondad. Es decir, la mente del hombre debe concebir toda la veneración que pueda hacia Él, a partir de la consideración de su poder y de la bondad de Dios. De lo que se deduce que le debe amar, como autor y donante de todo bien; esperar en Él, como Aquél de quien depende toda nuestra felicidad en el futuro; aceptar su voluntad, como de quien por su bondad actúa siempre de la mejor manera y nos concede lo que más nos conviene; temerle, como el más poderoso, cuya ofensa es la que consigue atraerse el mal más grande; y finalmente obedecerle en todo muy humildemente como creador, señor y rector inmejorable y supremo.

7. El culto externo a Dios consiste sobre todo en que el hombre dé gracias por tantos bienes recibidos de Él; que cumpla su voluntad en la medida en que pueda por sus acciones, o que le obedezca; que admire y alabe su grandeza; que dirija a Él sus peticiones para obtener bienes y evitar males, pues las peticiones son signo de esperanza, y la esperanza es el reconocimiento de la bondad y del poder de Dios; que si la circunstancia lo requiere, jure por un solo Dios y observe escrupulosamente su juramento, pues esto reclama la omnisciencia y el poder de Dios; que hable de Dios con respeto, pues es signo de temor, y el temor es reconocimiento de su poder. De ello se sigue que no hay que tomar el nombre de Dios en vano ni temerariamente, pues eso supone que no se le respeta. Que no hay que jurar sin necesidad, pues es en vano. Que no hay que discutir por curiosidad o con petulancia acerca de la naturaleza y del gobierno de Dios, pues de esto no se sigue otra cosa que querer reducir a Dios a la pequeña medida de nuestra razón. Igualmente, que cualquier cosa que haya que hacer por Dios, sea exce-

lente en su género y sea adecuada para expresar honor a Él. También, que el hombre dé culto a Dios no sólo en privado, sino pública y abiertamente a la vista de los hombres. Pues ocultar algo da a entender que uno se avergüenza de hacerlo. Por el contrario, un culto público no sólo da testimonio de nuestra devoción, sino que también estimula a otros con el ejemplo. Finalmente, que observe con todo interés las leyes naturales, pues estimar poco el mandato de Dios sobrepasa todas las ofensas; así por el contrario, la obediencia es mejor aceptada que todos los sacrificios.

8. Realmente es cierto que el efecto de esta religión natural, considerada con precisión y referida a la condición actual del hombre, está delimitado en la esfera de esta vida, pero que es insuficiente para encontrar la felicidad eterna, pues la razón humana, abandonada a sí ignora que la maldad que se observa en las capacidades e inclinaciones del hombre le ha sobrevenido por su culpa, y que esa ofensa a Dios merece la perdición eterna, y de ahí también la necesidad de un Salvador, de su misión y de su mérito, y la promesa hecha por Dios al género humano, y lo demás que depende de eso se le escapa. Está claro por los textos sagrados los medios por los cuales solamente llega la salvación eterna a los hombres.

9. Valdría la pena además valorar con un poco de precisión la utilidad que aporta la religión en la vida humana, para poner de manifiesto que es en realidad el vínculo último y más firme de la sociedad humana³⁵. Pues en la libertad natural, si suprimes el temor de la divinidad, cuando alguien confía en sus propias fuerzas, haría cualquier cosa a los que son más débiles a su antojo, y contará la honestidad, el pudor, la fidelidad entre las palabras vacías y no se conducirá a hacer el bien por otro estímulo que no sea la consideración de su propia debilidad. Además, suprimida la religión, la firmeza interna de la sociedad ciudadana siempre estaría insegura, y no sería suficiente el temor de la pena temporal para obligar a los ciudadanos a cumplir con su deber, la palabra dada a los superiores y la gloria y gratitud que hay que guardar a Aquél porque con ayuda de su poder supremo se defiendan de las miserias del estado natural, pues entonces realmente tendría un lugar; quien puede ser coaccionado no sabe morir³⁶, pues para los que no temen a Dios no se puede

35. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 4, cita como argumento de autoridad el tratado de BERNIER, F., *Histoire de la dernière Revolution des Etats du Grand Mongol*, Paris, 1671, pp. 11-12.

36. SENECA, *Hercules furens*, 426.

temer nada más que la muerte. Quien fuera capaz de despreciar la muerte, podría hacer cualquier desafío a los gobernantes. Para desear eso, no habría un motivo que no encontrara; por ejemplo, que rechazara los perjuicios que parece causarle el gobierno del otro, o apoderarse de los bienes que rodean al que tiene el poder. Sobre todo, porque pueda juzgar fácilmente que él tienen derecho a hacer eso, o que quien tiene actualmente el poder parecer dirigir mal el estado o que él espera que va a dirigirlo mucho mejor. La ocasión para intentar hacerlo se le podría presentar fácilmente, pues el rey no protege su vida con excesiva cautela —y ¿quién vigilará a los guardianes mismos con tal estado de cosas?³⁷— si son muchos los que conspiran, o cuando sobreviene una guerra exterior, si los enemigos apoyan a los partidarios. Por lo demás, serían muy proclives a provocar una injusticia contra otros ciudadanos, pues cuando en el foro civil se declara según los hechos y las pruebas, todos los crímenes y delitos de los que se puede obtener lucro, si se pudieran pactar ocultamente y sin árbitros, obtendrían un resultado favorable por destreza de ingenio, en lo que uno se podría complacer. Tampoco nadie se ejercitaría en una acción de misericordia o de amistad, a menos que hubiera visto una esperanza de gloria o de un beneficio económico. La consecuencia de ello sería que en tanto que nadie pudiera colocar una confianza sólida en la fidelidad de otro, al estar anulados los castigos divinos, cada cual viviría en un temor constante y angustiado por las sospechas, para que los demás no le engañaran o le causaran daño. Pero tanto los gobernantes como los súbditos serían poco proclives a realizar acciones gloriosas o preclaras. Pues los gobernantes, que no estarían obligados por ningún vínculo de la conciencia, tendrían todos los cargos e incluso la misma justicia por venal y en todo perseguirían su beneficio privado con opresión de los ciudadanos; como siempre temerían que se rebelasen contra ellos, comprenderían que su única salvación iba a estar en que estuvieran lo más tranquilos que fuera posible. Los ciudadanos, por el contrario, temiendo la opresión de los gobernantes, siempre estarían buscando las ocasiones de rebelarse, e igualmente desconfiarían unos de otros, y se iban a temer unos a otros. Es más, incluso los esposos, al surgir una discusión, por ligera que fuera, sospecharían uno del otro, que les mataran con veneno o de algún otro modo escondido. De los siervos se esperaría un peligro semejante, pues sin religión no iba a haber ninguna conciencia, y no iba a ser fácil descubrir los crímenes ocultos

37. JUVENAL, *Satirae*, 6, 347.

de esa clase, ya que la mayoría de las veces se delatan por la inquietud de conciencia y terrores que se manifiestan en indicios externos. Por lo que resulta cuánto interesa al género humano cerrar todos los caminos al ateísmo para que no cobre fuerza, y al mismo tiempo, cuánta locura mueve a los que dicen que actúan así para ajustar su opinión a la prudencia política, al dar apariencia de ser proclives a la impiedad.

CAPÍTULO V

Del deber del hombre hacia sí mismo

1. Aunque el hombre tiene profundamente enraizado el amor propio, practicar un cuidado atento de sí, procurar su beneficio por todos los medios, de modo que desde este punto de vista parezca superfluo que se le recuerde alguna obligación, bajo otro aspecto, el hombre está obligado a observar ciertas normas para consigo mismo³⁸. Pues el hombre no ha nacido exclusivamente para sí mismo, sino que ha sido adornado por su creador con dones tan excelentes para que celebre su gloria, y sea un miembro útil de la sociedad humana; por eso el hombre está obligado a conducirse de tal manera que no permita que los dones del Creador se echen a perder por falta de cultivo y que haga alguna aportación personal a la sociedad humana. Así si bien ya la falta de cultura acarrea a cada cual la mayor deshonra y perjuicio, es correcto que el alumno reciba golpes de su maestro si se descuida en aprender las técnicas para las que está capacitado.

2. Además el hombre consta de dos partes, el alma y el cuerpo, de las cuales aquélla tiene la función de dirigir y ésta de administrar y de servir de instrumento, de modo que hacemos uso más de los imperativos del espíritu y de los servicios del cuerpo, cada uno requiere un cuidado, pero hay que tratar principalmente de aquél³⁹. Y el espíritu debe ser formado ante todo para llevar con facilidad una vida social, y ha de inundarse del sentido y del amor de la honestidad. Según la capacidad y la fortuna de cada uno se ha de aprender algo para no resultar un peso inútil sobre la tierra, inútil para sí y gravoso para los demás. Pero también se ha de elegir un género de vida honesto, según el impulso del carácter, y la habilidad del cuerpo y del ingenio, la condición de

38. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 4.16.

39. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 4.12-14.

nacimiento, bienes de fortuna, autoridad de los padres, mandatos de las autoridades civiles, según la ocasión y la necesidad lo requiere.

3. Puesto que el espíritu se sostiene sobre los fundamentos del cuerpo, se han de fortalecer y conservar sus capacidades con alimentos y ejercicios adecuados, y no abusar de él con falta de moderación en la comida y la bebida, y con un esfuerzo extraordinario y no necesario, o por otro motivo. Por eso se ha de evitar la glotonería, la ebreidad, el abuso del trato sexual y semejantes. Puesto que los afectos desordenados y vehementes no sólo provocan estímulos de revolución social, sino que perjudican al hombre mismo, de ahí que haya que procurar que cada uno apacigüe sus afectos en la medida en que sea posible. Y porque se pueden combatir muchos peligros, cuando se afrontan animosamente, se ha de rechazar la blandura de carácter, y se ha de fortalecer éste en contra de los temores de peligros.

