

IV. DOCUMENTOS

Comentarios Indiscretos sobre ciertas posiciones que pueden encontrarse en los Rudimentos Filosóficos del Señor Hobbes sobre el gobierno y la sociedad. Catharine Macaulay Graham. 1767.

Loose Remarks on certain positions to be found in Mr. Hobbes's Philosophical Rudiments of government and society. Catharine Macaulay Graham. 1767.

Ricardo Hurtado Simó¹

Universidad de Sevilla (España)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1699-1634>

Recibido: 31-05-2024

Aceptado: 21-07-2024

Resumen

Entre la edición de los volúmenes tercero y cuarto de *La Historia de Inglaterra*, la historiadora y filósofa Catharine Macaulay Graham publica, en 1767, un texto breve que rechaza los argumentos a favor de la monarquía absoluta contenidos en *De Cive*, promoviendo una forma democrática de gobierno basada en la igualdad y la libertad. Pese a tener un tono burlesco e irrespetuoso hacia Hobbes, el escrito

¹ (rhurtadosimo@gmail.com) Doctor con Mención Internacional por la Universidad de Sevilla. Profesor de enseñanza Secundaria y miembro de las comisiones encargadas de implementar las materias del área de Filosofía en las leyes educativas LOMCE y LOMLOE. Sus investigaciones se centran en el pensamiento de Sophie de Grouchy, Madame Helvétius y Catharine Macaulay Graham. Sus publicaciones más recientes son: traducción del inglés al español y estudio previo de *Cartas sobre la educación*, Catharine Macaulay Graham, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021; *Educando en Igualdad. 30 películas feministas para ver en el aula*, Sevilla, Alfar Editores, 2022; y “La educación radical de Catharine Macaulay Graham”, en *Tópicos Educacionais*, Vol. 28, N°1, Universidade Federal de Pernambuco, 2022, pp. 258-277. <https://doi.org/10.51359/2448-0215.2022.253811>.

alcanza gran notoriedad y contribuye a convertir a la autora en una mujer influyente y reconocida dentro de los círculos radicales franceses, ingleses y en el movimiento por la independencia de las colonias de Norteamérica.

Palabras-clave: Republicanismo, coeducación, Ilustración radical, democracia, derechos de los hombres, feminismo, absolutismo.

Abstract

In the interval in which the third and fourth volumes of *The History of England* were edited, the historian and philosopher Catharine Macaulay Graham publishes, in 1767, a brief text where she rejects the arguments in favor of the Absolute Monarchy included in *De Cive*, promoting a democratic way of government based in equality and freedom. Despite the fact the text had a mocking and disrespectful tone towards Hobbes, the document reached great fame, contributing to turn the author in an influential and renowned woman in the French and British radical circles and the movement for the North American colonies freedom.

Keywords: Republicanism, coeducation, radical Enlightenment, democracy, rights of men, feminism, absolutism.

Breve introducción al pensamiento de Catharine Macaulay Graham.

La década de 1990 inició el redescubrimiento del pensamiento de la filósofa e historiadora Catharine Macaulay Graham (1731-1791). Los trabajos de Bridget Hill, John G.A. Pocock y, sobre todo, Karen Green han mostrado al mundo anglosajón la obra de una autora que, en la segunda mitad del siglo XVIII, fue reconocida en Inglaterra, Francia y Norteamérica. El estudio de sus textos arroja luz sobre vertientes hasta hace poco desconocidas de la Ilustración radical y sus conexiones con el republicanism y el feminismo.

Catharine Sawbridge nace en 1731 en la mansión de Olantigh (Wye, Kent) en el seno de una familia acomodada que recibe la herencia de Jacob Sawbridge, su abuelo, uno de los directores de la Compañía de los Mares del Sur, creada para reducir la deuda inglesa, fundamentalmente a través del monopolio de la compra-venta de esclavos en zonas del Pacífico y Sudamérica. Educada por su padre, un intelectual republicano cuanto menos escéptico en cuestiones religiosas, entra en contacto a temprana edad con clásicos como *La Iliada*, *La Odisea* y casi todo Marco Aurelio. Muy pronto, la joven empieza a mostrar interés por la historia de Grecia y Roma, y por comprender las causas que hacen caer imperios y cambiar sistemas políticos, intereses que vertebrarán