4. Ahora bien, porque nadie ha dado la vida por sí mismo, sino que se ha de considerar un beneficio de Dios⁴⁰, resulta también que cada hombre no tiene potestad en absoluto sobre su propia vida hasta el punto de que no la puede destruir voluntariamente, sino que hay que esperar como tiene que ser hasta que cada uno sea llamado por quien nos ha colocado en esa posición. Igualmente parece que en todo caso puede actuarse rectamente, dado que el hombre puede y debe ser de utilidad a otros, y que cierta clase de trabajo o el esfuerzo vayan consumiendo las fuerzas del hombre de forma que le llegue el final de la vejez y de la vida más a su tiempo que al que se haya pasado la existencia blandamente. Que cada uno elija una forma de tener una vida más breve con tal que el provecho de su talento se la prolongue a los demás. Pero también como a menudo no se puede conservar la vida de muchos, a menos que otros se expongan por ellos a un peligro probable para su vida, se le puede imponer al ciudadano por medio del gobernante legítimo bajo condena de penas gravísimas que no decline un peligro de esta clase huyendo. Es más, también será lícito exponerse voluntariamente a ese peligro, sólo con tal que no lo desaconsejen motivos más graves, haya esperanza de que esto vaya a servir para la salvación de los demás y que éstos sean dignos de ser redimidos a tan alto precio. Pues sería estúpido que un compañero se sumara en vano a otro que iba a perecer, o que un hombre egregio afrontara la muerte por uno incapaz. En cuanto a lo demás, por la ley natural parece que no se ha de prescribir en absoluto

40. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 4.16.

que se prefiera la vida de otro cualquiera a la propia, sino que se permita que cada uno sea prójimo de sus iguales. En cambio, quienes por hastío de las molestias que acompañan a la vida humana comúnmente, o por indignación de los males que no iban a volver a la sociedad humana para avergonzarlos, o por temor a los dolores que soportados con valentía podían aprovechar a otros por su ejemplo o por vana jactancia de fe o de valor destruyen o arruinan su vida deliberadamente, deben considerar que en todo caso pecan contra la ley natural.

5. Por lo demás, porque en gran medida la supervivencia, que también es el afecto más tierno, y la razón le aconseja al hombre, cuando parece chocar contra el precepto de sociabilidad, en la circunstancia de que nuestra salvación sea puesta en peligro por otro hombre, de modo que o tenemos que perecer o sufrir un daño grave, o el otro ha de ser rechazado sufriendo nosotros una lesión, hemos de tratar ya con qué moderación se ha de medir la defensa propia contra otros hombres. Se establece en consecuencia una defensa propia sin lesión de aquel de quien nos iba a sobrevenir el mal, cuando pretendemos que el ataque que nos hace le parezca dudoso o amenazador, o bien una defensa que implique una lesión o la muerte de él. No hay duda de que la primera manera es lícita y sin defecto⁴¹.

6. Pero en realidad se puede tener un escrúpulo en cuanto a la segunda manera, pues parece que se le causa un daño de igual importancia al género humano al matar al atacante que con la muerte de uno mismo, porque se ha de perder un semejante, con el que estoy obligado a cultivar la convivencia social, y porque una defensa violenta parece desencadenar mayores trastornos que si me doy a la fuga o bien ofrezco mi cuerpo resignadamente al atacante. Pero esas circunstancias hacen ilícita a esta clase de defensa, pues se requiere que actúe de forma pacífica y amigable, para que él se comporte de tal manera hacia mí que sea capaz de recibir de mí los deberes de esa clase. Y porque la ley de la sociabilidad está orientada a la salvación de los mortales, se ha de hacer una interpretación tal, que no eche a perder la salvación de cada uno de ellos. De ahí que cuando alguien me amenaza de muerte no hay ninguna ley que me mande traicionar mi salvación, para que la maldad de otro pueda avasallarla impunemente. Y quien según una circunstancia semejante sufre una lesión o la muerte tiene que imputárselo a su falta de destreza que le ha forzado a ello, ya que en caso diferente, todos

41. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 5.1-9.

los bienes que la naturaleza o nuestro trabajo nos han procurado se nos habrían concedido en vano, si no fuera lícito hacer frente a otro que atacara injustamente, y habiendo botín disponible para los malvados, los honrados estarían al descubierto, puesto que éstos nunca deberían ofrecer resistencia violentamente a éstos. Si se prohibiera totalmente una defensa propia violenta, sería el fin del género humano.

7. Sin embargo, no siempre cuando se plantea una afrenta es lícito extremar la reacción, sino que primero hay que intentar unas medidas de seguridad, como por ejemplo, impedir el avance al atacante, mantenerse dentro de lugares protegidos, exhortar al atacante a desistir de su arrebato. También es prudente tener paciencia cuando la afrenta es leve, si se puede conseguir sin contratiempos, y mejor ceder algo de su derecho que exponerse a un peligro mayor con una intempestiva reacción de violencia, sobre todo cuando se atenta contra algo que se puede reparar o compensar fácilmente. Pero cuando de este o de un modo semejante no se puede garantizar la salvación, será lícito para lograrla llegar incluso a recursos extremos.

8. Pero para que se pueda juzgar claramente si alguien puede mantenerse dentro de los límites de una defensa no culpable, primero hay que discutir si existe alguien que viva en su libertad natural, sin sometimiento a ninguno de los mortales, o si está vinculado por el poder civil. En el estado primero, cuando uno quiera hacerle una afrenta, y no quiere volver a hacer las paces conmigo, arrepintiéndose de su mala intención, puedo reaccionar incluso causándole un daño físico. Y eso no sólo si atenta contra mi vida, sino si intenta herirme o hacerme daño o arrebatarme una cosa sin dañar mi cuerpo. Pues tampoco tengo garantizado que no pase de esta afrenta a otras mayores y quien se declara enemigo no está amparado por ningún derecho más, que me impida rechazarle de cualquier modo que sea. Y en verdad la vida de los hombres sería insociable, si no fuera lícito llegar a recursos extremos contra aquel que no desiste en reiterar pequeñas afrentas. Pues de esta manera los más modestos serían objeto de burla permanente para los más malvados. Además en este estado no sólo puedo rechazar el peligro que me amenaza en la ocasión presente, sino superado éste, perseguir al atacante para estar a salvo de él en el futuro. Sobre esta precaución hay que actuar así: si alguien después de plantear una afrenta pide perdón arrepintiéndose espontáneamente y ofrece una restitución del daño, debo volver a estar en paz con él, aceptando su palabra. Pues es un signo firme de un espíritu que se enmienda arrepentirse espontáneamente y pedir

perdón. Ahora bien, de quien presenta su arrepentimiento cuando le faltan las fuerzas para proseguir, parece poco seguro fiarse en su vacío compromiso. Por tanto, a una persona tal se le deben retirar los recursos con que puede agredir o hay que mantenerle retenido para que no vuelva a constituir una amenaza para nosotros.

9. Los que están sometidos al poder civil pueden realizar una defensa propia violenta de manera lícita cuando el momento y el lugar no permiten reclamar la ayuda de un magistrado para repeler la afrenta por la cual la vida y lo que tiene tanto valor como ella, o un bien irreparable se expone al peligro presente. Y para rechazar el peligro solamente, déjese al arbitrio del magistrado para después la revancha y la garantía de no ser de nuevo ofendido.

10. Sin embargo, es lícito defenderse tanto contra quien pretende mi ruina con engaño como por error; por ejemplo, si alguien me ataca enloquecido, o porque cree que soy otro quienes lo persiguen por enemistad. Pues es suficiente que el otro no tenga derecho a atacarme o a matarme y que no esté obligado a someterme a morir en vano.

11. En cuanto al tiempo en el que la defensa se puede llevar a cabo correctamente, se ha de tener en cuenta lo siguiente. Quienes viven en libertad natural, aunque puedan y deban presuponer que los demás van a observar los deberes de la ley natural hacia ellos, por la maldad del ingenio humano, nunca deben estar tan seguros que no se rodeen a tiempo de medidas de protección no ofensivas; por ejemplo, estorbando el acceso de los que van con intenciones hostiles, preparando armas y guardianes, estableciendo alianzas, observando los movimientos del otro sin descanso, y las precauciones semejantes. Pero esa sospecha, que arranca de la maldad común de los hombres, no basta para poder atacar con las armas deliberadamente a otro con el pretexto de defenderme, ni siquiera si veo que el poder de él aumenta demasiado, sobre todo, cuando con habilidad pacífica o por favor de la fortuna lo ha incrementado sin oprimir a otros. Es más, también si alguien muestra, además de la capacidad de causar daño, la voluntad de hacerlo, ciertamente no contra mí, sino contra otro, no por eso puedo voluntariamente atacarlo de manera inmediata por mi cuenta, a menos que esté obligado por alianza a prestar ayuda a otro que es atacado injustamente por otro más poderoso. Esto hay que hacerlo tanto más rápido, cuanto más probable sea que ése, después de avasallar al otro, vaya a pasar a atacarme a mí y vaya a emplear la victoria anterior como instrumento de la siguiente. Pero cuando se ve claramente que otro se está preparando ya para atacarme, aunque

aún no haya desvelado totalmente sus planes, será lícito disponer una defensa inmediatamente y hacer presa en sus preparativos ofensivos, por supuesto, en caso de que no hubiera ninguna esperanza de que depusiera su hostilidad después de ser advertido amigablemente, o una advertencia de tal clase pudiera ser perjudicial para nuestros intereses. De ahí que será tenido por agresor el primero que muestre voluntad de hacer daño a otro y se prepare para llevarla a la práctica; por su parte, la ventaja de la defensa acompañará a aquél que con rapidez se apreste a combatir al que se está moviendo con mayor demora. Pues para la defensa se requiere recibir un primer golpe o eludir solamente y rechazar los ataques que se preparen en su contra.

12. Ahora bien, en los Estados nunca se deja un espacio tan impreciso para la autodefensa. Puesto que aunque alguien advierta que otro ciudadano se prepara para causarle un daño o que difunde amenazas atroces, no por eso será lícito agredirle, sino que se ha de confiar el caso a quien tiene autoridad sobre los dos y requerirle una garantía. Pero cuando alguien ya es atacado por otro, y se ve en la urgencia de no poder implorar el auxilio de un magistrado o de otros ciudadanos, será lícito sólo entonces intentar rechazar la agresión o utilizar medidas extremas contra el atacante; ciertamente no con la intención de tomar venganza sangrienta de la ofensa, sino en la medida en que no se pueda salvar la vida del peligro presente sin esa acción sangrienta. El comienzo del tiempo en que alguien puede matar impunemente a otro en defensa propia se toma a partir del momento en que el agresor, presentando su voluntad de atentarse contra mi vida, y preparado con recursos e instrumentos violentos, alcanza la posición desde la cual puede realmente hacer daño; también hay un cálculo sobre el margen que necesito si prefiero ponerme en guardia antes que él actúe. Aunque por la inquietud, que suscita un riesgo tan grande, un exceso moderado no es tomado en cuenta en la justicia humana. Ahora bien, se mantiene el margen de defensa sin culpa hasta que el agresor haya sido rechazado, o se retire voluntariamente, bien movido al arrepentimiento en el instante de la acción o porque no llegue a terminar la acción comenzada, de forma que no pueda proseguir su acción dañina en esta ocasión, y tengamos oportunidad de retirarnos a un lugar seguro. Pues la venganza de una afrenta y la precaución para el futuro entran en el dominio de la protección y de la potestad de la autoridad ciudadana.

13. Sin embargo, aunque se ha dicho que no es correcto precipitarse en hacer sangre, cuando puede ser una vía más fácil para librarse del

peligro, por la inquietud que suele aparecer ante un peligro inminente, no todo suele tomarse en sentido riguroso, puesto que el que tiembla en un peligro semejante no tiene la posibilidad de examinar todas las vías de escape con tanto detenimiento como quien considera la situación con tranquilidad. De ahí que es temerario pasar voluntariamente de un lugar seguro al terreno del provocador, de manera que si me ataca el otro al ponerme al descubierto, no me vea urgentemente obligado a huir, a menos que por casualidad haya un refugio en las proximidades al que me pueda retirar sin riesgo. Y no siempre estoy obligado a retroceder, pues también allí por la espalda se es vulnerable, por ambas partes amenaza el peligro de ser desplazado, y una vez que uno ha perdido una posición, no es fácil recuperarla. Sin embargo, nadie está excluido de la ventaja de la defensa, porque de manera voluntaria se exponga en público por necesidad de atender a sus negocios, en razón de que si se hubiera quedado en casa, iba a quedar a salvo del peligro; así no tiene esa ventaja quien es retado a duelo por otro, y si comparece, está determinado a morir, a menos que hiera al otro. Pues como las leyes prohíben arriesgarse a eso, tampoco se considera un motivo para quedar exculpado de una acción sangrienta.

14. Lo que se concede en defensa de la vida vale también en defensa de los miembros del cuerpo, de modo que se tenga por inocente quien mata a un atacante violento, que tuviera la intención de realizar sólo una mutilación, o de causar una herida grave. Pues por naturaleza aborrecemos absolutamente la mutilación o la lesión grave y la mutilación de un miembro, mas en el caso de que sea un miembro noble, no se considera mucho menor que la privación de la vida misma. Es más, no se sabe por adelantado si de la mutilación o de la herida va a resultar la muerte, y un sufrimiento semejante supera la resistencia común de los hombres, a la cual las leyes no suelen obligar, sobre todo por favorecer a un malvado.

15. Pero lo que se juzga lícito en defensa de la vida también lo es en defensa del pudor, pues no se puede hacer ninguna afrenta más grave a una mujer honesta que se la viole, pues se estima su integridad la mayor honra de su sexo, y como resultado se puede ver obligada a dar descendencia de su sangre a un enemigo.

16. La defensa de los bienes entre quienes viven en libertad natural también puede llevar a una acción sangrienta contra un atacante, con tal que el bien no sea tal que se estime despreciable. Pues sin las cosas no se puede tampoco conservar nuestra vida y de manera semejante

declara hostilidad quien atenta injustamente contra los bienes como quien lo hace contra la vida. Pero en las sociedades ciudadanas en que los magistrados pueden prestar su ayuda para recuperar los bienes de los que se ha privado a alguien no se permite eso normalmente, salvo en el caso de que quien venga a privarnos de nuestros bienes no pueda ser llevado a juicio. Desde este punto de vista es lícito matar a los piratas y a los ladrones nocturnos⁴²,

17. Y estas acciones de defensa han sido emprendidas por quienes son atacados injuriosamente por otros de manera voluntaria. El primero que hiera al otro puede entonces defenderse y en esa defensa herir de nuevo, después que movido por el arrepentimiento ofrece una reparación del daño causado y da garantía de no volverlo a hacer en adelante, pero el herido la ha rechazado por aspereza de carácter y prosigue intentando tomarse la venganza por su mano.

18. Finalmente se estima tanto la conservación de uno mismo, que si no se puede conseguir de otro modo, en la mayoría de los casos se entiende que exime de las obligaciones de las leyes comunes. Por ese motivo se dice que la necesidad carece de ley⁴³. Esto es, que cuando el hombre se esfuerza con tanto ardor por salvar su vida, no se entiende fácilmente que le haya sido impuesta una obligación tal que deba anteponerla a su propia salvación. En efecto, aunque no Dios solo, sino también, cuando la gravedad de la materia lo requiere, el poder civil nos puede imponer una obligación tan rígida que antes haya que afrontar la muerte que apartarnos de ella un milímetro; sin embargo, no siempre se entiende tan rígida la obligación de las leyes. Se considera que quienes las han promulgado o quienes han establecido una normativa entre los hombres, puesto que han querido por medio de ellas promover la salud o el beneficio de los hombres, también por regla general han tenido ante sus ojos la condición de la naturaleza humana y cómo el hombre no puede menos de tratar de evitar y de rechazar cuanto va dirigido a su destrucción. De ahí que se juzga normalmente que las leyes, sobre todo las positivas, y cualquier normativa humana hacen excepción del caso de necesidad, o que no obligan, puesto que a la observación de esa ley va a acompañar un mal destructor de la naturaleza humana o superior a la resistencia común de los hombres, a menos que expresamente o por la naturaleza del asunto este caso haya quedado com-

42. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 5.16-17.

43. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 6.1-2.

prendido también. Por lo que la necesidad no determina que directamente se pueda violar la ley o admitir un delito; pero por la mente benévola del legislador, y al tiempo por consideración de la naturaleza humana, se entiende que el caso de necesidad no está comprendido dentro de la ley concebida en sentido general. La idea ha de quedar clara en un ejemplo y en el otro.

19. Aunque el hombre no tenga derecho sobre sus miembros de modo que pueda voluntariamente mutilarlos o dejarlos perder, será lícito cortar un miembro invadido por una infección incurable, para que no perezca todo el cuerpo, o se extienda a las partes aún sanas, o se impida por un apéndice inútil el uso de los demás miembros.

20. Si en un naufragio saltan a un bote mayor número del que puede transportar, y el bote no pertenece a ninguno por un derecho particular, parece que hay que echar a suertes quiénes sean arrojados fuera y si alguien se niega a afrontar el riesgo de la suerte, como si buscara la muerte de todos, puede ser echado fuera sin sorteo.

21. Si dos caen en un riesgo cierto para su vida, en el que uno o el otro ha de perecer, a uno le está permitido hacer algo para que los hados se inclinen por el otro, que en tal caso perecería, para salvarse él mismo. Por ejemplo, si yo que sé nadar me veo metido en aguas profundas con otro que no sabe, y él se me abraza y no tengo fuerzas suficientes para poder sacarlo del agua junto conmigo, podré desembarazarme violentamente de él para no ahogarme con él al mismo tiempo, aunque pueda sostenerle algún tiempo. Así en un naufragio, cuando yo me he hecho con una tabla que no soporta el peso de dos, si alguien nadando hacia ella se quiere asir también, que me va a hacer perecer al tiempo que él, puedo rechazarle de la tabla con la violencia que sea. Así cuando uno se apresura buscando hacer morir a dos enemigos que huyen, uno después de cerrada la puerta tras de sí o destruido el puente, puede dejar sin refugio al otro en riesgo de su vida, si los dos no pueden salvarse al mismo tiempo.