todos sus escritos. A los veinte años aproximadamente², empieza a leer gran cantidad de estudios sobre la Inglaterra que desemboca en la Guerra Civil y la Revolución de 1688. Su matrimonio en 1760 con el médico George Macaulay, hombre culto y volcado en labores sociales, no frenará la investigación sobre los fundamentos políticos de los estados modernos³. Pese a tener una salud frágil, con constantes problemas respiratorios, pasará años imbuida en la lectura, recluida en la biblioteca paterna. Movida por un indudable afán de reconocimiento y notoriedad, Catharine Macaulay decide emprender la que será la gran obra de su vida, la redacción de *La Historia de Inglaterra desde el ascenso de Jacobo I hasta el de la línea Brunswick*, que se dividirá en ocho volúmenes y cuya publicación abarcará veinte años. En gran medida, el resto de escritos será el resultado de extraer las consecuencias del enfoque allí desplegado. Los dos primeros libros, editados en 1763 y 1765, reciben críticas muy favorables que ensalzan su capacidad para analizar los acontecimientos con objetividad y precisión, subrayando el análisis de los debates y proposiciones surgidas en los conflictos entre el Rey y el Parlamento. La satisfacción de saberse conocida y alabada en los círculos intelectuales ingleses impulsa a Macaulay a seguir con la ingente tarea de describir y comprender la historia de su país, una historia imposible de aprehender sin abordar los fundamentos sobre los que se asientan los conflictos políticos, sociales y religiosos que marcan la modernidad. En 1767, año en el que publica sus reflexiones sobre ciertos aspectos del *De Cive* hobbesiano que presentamos, aparece el tomo tercero, un punto de inflexión en su trayectoria. El republicanismo se hace explícito y, con él, las primeras críticas de los influyentes sectores más conservadores de la prensa. Frente a la fría portada de los dos primeros libros, el tercero ofrece un retrato de Catharine Macaulay de perfil, con su mano derecha apoyada sobre *Escritos Políticos* de John Milton, y con *Discursos sobre el gobierno* de Algernon Sidney en un segundo plano, escena basada en una medalla de Cayo Casio Longino, uno de los asesinos de Julio César, toda una declaración de intenciones de la autora⁴, que se hace patente al describir y valorar a los monarcas ingleses del siglo XVII y la persecución religiosa llevada a cabo por los católicos sobre los protestantes⁵. Ganándose el respeto de los círculos radicales que empieza a conocer, Macaulay denuncia cómo los títulos nobiliarios son contrarios a la razón y a todo pueblo que pretenda construir su destino. También, deja claro

² Bridget Hill, *The Republican Virago: Life and Times of Catharine Macaulay*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 45.

³ John G.A. Pocock, “Catharine Macaulay: Patriot Historian”, en: *Women writers and the early modern British political tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 243-258.

⁴ Para la cuestión que nos ocupa, una interesante lectura del significado de las diferentes portadas del *De Cive* puede verse en David Jiménez Castaño, “La representación del poder: las portadas del *De Cive* de Thomas Hobbes”, en: *Ingenium. Revista del pensamiento moderno*, N°8, 2014, pp. 3-21.

⁵ Catharine Macaulay Graham, *The History of England from the Accession of James I to that of the Brunswick Line*, 3, London, Printed by Nourse, Dodsey and Johnston, 1767, pp. 315-316.