22. Por necesidad se puede dejar indirectamente a otro en peligro de muerte o de una lesión grave, si no teníamos propósito de hacerle daño, sino que por nuestra salvación solamente emprendemos tal acción, de la que probablemente pueda recaerle un daño; sin embargo, preferiríamos tener cualquier otra razón distinta de nuestra necesidad, para evitar esa lesión en la medida en que podamos. Así si un hombre más fuerte me persigue pretendiendo mi muerte y en un camino estrecho por el que he de huir se presenta alguien por casualidad, si no deja

el paso después de avisado, o no admite la dificultad del momento o del lugar, será lícito echarle abajo y proseguir la fuga por encima de él, aunque de ese empujón parece que probablemente va a salir lesionado gravemente. A menos que por casualidad esté sujeto a una obligación particular, para que también deba afrontar por él el peligro voluntariamente. Si se interpone en la huida y a pesar de advertírselo no puede dejar paso, por ejemplo, si es un niño o un cojo, al menos merecerá excusa quien más bien se apresta a saltar sobre él que a exponer su cuerpo al enemigo demorándose. Ahora bien, en cambio, si alguien con petulancia o falta de humanidad me obstaculiza y no quiere dejarme una vía de escape, también se le puede directamente empujar y echar abajo. Por lo demás, a los que les sobreviene una lesión por estos azares deben sobrellevarla como una calamidad fatal.

23. Si alguien está en una necesidad extrema de alimento y de abrigo del frío, sin culpa por su parte, y no puede pedirlo a otros más ricos o con reiterados ruegos de dinero, o prestándoles un servicio para que se lo concedan de buen grado, puede sustraerlos sin delito de hurto o rapiña por la fuerza o a escondidas, sobre todo si tienen intención de pagar su valor, cuando se le presente la ocasión⁴⁴. Pues un hombre rico en una necesidad de esta clase debía socorrerle por deber de humanidad. Aunque por regla general, lo que se debe por humanidad, tampoco se puede tomar por la fuerza, sin embargo, la extrema necesidad hace que se pueda reclamar no menos de lo que se debe por obligación perfecta. Pero es necesario que un necesitado intente primero todas las vías por las que un señor de buen grado pueda satisfacer sus necesidades, para que el dueño no se vea en igual necesidad o después pueda corresponderle. Y para realizar la restitución, sobre todo cuando las fortunas del otro no lo permiten, condonarlo gratis.

24. Finalmente parece que también la necesidad, en cuanto a nuestros bienes, concede una disculpa si se causa una pérdida en los bienes de los demás, siempre que sin culpa nuestra hay peligro para nuestra hacienda, si no se pueda evitar de una manera fácil, y no echamos a perder una cosa de mayor valor, propiedad de otros, por salvar una nuestra menos valiosa; siempre que restituyamos lo del otro, en caso de que en situación distinta no hubiera de perderse, o sufraguemos una parte del daño, si en circunstancias diferentes fuera a perderse junto con lo nuestro un bien de otro, que con su pérdida salva ahora lo nuestro.

44. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 6.5-7.

Las leyes náuticas persiguen aproximadamente esa equidad. Así también cuando se ha producido un incendio, que amenaza mi casa, será lícito que eche abajo la casa del vecino de manera que los dueños de las viviendas que se han conservado de este modo compensen en una cantidad el daño de su vecino.

CAPÍTULO VI

Del deber de cada uno hacia los demás y, en primer lugar,
el deber de no perjudicar a otros

1. Vienen a continuación los deberes que ha de cumplir el hombre hacia los demás hombres. Algunos de ellos provienen de la obligación común por la que el Creador ha querido que todos los hombres como tales se encuentren vinculados entre sí⁴⁵; algunos emanan de cierta norma establecida o recibida a través de los hombres o de cierto estado circunstancial de los hombres. Cada uno debe cumplir aquéllos con cualquier hombre, y éstos sólo con algunos, cuando se dé cierta condición o estado. De ahí que puedes llamar a aquéllos deberes absolutos, y a éstos, hipotéticos⁴⁶.

2. Entre los deberes absolutos o de cada uno hacia los demás tiene el primer lugar el de no perjudicar a nadie. Pues este deber es el más amplio de todos, al comprender a todos los hombres como tales. Igualmente es el más sencillo, puesto que consiste en una simple prohibición de actuar, salvo a veces, cuando las pasiones en lucha con la razón deben de ser apaciguadas. Es más, también es el más necesario, pues sin él la vida social de los hombres no puede mantenerse de ningún modo. Pues puedo vivir tranquilamente con quien no me beneficia en nada, quien ni siquiera intercambia conmigo los deberes vulgares, con tal que no me perjudique en ninguna medida. Aún más, no echamos en falta más que ese deber en cuanto a la mayor parte de los mortales. Los bienes se intercambian entre unos pocos. Ahora bien, con quien me perjudica no puedo vivir en paz de ninguna manera, puesto que la naturaleza ha infundido a cada cual un amor tan tierno por sí mismo y por sus

45. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 1.1.

46. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 4.5-6, sobre la *communis obligatio*; SUÁREZ, F., *De legibus ac Deo legislatore*, D. Gómez de Loureyro, Coimbricae, 1612, II, 9.9 y 12; SELDEN, J., *De jure naturali et gentium*, I, 4; BOECLER, *Commentatio ad De jure belli ac pacis*, I, I, 3.9.

bienes que no puede menos de rechazar de todas las maneras a quien viene a dañarlos.

3. Sin embargo, por este mismo deber, por así decir se salvaguardan no sólo aquellos bienes que uno tiene por la naturaleza misma, como es la vida, el cuerpo, los miembros, el pudor, la libertad, sino también cuantos ha conseguido por alguna norma o convención humana. Así como algo es nuestro por cualquier título legítimo, por este precepto se prohíbe que nos lo sustraigan, estropeen, dañen, que nos priven de su uso en todo o en parte. De donde por eso mismo se entienden prohibidos los delitos cualesquiera, con los cuales se nos perjudica, como es el asesinato, la lesión, los golpes, el asalto, el hurto, el fraude, la violencia ejercida de manera directa o indirecta, de forma mediata o inmediata, y los que son semejantes.

4. De esto se sigue además: quien recibe de otro una lesión y un daño ocasionado de algún modo que se le puede correctamente imputar, debe recibir de él una compensación en la medida de sus posibilidades. Pues en caso contrario, será vano el precepto de no perjudicar a nadie ni causar daño a nadie, si cuando de hecho se le ha perjudicado se tiene que tragar gratis ese daño y quien le ha perjudicado puede gozar del fruto de su fechoría con seguridad y sin recriminación. Tampoco la maldad de los mortales se abstendrá nunca de causar perjuicios de unos a otros sin la obligación de dar una compensación, y quien ha sufrido un daño no se aviene a hacer las paces con el otro, en tanto que no obtenga de él una reparación.

5. Aunque el daño propiamente parece referirse al que experimentan los bienes, en un sentido lato se emplea por nosotros aquí para denotar toda lesión, detrimento, mengua, sustracción de aquello que ya es nuestro o la privación de lo que teníamos perfecto derecho a tener, tanto si lo teníamos por naturaleza como si se nos había atribuido por un acto humano o una ley, o finalmente, la omisión o denegación de alguna prestación que otro estaba obligado a cumplir con nosotros por una obligación perfecta⁴⁷. Si se priva de aquello que se debía por obligación imperfecta, no se considera que se ha causado un daño que se deba compensar. Pues sería inconsecuente considerar en concepto de daño no haber recibido tales bienes, o pedir compensación del otro por lo que no podía esperar más que en calidad de beneficio voluntario y lo que no puedo considerar entre mis bienes antes de recibirlo.

47. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 1.3.

6. Además, en el concepto de daño⁴⁸ se incluyen no sólo que se dañe o se eche a perder o se nos prive de nuestros bienes, o de lo que nos es debido, sino también el fruto que resulta de ese bien, tanto si se ha obtenido ya o si aún se espera, con tal que el dueño fuera a percibirlos, si bien después de deducir los gastos que fueron necesarios para la percepción de los frutos. Sin embargo, la estimación de los frutos esperados se extiende o se reduce según estén más cercanos o más lejanos del término de su incierta recogida. Finalmente también se considera daño cualquier efecto de una lesión o de una necesidad natural que se produzca en adelante.

7. No obstante, alguien puede ocasionar a otro un daño no sólo de manera inmediata y directa, sino también a través de otros. Y el daño inmediatamente causado por alguien se puede imputar a otro, porque ha contribuido en alguna medida a la comisión de ese acto, por acción u omisión de lo que debía de hacer. Algunas veces, entre varios que han concurrido al mismo acto, uno se considera el causante principal, otro el accesorio; a veces, todos están al mismo nivel. Acerca de éstos hay que tener en cuenta que aquéllos están obligados a la reparación del daño si en realidad han sido los causantes del daño y han tenido participación en el daño en su totalidad o en parte. Pero cuando alguien no ha aportado algo de contribución real al acto mismo por el que el daño se ha producido, ni por anticipado ha dado lugar a que se llevara a cabo, ni lo ha costeado parcialmente, aunque con ocasión de ese acto se viera implicado por alguna culpa, no estará obligado a la restitución del daño, como son los que se alegran con los males ajenos, quienes elogian el daño causado, que lo desean antes que se produzca, y mientras se comete lo propician o aprueban.

8. Cuando varios concurren a un acto del que resulta algún daño, en primer lugar estará obligado quien teniendo una orden o un motivo de necesidad de otra clase ha impulsado a otros a actuar. Quien comete un delito, pero no se le ha permitido rechazar ese encargo, tendrá la categoría de instrumento solamente. Quien sin necesidad ha llegado al delito, estará obligado en primer lugar, después los demás, que han contribuido algo al delito. Sin embargo, si la reparación del daño ha sido hecha por los anteriores, los posteriores están exentos de ella (lo que es muy distinto en cuanto a las penas). Si varios han cometido un delito por conspiración, están obligados todos y cada uno, y cada uno por todos;

48. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 1.3-11.

así si todos quedan comprendidos, cada uno debe aportar una parte para reparar el daño. Cuando sólo se ha aprehendido a uno y los demás han escapado, éste está obligado a pagar por todos. Pero cuando de los detenidos algunos no pueden pagar, los ricos estarán fuertemente obligados. Y si varios sin conspiración han concurrido al mismo delito, y se puede distinguir claramente cuánto ha contribuido cada uno al daño, cada cual sólo estará obligado a restituir lo que él haya causado. Y si uno paga, los demás quedan libres de la reparación del daño.

9. A la reparación del daño está obligado no sólo quien ha perjudicado a otro con mala voluntad, sino quien sin una intención directa lo ha hecho, por negligencia o descuido que era fácil evitar. Pues una parte nada desdeñable de la sociabilidad trata con detalle de que nuestra conversación no sea temible o intolerable para otros. Es más, también a menudo, por una obligación particular alguien está determinado a tener una diligencia atenta. Aún más, también una culpabilidad muy ligera puede ser suficiente para estar sujeta a reparación, con tal que la naturaleza del asunto no repugne espontáneamente una diligencia exactísima, o la culpa sea más de la víctima que del causante; o bien, a menos que un trastorno considerable o una circunstancia del asunto no permita un examen atento; por ejemplo, si alguien en el calor de la lucha, en el uso de las armas hiere a otro que estaba muy cercano a él.

10. Pero quien por casualidad fortuita y sin culpa suya hiere, no está obligado a reparación. Porque como no se ha ocasionado nada que se le pueda imputar, no hay ningún fundamento por el que más bien quien lo ha hecho sin querer deba reparar el daño fatal, que quien lo ha sufrido.

11. Lo que es congruente con la equidad natural es que si un hombre nuestro, sin culpa por nuestra parte, ha causado un daño a otro, se lo compensemos o se lo entreguemos para que lo castiguen. Pues un siervo está naturalmente obligado a reparar el daño que haya causado, y ya que no posee bienes con los que pueda efectuar la reparación, y su cuerpo es del dueño, es bastante equitativo que el dueño repare el daño o entregue al siervo. Pues de otro modo se daría licencia al siervo para causar daños a todos a su capricho, si por no tener nada, ni siquiera ser dueño de sí, no puede dar reparación y tampoco se pudiera obtener del dueño la reparación del daño. Pues si el señor, sobre todo en caso de lesión, lo quiere mandar azotar o encarcelar, de ahí el perjudicado tampoco puede obtener satisfacción.

12. Es más, también eso parece ser justo en cuanto a nuestros animales, cuando, enfurecidos espontáneamente sin culpa nuestra y contra

la naturaleza de su especie, ocasionan un daño; el dueño repara el daño o entrega al animal. Pues si hubiera sido perjudicado por un animal que vivía en su libertad natural, podía en todo caso reparar de alguna manera el daño que me ha hecho capturándolo o matándolo; este derecho no parece que se pudiera tomar por dominio de otro. Y puesto que el dueño obtiene un beneficio económico de ese animal, yo puedo calcular el daño según ese beneficio; pero la reparación del daño es más favorable con mucho que la adquisición de un beneficio económico: parece bien que se reclame al dueño el animal para que repare el daño o si no le es suficiente con el animal, castíguelo.

13. Por tanto, si quien ocasiona un daño a otro sin mala voluntad, debe ofrecer reparación de buen grado, y dejar claro que no ha habido maldad por su parte, para que el perjudicado no lo tenga por enemigo, y a su vez emprenda acciones hostiles contra él. Sin embargo, quien hace daño a otro por maldad, no sólo debe ofrecer reparación voluntariamente, sino mostrar el arrepentimiento de su acción y pedir perdón. A su vez, el perjudicado debe aceptar al arrepentido la reparación ofrecida, y conceder su perdón al que se lo pide, y está obligado a reconciliarse con él. Pues quien no quiere satisfacerse con la reparación del daño y con el arrepentimiento, sino que busca tomarse venganza por su mano, no hace otra cosa que obedecer a la crueldad de su ánimo y además por una causa poco importante rompe la paz entre los hombres. Por este motivo se condena también por la ley natural la venganza⁴⁹, que no tiene otro propósito que amargar la vida a quienes nos han perjudicado y saciar nuestro ánimo con su dolor. Sin embargo, conviene que los mortales sean tanto más tendentes a perdonar las ofensas unos a otros cuanto con mayor frecuencia violan las leyes de la divinidad suprema, y por eso necesitan todos los días su perdón.

CAPÍTULO VII

Del reconocimiento de la igualdad natural de los hombres

1. El hombre es un animal no sólo muy interesado en su supervivencia, sino que tiene además una alta estima de sí; si se le resta algo a esta estima, a menudo se suele inquietar no menos que cuando se

49. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 1.7.

le daña en el cuerpo o en sus bienes. Es más, se juzga que en la misma palabra hombre hay alguna dignidad⁵⁰, de modo que el último y más eficaz argumento con el que se rebate un insulto insolente de otros sea «que no soy un perro, sino un hombre como tú». Por tanto, puesto que la naturaleza humana pertenece a todos igualmente y nadie quiere o puede asociarse de buen grado a quien no le estima al menos como hombre al igual que él y como participe de una naturaleza común; por eso, en segundo lugar entre los deberes de unos hacia otros se considera: que cada uno estime y trate al otro como naturalmente igual a él o como igualmente hombre.

2. Esa igualdad entre los hombres no consiste sólo en que las capacidades de los hombres adultos sean iguales, puesto que un hombre más débil puede causar la muerte a uno más robusto, mediante trampas o aplicando su destreza y su habilidad con las armas, sino también porque aunque uno haya recibido por naturaleza varias dotes mejores que otro, no por eso tiene que cumplir en menor medida los preceptos de la ley natural hacia los demás y esperar lo mismo de otros; ni por eso se le concede mayor licencia para causar males a otros. También la naturaleza no es parca contra nadie en sí mismo o una escasa fortuna le condena a que sea de peor condición que otros en cuanto al uso del derecho común. Pero lo que uno puede pedir o esperar de otro, también los demás, por ser iguales, deben recibirlo de él y lo que de derecho ha establecido uno hacia los demás, en esa medida le conviene a él sobre todo. Pues la obligación de cultivar la vida social con otros hombres vincula a todos los hombres por igual⁵¹. Y a ninguno le está permitido violar más las leyes naturales en algo que a otro. Aunque no falten razones populares que ilustran esa igualdad; por ejemplo, que todos descendemos de una misma estirpe y nacemos del mismo modo, nos nutrimos, morimos, y que Dios no garantiza a nadie una fortuna estable y sin contratiempos. Tal como la sabiduría de la religión cristiana conciliando el favor de Dios no hace valer la nobleza, el poder o las riquezas, sino la sinceridad de la piedad, que puede estar igualmente en el humilde que en el ilustre.

3. Además, de esta igualdad se consigue que quien quiere servirse de la ayuda de los demás en beneficio propio, a su vez debe también mostrar su disponibilidad en beneficio de ellos⁵². Pues quien pide que

50. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 2.1-2.

51. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 2.2.

52. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 2.3-9.

los demás le ayuden, pero él por el contrario desea estar libre de compromiso, no trata a los demás como iguales a él. De ahí que son los más adaptados a la sociedad quienes permiten fácilmente a todos lo mismo que a ellos; así son claramente insociables quienes mientras se estiman superiores a otros, quieren que todo les esté permitido sólo a ellos, se arrojan un honor por encima de los demás, y una parte principal de los bienes accesibles, sobre los que no destacan por ningún derecho eximio por encima del resto. Por lo que entre los deberes comunes de la ley natural está en que una persona no se busque un derecho peculiar más que el que asigna al resto, sino que permita que otros usen del mismo derecho que él.

4. También muestra la misma igualdad cómo alguien debe conducirse cuando ha de compartir un derecho entre otros; a saber, que los trate como iguales y no sea más indulgente con uno que con otro sin causa justificada. Pues si se hace de otra manera, el que ha quedado postergado sufre un ultraje y una afrenta, y no se le reconoce la dignidad que ha recibido por naturaleza. De donde se deduce que un bien común debe dividirse por derecho en proporciones iguales. Cuando un bien no admite división, deben aprovecharlo en común los que tienen un derecho paritario; y si la cantidad del bien lo permite, cuanto quiera cada uno. Si el bien no lo permite así, que entonces se aproveche ese bien de una manera determinada previamente y en medida proporcional al número de usuarios. Pues no se puede pensar otro modo de respetar la igualdad. Si el bien no se puede dividir ni tener en común, el uso de él sea alterno, y si esto tampoco es posible, o no se puede aprovechar por los demás que tienen el mismo derecho, se ha de adjudicar por suerte a uno solo. Pues en los casos de esta clase no se puede encontrar un remedio más conveniente que la suerte, pues evita la sospecha de desprecio de aquel que no favorece, sin mengua de su dignidad.

5. Se peca contra este deber por soberbia, por la que alguien sin ningún motivo o no suficiente se pone por delante de los demás y los desprecia como no equiparables a él. Decimos sin ningún motivo, pues cuando alguien de manera legal busca un derecho para sí, que le dé la prelación sobre los demás, puede ejercerlo y defenderlo correctamente, pero sin fasto vacío o desprecio de los demás. Por el contrario, cualquiera cede a otro, por una acción meritoria, la prelación y el honor que se le debe. Por lo demás, cierta humildad es siempre la compañera de la generosidad verdadera, que consiste en la reflexión que hacemos sobre la debilidad de nuestra naturaleza y por los errores que en otro tiempo

hemos podido haber cometido, o en adelante podemos cometer, que no son menores que aquellos que pueden ser cometidos por otros. De este modo resulta que nosotros no nos pongamos por delante de nadie, pensando que los otros pueden aplicar su criterio igual que nosotros, por lo que tienen igual nivel. El legítimo uso de ello es aquél solo: que el hombre pueda considerarse por sí y por lo que pueda estimarse o despreciarse. Por otra parte, es un vicio ridículo pretender sobresalir sin motivo ninguno, porque también es por sí estúpido estimarse mucho sin razón, porque tiene a todos los demás por necios, como si le fueran a estimar a él sin fundamento.

6. Peca aún más quien muestra su desprecio hacia otros con signos externos, con acciones, palabras, con la expresión del rostro, la risa y cualquier ultraje. Este pecado debe considerarse tanto peor cuanto mayor es la aspereza con que los ánimos de los otros se irritan y se suscita en ellos el deseo de venganza. Hasta el punto de que se encuentran muchos que prefieren exponer la vida a un peligro real, mucho más romper la paz con otros, que dejar un ultraje sin venganza, pues por éste se violenta la gloria y la estimación, en cuya integridad y vigor se funda toda complacencia del espíritu.

CAPÍTULO VIII

De los deberes comunes de humanidad

1. Entre los deberes de unos hacia otros y los que se han de ejercer por la sociabilidad común se sitúa en tercer lugar promover el beneficio de los demás cuanto buenamente sea posible⁵³. Pues un cierto parentesco por naturaleza entre los hombres ha determinado que sea poco no haber dañado ni despreciado a otros, sino el deber de dar a otros o comunicarse mutuamente los bienes con que se alimente una benevolencia mutua entre los hombres. Ahora bien, a favor de otros estamos de dos maneras: de forma indefinida o de forma definida, y eso trasciende o no de nosotros.

2. Favorece los intereses de otros de manera indefinida quien ejercita su alma y su cuerpo honestamente para que puedan salir de él acciones útiles para otros; como por medio de una preparación intelectual hacer descubrimientos con los que se mejore la vida humana. De ahí

53. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 3.1-17.

que por el contrario se considera que pecan quienes no aprenden ningún oficio honesto, y pasando la vida en silencio, tienen el alma como si fuera la sal para que no se pudran⁵⁴, nacidos sólo como un número y para consumir alimentos⁵⁵. Y quienes, satisfechos con la hacienda que les han dejado sus mayores, se creen que pueden mantenerse impunemente en la pereza, porque ya los esfuerzos de otros les han procurado de qué vivir. Y quien después de haber encontrado riquezas, las esconde para él solo y no ha dado una parte a los suyos. Igualmente quienes, a semejanza de los puercos, no alegran a nadie más que con su muerte. Y los de esa calaña son otras cargas improductivas para la tierra.

3. Por su parte, a aquéllos que se proponen ser beneméritos para el género humano, los demás deben no envidiarlos ni poner trabas a las iniciativas brillantes de ellos. Entonces, si no hay otra vía de realizar iniciativas equiparables con éstas, al menos promuevan la celebridad de la memoria y de la fama de aquéllos: éste es el fruto principal de sus esfuerzos.

4. No obstante, ante todo se considera maldad detestable y falta de humanidad no dar a otros de buen grado aquellos servicios que se pueden procurar sin nuestro esfuerzo, molestia o afán. Se suelen llamar bienes de uso gratuito, o que benefician al que los recibe, sin que sean gravosos para el que los procura, como son no privar del agua que corre, dejar que tomen fuego de una hoguera, dar honradamente un consejo al que está indeciso, mostrar amablemente el camino al que va desviado. Así si alguien no quiere poseer algo por más tiempo, porque tiene demasiado, o porque le cuesta conservarlo, ¿por qué no prefiere dejarlo íntegramente, para que pueda ser de utilidad para otros que no son enemigos, en vez de destruirlo? Así no es moralmente lícito dejar que se echen a perder los alimentos cuando estamos saciados, ni cegar una fuente u ocultarla cuando bebemos a satisfacción, ni borrar las indicaciones de la navegación o de una ruta después de habernos servido de ellas. A este género pertenecen las pequeñas limosnas de los ricos, recogidas para los indigentes. Igualmente, aquella humanidad que por un motivo justo se muestra a los emigrantes, en especial cuando han sufrido una calamidad, y otras de esta clase.

5. El grado más sublime de humanidad es dar a otro gratuitamente al impulso de una benevolencia singular, costeando sus gastos o prestando

una colaboración esforzada para remediar sus necesidades, o para proporcionarle cierto beneficio notable. En su conjunto, éstos se llaman beneficios, una materia muy adecuada para conseguir un elogio destacado, si la magnanimidad y la prudencia lo moderan como se debe. La condición del benefactor y del beneficiado determina la entrega y casi el modo. En ello hay que observar en primer lugar que la beneficencia no sea una rémora para esos mismos a los que parece favorecer y para los demás; después, que la beneficencia no exceda los recursos disponibles; que se le otorgue a cada cual según su dignidad —ante todo, a los que lo merezcan— y en la medida en que cada uno necesite nuestra ayuda (una vez conocidos los grados de relación entre los hombres). También hay que tener en cuenta qué es lo que más necesita cada uno y qué puede o no puede conseguir cada uno con nosotros o sin nosotros. El modo en que se da también refuerza mucho los beneficios, si lo hacemos con semblante alegre, sin tardanza y con una expresión de benevolencia.

6. Por su parte, quien recibe un beneficio debe presentar un ánimo agradecido, con el que muestre que lo ha aceptado, que por eso tiene simpatía hacia el donante y que busca una ocasión de corresponderle en la misma o en mayor medida, en cuanto esté dentro de sus posibilidades. Pues no es necesario que nuestra correspondencia esté determinada sólo exactamente, por el valor de lo que nos ha sido concedido, sino a menudo satisfacen el esfuerzo y el compromiso de la intención, con tal que no haya nada que se le pueda reprochar al que pretende habernos hecho un beneficio, pues no debo nada a quien me ha sacado del agua, si ha sido el que me había arrojado a ella antes.

7. Por lo demás, cuanto mayor es el acierto con que los beneficios conquistan el corazón de los hombres, mayor es la intensidad con que quien los recibe debe sentir la obligación de mostrarse agradecido. Al menos para no dejar en peor situación a quien nos ha hecho un favor antes confiando en nosotros, por ese motivo, y tampoco aceptemos un beneficio con intención de hacernos notar, no sea que el donante se arrepienta con razón de habérselo dado. Pues si por cierto motivo no hemos querido quedar obligados particularmente con alguien, teníamos la posibilidad de no aceptar el beneficio que se nos ofrecía. Y en el caso de que no hubiera necesidad de mostrarse agradecido, sería poco razonable que alguien se jactara temerariamente de haber ofrecido antes que el otro un beneficio que preveía que no iba prosperar. De esta manera se suprimiría la beneficencia, la confianza, junto con toda benevolencia

54. CICERÓN, *De natura deorum*, II.160.

55. HORACIO, *Epistolae*, I, 2.27.

entre los hombres, y no habría entre ellos ayuda gratuita ni una forma de congraciarse.

8. Aunque con un desagradecido no se debe estimar afrenta ninguna por sí, se considera más vergonzoso, más odioso y detestable el nombre de ingrato que el de injusto. Pues se considera propio de un espíritu muy abyecto y degenerado declararse indigno del juicio que otro haga de su honradez y no sentirse impulsado, siquiera por los beneficios que incluso los animales aportan, a concebir un sentimiento de humanidad. En el foro civil no suele darse una acción judicial por una sencilla ingratitud, cuando alguien simplemente se olvida de un beneficio, y se descuida en corresponder cuando se le presenta la ocasión. Pues la parte mejor del beneficio se echa a perder si se plantea una acción judicial de cierta cuantía, ya que se comenzará a hablar del dinero que se ha fiado. Y puesto que es una actitud muy honesta mostrarse agradecido, dejará de ser tan espléndidamente honesta si es obligada. En definitiva, todos los foros serían apenas suficientes para esta sola ley, por la difícilísima estimación de las circunstancias que encarecen o elevan el beneficio. Y por esa misma causa he dado un beneficio, esto es, no he estipulado que se me restituyera lo que he dado, para que el otro tuviera ocasión de mostrar que se ha sentido agradecido por amor a la honestidad, y no por temor a una pena humana o a una coacción, sino que parezca que lo he hecho sin esperanza de lucro, por hacer un acto de humanidad, y sin querer preocuparme de que me lo devuelvan. Pues en realidad quien no sólo no devuelve el beneficio, sino que además paga con el mal a su benefactor, debe ser castigado con una pena más grave por esta acción, porque muestra tener una maldad espiritual bastante notable.

CAPÍTULO IX

Del deber de los que pactan, en general

1. Sea un tránsito de los deberes absolutos a los hipotéticos a través de los pactos intermedios, puesto que todos los deberes, aparte de los ya enumerados, parecen presuponer un pacto expreso o tácito. Por tanto, en este lugar ha de tratarse de la naturaleza de los acuerdos y de qué deben observar quienes los hacen.

2. Sin embargo, es bastante claro que ha sido necesario hacer acuerdos entre los hombres; pues, aunque los deberes de humanidad se extien-

den ampliamente por las facetas de la vida humana, de ningún modo se pueden deducir de una sola fuente todos los que era lícito a los hombres establecer con provecho mutuo. Pues no todos tienen una bondad de carácter tal que quieran dar todo con lo que puedan beneficiar a otros, por simple humanidad, sin esperanza probable de que se le compense. Y con frecuencia, lo que nos puede llegar de otros es de tal clase, que no podemos pedir con la cabeza alta que se nos brinde gratuitamente. A menudo tampoco conviene a nuestra fortuna o persona deber a otro un servicio tan grande. Además, como el otro no puede dar mucho, a menudo no queremos recibir, si ése no recibe de nosotros otro tanto. Finalmente, muchas veces los demás no saben en qué medida pueden servir a nuestro acomodo. Así, para que los deberes mutuos de los hombres, que es el fruto de la sociabilidad, se cumplan cada vez más, y se ejerzan, por así decir, según ciertas reglas, ha sido necesario que los hombres mismos acordaran entre sí los servicios de esta clase que iban a prestarse unos a otros, que no les podían prometer otros con garantía por la sola norma de humanidad. Y además ha tenido que determinarse por anticipado qué le iba a procurar el uno al otro, y qué esperaba de él a su vez, y qué le debía exigir por derecho propio. Eso se hace por medio de promesas y pactos.

3. Sobre este deber general, es obligado desde la perspectiva de la ley natural que cada uno mantenga la palabra dada, o que cumpla las promesas y los pactos. Pues si fuera de otro modo, se echaría a perder la mayor parte del beneficio que se ha permitido que resulte para el género humano al darse unos a otros colaboración y bienes. Y si no hubiera obligación de cumplir las promesas, tampoco sería lícito que uno fundara firmemente sus aspiraciones sobre las esperanzas de otros hombres. Es más, también las causas de querellas y guerras por no haber cumplido la palabra dada son suficientes para extenderse con toda justificación, pues cuando yo he dado algo según lo pactado, y el otro defrauda la buena fe, se me echa a perder ese acomodo mío o mi interés se frustra. Pero si aún no he dado nada, es irritante que mis aspiraciones y planes se vean trastocados, pues habría podido velar por mis intereses de otro modo si él no se me hubiera presentado. Y es indigno que se juegue con uno, por haber creído que el otro era un hombre sensato y bueno.

4. Sin embargo, hay que observar que lo que es obligado por el solo deber de humanidad, se diferencia sobre todo de lo que es obligado por un pacto o convención perfecta; que éstos se reclaman correctamente,

y que se cumplen honestamente, pero cuando uno es negligente en cumplirlo de manera voluntaria, me puedo quejar sólo de su inhumanidad, fiereza o dureza, pero no forzarle a cumplirlo por la violencia ejercida por mí o por un superior. De ahí también que se diga que se tiene para aquéllos un derecho imperfecto, y para éstos, un derecho perfecto, al igual que estamos obligados a aquéllos de manera imperfecta, y a éstos de manera perfecta.

5. Nos comprometemos bien por un acto en solitario o unilateral, o por un acto recíproco o bilateral. Pues algunas veces uno se condiciona sólo a dar algo y otras veces dos o más se obligan a darse algo unos a otros. El primer acto se llama promesa gratuita, el segundo, pacto.

6. La promesa se puede dividir en imperfecta y perfecta⁵⁶. Aquélla existe cuando nosotros mismos, que nos comprometemos, queremos contraer una obligación con la persona a la que hacemos el compromiso, pero no de manera que demos al otro derecho a exigirlo, o con la idea de que no queremos que se nos obligue violentamente a cumplirlo. Por ejemplo, si hago el compromiso siguiente: me he propuesto darte aquello, y te pido que confíes en mí. Pues así parezco obligado más por la ley de la veracidad que por la de la justicia y prefiero que parezca que me muevo más por el impulso de la perseverancia y la seriedad en cumplir el deber, que por el derecho del otro. A esta clase pertenecen las promesas de los hombres poderosos y generosos, con las que pactan a favor de alguien no por palabra de honor sino seriamente su recomendación, intercesión, promoción u ofrecimiento, que en absoluto quieren que se les exija como un derecho, sino desean que se les anote en su cuenta de humanidad y de sinceridad, para que el agradecimiento de su deber sea mayor cuanto más ajeno sea a la coacción.

7. Una promesa perfecta existe cuando no sólo quiero obligarme en mi fuero interno, sino que al mismo tiempo doy un derecho al otro, para que me pueda reclamar lo prometido en su total cumplimiento.

8. Además, para que las promesas y los pactos nos obliguen a dar o a hacer algo⁵⁷ que antes no debíamos, o a no hacer lo que antes podíamos hacer por derecho, se requiere nuestro libre consentimiento; pues el cumplimiento de cualquier promesa o pacto comporta una carga; no hay otra razón propia por la que no podamos quejarnos de ello más que el haber consentido lo que estaba en nosotros evitar.

56. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 5.5-7.

57. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 5.1-2.

9. Aunque el consentimiento suele expresarse normalmente por medio de signos, como palabras, letras, y los signos de asentimiento; sin embargo, algunas veces sucede que además de esos signos, por la naturaleza misma del asunto y por otras circunstancias, se entiende claramente. Así a veces el silencio, considerado junto con otras circunstancias, vale por el consentimiento del que lo expresa, en lugar del signo. Por eso también se dan los pactos tácitos, cuando nuestro consentimiento no se expresa por signos de esta clase que normalmente se han aceptado en el comercio de los hombres, sino cuando por la naturaleza del asunto se entiende claramente por otras circunstancias. Así también un pacto tácito, que emana de la naturaleza misma del asunto, a menudo se suma al pacto principal. Como también es muy usual que en los pactos haya que sobrentender ciertas excepciones tácitas y condiciones necesarias.

10. Sin embargo, para que alguien pueda consentir claramente, se requiere haber estado en el uso de razón hasta entonces, para entender el asunto presente y si le conviene y lo puede cumplir, y sopesado esto, puede expresar su consentimiento con los signos suficientes. De donde se sigue que las promesas y los pactos de los niños, como los de los deficientes mentales y los dementes (a menos que los momentos de pérdida de la razón se distingan en intervalos) no existen. Lo mismo se ha de decir de las promesas de los ebrios, si la ebriedad llega a debilitar totalmente o adormecer la razón. Pues no puede considerarse verdadero o deliberado el consentimiento de una persona que se inclina por algo en un impulso momentáneo e irreflexivo, o da ciertos signos que expresan su consentimiento de otro modo, en el instante en que por un medicamento o cosa parecida tiene la mente perdida. Pero también sería indecente querer exigir una carga similar, sobre todo si lleva aparejada una obligación importante. Es más, si alguien advierte esa ebriedad y al observar la disponibilidad del otro ha conseguido astutamente una promesa, no estará exento de la responsabilidad del dolo y el fraude. En cambio, quien después, sacudida ya la indigestión de alcohol, ratificados los actos que hizo en estado de ebriedad, quedará en todo caso obligado, no tanto por lo que hizo ebrio como por lo que ha hecho sobrio.

11. Por lo demás, no puede ser definida con mucha precisión en general hasta cuándo dura la debilidad de la razón en los niños, que les impide contraer una obligación, pues en unos se adelanta el juicio y en otros va más retrasado. Pero se debe juzgar por las acciones cotidianas. Aunque en la mayoría de los estados las leyes civiles han fijado un término. Tal como en otros lugares se ha considerado saludable que

necesiten contar con la autoridad de otros más prudentes para contraer obligaciones, hasta que se estime que se ha enfriado aquel impulso irreflexivo de la juventud. Puesto que a esa edad, incluso aunque se entiende el asunto de que se está negociando, se lleva con un impulso casi vehemente y poco previsor, se está fácilmente dispuesto a los compromisos, lleno de esperanza, ansioso de fama de generosidad, inclinado a cultivar ambiciosamente las amistades, y no sabe desconfiar. Por eso difícilmente carece de engaño quien amenaza la facilidad de esa etapa de la vida, y quiere enriquecerse con los gastos excesivos de otros, que no saben preverlos o estimarlos por la debilidad de su juicio.

12. El error también anula el consentimiento. Sobre él hay que observar estas reglas. 1. Cuando en una promesa supongo algo como condición, sin cuyo cumplimiento no iba a prometer, la fuerza del compromiso naturalmente no existirá. Pues el compromisorio no da un consentimiento absoluto, sino condicionado, y si no se da la condición, tampoco habrá compromiso. 2. Si por error he sido empujado a pactar o a contraer una obligación, y me doy cuenta, cuando todavía no se ha hecho nada ni se ha cumplido nada, sería igualmente equitativo que se me concediera la posibilidad de arrepentirme, sobre todo cuando presento de antemano, al acceder al pacto, qué causa me impulsa, el otro no experimenta una pérdida si yo me arrepiento y estoy dispuesto a compensarle. Pero cuando la situación ya no está en su comienzo, y se advierte el error cuando ya se ha cumplido el pacto en todo o en parte, quien ha advertido el error no podría salirse del pacto, a menos que el otro por humanidad quiera permitirselo. 3. Cuando el error atañe al negocio mismo que se está conviniendo, el pacto está viciado no tanto por el error, sino porque no se han satisfecho las leyes del pacto, pues en los pactos, el negocio mismo que se está realizando y sus elementos deben ser conocidos; sin este conocimiento no se puede entender un consenso preciso. De donde una vez que se ha advertido el defecto, quien iba a quedar perjudicado puede, bien quedar libre del contrato, o reclamar al otro que subsane el error o también a que dé lo que haya lugar, cuando hay engaño o culpa por su parte.

13. Si alguien ha sido inducido por dolo o intención de fraude a prometer o a pactar, se ha de considerar lo siguiente⁵⁸. 1. Si ha sido un tercero el que ha introducido el engaño, sin colaboración con aquel con el que pactamos, el negocio será firme; no obstante, podemos recla-

mar lo que había en juego a quien ha introducido el engaño, diciendo que nosotros no habíamos entrado engañados. 2. Qué ha determinado con su sola maldad, para que le prometiera o pactara con él; no estoy obligado de ninguna manera con él por este acto. 3. Si alguien ha accedido a un pacto espontáneamente o con una clara disposición de ánimo, en el mismo asunto, por ejemplo, respecto al objeto y sus cualidades y el precio ha habido engaño, el pacto estará viciado, de modo que quede al arbitrio del engañado disolverlo enteramente o exigir una compensación del daño. 4. Lo que no afecta a la esencia del negocio, ni ha sido expresamente mencionado, no vicia el acto válidamente realizado por lo demás; aunque quizá uno de ellos se ha dado cuenta y se lo ha callado, mientras se formaliza el pacto, o su opinión ha sido confirmada por un ardiz mientras el contrato se concluía.

14. El miedo⁵⁹ en lo relativo a promesas y pactos se entiende de dos maneras: bien una sospecha probable de ser engañado por el otro, bien porque el carácter de él tiene ese defecto, o bien porque lo ha dejado ver bastante claramente su mala voluntad; o bien un temor vehemente que ha nacido de haber experimentado un daño grave, para que no queramos formalizar el compromiso o el pacto. Sobre la primera clase de temor se ha de considerar lo siguiente. 1. Quien confía en los compromisos y pactos de aquel cuyo respeto de la palabra dada en general es nulo, actúa de manera ciertamente imprudente; pero por este solo motivo, el pacto no queda invalidado. 2. Cuando se ha establecido ya un pacto y no se han visto indicios nuevos de que se pretenda engañar, no será lícito dejar el pacto en consideración de los vicios que se habían advertido antes del pacto. Pues esta causa no ha impedido a nadie pactar, tampoco debe impedir que se cumpla el pacto. 3. Cuando han aparecido indicios muy ciertos de que el otro está intentando engañarme —pongo mi caso en primer lugar— después que el pacto se ha establecido, no he de poder avenirme a cumplirlo antes de haber tomado medidas preventivas contra ese engaño.

15. Respecto de la segunda clase de miedo se han de observar estas reglas. 1. Los pactos que se establecen por un miedo inducido por un tercero son válidos. Pues en éste no hay ningún vicio que impida que pueda adquirir para sí frente a mí el derecho derivado del pacto; y haber despejado el miedo inducido por otro merece una compensación. 2. Los

58. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 6.8.

59. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 6.9-13; GROTIUS, H., *De iure belli ac pacis*, II, 11.7; HOBBS, *Elementa philosophica. De cive*, II, 16.

pactos que se establecen por temor o por respeto de un poder legítimo o ante la autoridad de aquellos con los que estamos muy obligados son válidos. 3. Los pactos a los que alguien se ve forzado por parte del mismo con quien se compromete o con quien se pacta, por una violencia injusta de él, son inválidos. Pues una afrenta que uno me causa, induciéndome un miedo injusto, le priva de la posibilidad de reclamar un derecho para sí frente a mí por aquel acto. Y ya que alguien tiene que compensar el daño que él ha causado, por la compensación se entiende como que se ha extinguido la obligación, en caso de que no se pague lo que debía restituir inmediatamente.

16. Por lo demás, es necesario que el consentimiento no sólo en los pactos, sino también en las promesas, sea mutuo; de forma que deba consentir no sólo quien se compromete, sino también aquél con quien se compromete. Pues cuando falta el consentimiento de éste o cuando se niega a aceptar el compromiso ofrecido, lo comprometido permanece en poder de aquel que se compromete. Pues quien ofrece algo suyo a otro no quiere imponérselo si el otro no lo quiere, ni dejarlo abandonado. Luego si el otro no acepta, no se resta nada al derecho del promitente sobre el bien ofrecido. Si ha precedido una propuesta, se considera que ésta perdura, a menos que haya sido expresamente revocada; y en ese caso, se entiende que ha habido una aceptación de lo anterior, pero siempre que la oferta corresponda a la propuesta. Pues si no se ajusta a ella, se requiere una aceptación expresa, porque a menudo no se vela por mis intereses, salvo si recibo justamente lo que he solicitado.

17. En cuanto a la materia de las promesas y de los pactos se requiere que lo que prometemos o pactamos no esté por encima de nuestras capacidades⁶⁰, ni tengamos prohibido realizarlo por alguna ley, pues en ese caso estaríamos comprometiéndonos de manera estúpida o carente de honradez. De ahí se sigue que nadie puede obligarse a lo que le es imposible. Y si una cosa se consideraba posible en el momento en que se estableció el pacto, y después se ha vuelto imposible por una casualidad, sin culpa de quien pactó, el pacto no existirá en absoluto. Cuando uno ya ha dado algo, hay que devolvérselo, o hay que compensarle con algo de igual valor. Si tampoco se puede hacer esto, habrá que hacer un esfuerzo para que el otro no salga perdiendo. Pues en los pactos observamos en primer lugar lo que ha sido expresamente con-

60. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 7.1-2.

venido; cuando no podemos obtener esto, basta con que se nos muestre algo de igual valor. Al menos hay que intentar evitar de todas formas que suframos un daño. Pero quien con dolo o culpa grave se ha restado voluntariamente las posibilidades de cumplir, no sólo está obligado al máximo esfuerzo, sino también incluso se le puede condenar a muerte.

18. Está claro también que no podemos ser obligados a cumplir algo ilícito. Pues nadie se puede comprometer más allá de lo que le está permitido. Pero quien prohíbe una acción por ley, suprime la posibilidad de realizarla y de admitir la obligación de cumplirla. Pues es contradictorio que por una obligación confirmada por las leyes deba hacer necesariamente algo que por esas mismas leyes no debe hacerse. De ahí que comete delito quien se compromete a algo ilícito, pero lo comete dos veces quien lo cumple. Por lo que se deduce también lo siguiente: que no se deben conservar los compromisos que van a ocasionar un daño para aquel para quien se hacen; puesto que está prohibido por la ley natural causarle un mal a otro, aunque estúpidamente él lo quiera. Por tanto, si se establece un pacto inmoral, ninguno de los dos estará obligado a cumplirlo. Es más, también cuando uno realiza un acto inmoral, el otro no estará obligado a pagar la cantidad convenida. En la perspectiva de aquel caso, lo que ya está dado no se puede reclamar, a menos que haya quizá un dolo o una diferencia mayor de la mitad entre lo que se da y lo que se recibe.

19. Finalmente también es claro que nosotros prometemos o pactamos en vano sobre cosas ajenas, puesto que no son nuestras, sino que están sujetas a la dirección o al arbitrio de otros. Si me comprometo a esforzarme para que cumpla otro (a quien se presupone que no me puede mandar), entonces estoy obligado de todas las maneras moralmente posibles (esto es, cuanto el otro me lo puede requerir honradamente y cuanto permiten las condiciones de la vida ciudadana) a intentar que el otro se afane por cumplir. Pero también sobre nuestras cosas o acciones, en las que ya se ha prometido un derecho para otro, no puedo comprometerme con un tercero de manera válida, salvo quizá en el caso de que el derecho a favor del otro se haya extinguido. Pues quien ha transmitido su derecho a otro por promesas o pactos anteriores no ha conservado ningún derecho semejante que pueda transferir a un tercero. Y todas las promesas y pactos podrían resultar inválidos por ser negocio nulo, si fuera lícito establecer otro en el que se dispusiera lo contrario del anterior, y al mismo tiempo no puede cumplir antes con él. En esto se fundamenta este tercer principio: quien es anterior en el tiempo, es preferente en derecho.

20. Además hay que observar sobre todo acerca de las promesas, que suelen concebirse, bien de manera pura y absoluta, o de manera condicionada, a saber, para que la eficacia del compromiso se haga depender de algún evento o del arbitrio humano. Las condiciones son posibles o imposibles⁶¹. Aquéllas se subdividen en casuales o fortuitas, cuya existencia o ausencia no está en nuestra mano; potestativas o arbitrarias, cuya existencia o ausencia está en manos de aquel con quien uno se compromete; y mixtas, cuya realización depende en parte del arbitrio de aquél a quien se asigne, en parte, del azar. Las imposibles, en cambio, son tales bien físicamente, o moralmente, esto es, según la naturaleza de las cosas, no podemos hacerlo, o porque por las leyes y la honestidad lo impiden. Y ciertamente las condiciones imposibles, si seguimos la sencillez natural en la interpretación, hacen negativa la expresión de la promesa. Aunque se puede hacer según las leyes, si se adscribieran a un negocio serio, ténganse por no adscritas, para no entorpecer a los hombres con actos que no se van a producir.

21. Finalmente, nos comprometemos y pactamos no sólo directamente nosotros mismos, sino también por intermediación de otros hombres, a los que designamos como representantes e intérpretes de nuestra voluntad. Por medio de ellos, cuando actúan de buena fe, según las instrucciones recibidas de nosotros, nos obligamos de manera válida con quienes han negociado con esos que nos representaban.

22. Y éstos son los deberes absolutos del hombre, como también por ellos se opera el tránsito hacia otros. Los demás presuponen una institución humana⁶², sostenida por un pacto general, e introducida en el género humano, o también un estado peculiar. Dentro del grupo de estas instituciones se encuentran sobre todo tres: el lenguaje, la propiedad de las cosas y su precio, y la autoridad humana. Se van a exponer en adelante las características de cada una, así como también de los deberes que resultan de ellas.

CAPÍTULO X

Del deber en el uso del lenguaje

1. No hay nadie que ignore qué instrumento tan útil y claramente necesario de la sociedad humana es el lenguaje, puesto que muchos de

61. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, III, 8.1-8.

62. Cf. PUFENDORF, S., *De jure naturae et gentium*, II, 9.8.