que la libertad es incompatible con los privilegios adquiridos, y la función de un buen gobierno es reducir lo máximo posible las desigualdades que inevitablemente existen, por dos motivos. Primero, crear una sociedad más justa y unida; segundo, evitar el triunfo de la tiranía. Pronto, su obra empieza a verse como una respuesta a *La Historia de Inglaterra desde la invasión de Julio César hasta el fin del reinado de Jacobo II* de David Hume⁶, una alternativa liberal al relato hegemónico que ensalza el orden monárquico frente a los desmanes llevados a cabo por los defensores del parlamentarismo y los derechos de los súbditos. Será en ese tercer tomo donde Macaulay introduzca un concepto estudiado con detenimiento por especialistas en la historia de las ideas: la igualdad de derechos de los hombres, descrita desde un enfoque reivindicativo y definida como libertad natural que no puede ser alienada, pero resulta cercenada constantemente por las autoridades políticas y religiosas que promueven la obediencia y la pasividad ante los abusos. Para investigadoras como Green, estamos ante la primera vez que se emplea ese concepto⁷, claro germen de la noción actual de derechos humanos, pues en el periodo entre 1763 y 1775 solo aparece en sus escritos, en reseñas o citas de su obra. La apología de la equidad gana rotundidad en el cuarto volumen, de 1769, donde aborda el final de la Guerra Civil y justifica la ejecución de Carlos I como una consecuencia lógica de los desmanes absolutistas y el olvido de los derechos del pueblo inglés. A la fama por la radicalidad de sus afirmaciones se le sumará un escándalo que, en gran medida, la relegará al ostracismo mediático⁸. Poco después de enviudar, y con una hija de trece años, Catharine Macaulay añade un nuevo apellido, el de su segundo marido, William Graham, veinticinco años menor. La prensa británica se llena de comentarios satíricos y crueles que vinculan el republicanismo con la promiscuidad y el desprecio al decoro. La afamada historiadora se convierte, para buena parte de quienes antes la apreciaban, en una mujer madura movida por el deseo sexual, por lo carnal. Ella tienen cuarenta y siete años; él, veintidós. Su vida privada oscurece y condiciona años de esfuerzo y dedicación al estudio de la historia.

Lejos de dar marcha atrás o cesar en su producción intelectual, Macaulay Graham prosigue con sus trabajos. La lectura de Aristóteles la lleva a sumergirse más aún en el pensamiento de Harrington y Sidney, que pronto se enriquecerá con el de Rousseau, Voltaire, Holbach y Helvétius. Está

⁶ Catharine Macaulay Graham, *Cartas sobre la educación*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021, pp. LII-LV.

⁷ Karen Green, *Catharine Macaulay's Republican Enlightenment*, New York, Routledge, 2020, p. 71.

⁸ La fama fue tal que se erigió una estatua en su honor junto a la iglesia anglicana de St. Stephen Walbrook, aunque el escándalo ocasionado con su segundo matrimonio provocó el derribo por aclamación popular semanas después del enlace. Además, algunos autores empezaron a denominarla "La republicana varonil" (The republican virago) con el propósito de ridiculizarla y subrayar cómo sus intereses son impropios para una mujer.

emergiendo una de las conciencias ilustradas más heterodoxas de Inglaterra, que fundamenta su propuesta en una igualdad natural emanada de Dios, influencia de la lectura harringtoniana presente en *La República de Océana*⁹, en clara oposición a Hobbes. Pronto, su nombre trasciende los límites de la isla. Los escritos de Macaulay Graham empiezan a ser conocidos tanto en Francia como en Norteamérica. Viaja a París en dos ocasiones. La primera, en 1777, donde entra en contacto con los círculos más cercanos a d'Alembert y Rousseau, traba amistad con Jean Marie Roland, gran introductor de sus textos en Francia, aborda cuestiones económicas con Turgot y Marmontel y participa en algunos salones como los de Madame Helvétius¹⁰, Madame du Defard y Madame Necker¹¹. A Norteamérica va en 1784, primero a Boston, con John y Abigail Adams, para posteriormente pasar varios días en la finca de George Washington, Mount Vernon¹², antes de conocer otras ciudades de la costa este y reunirse con intelectuales y políticos. Su estancia en el joven país le sirvió para confirmar la idoneidad de la democracia frente al absolutismo monárquico imperante y las ventajas de la participación del pueblo en las instituciones como forma de hacer patria. El viaje durará tiempo suficiente para que conecte su relación con los revolucionarios ingleses con los franceses, ocasionando la segunda visita a Francia, que abarca desde 1785 hasta 1786, y hace posible su amistad con Martin Lefebvre de La Roche, editor de las obras de Helvétius, y con Pierre Jean Georges Cabanis, amigo personal de Condorcet¹³. Entre 1774 y 1786 fue citada por Marat¹⁴, Brissot y Mirabeau¹⁵, ensalzando su defensa de los derechos y libertades del pueblo y ascendencia en la llegada de la Ilustración a Norteamérica, evidenciando que nos encontramos ante una figura respetada e influyente. En cierta medida, que, en 1791, *La Historia de Inglaterra* fuese traducida al francés, pero con numerosos fragmentos eliminados o manipulados para que Mirabeau justificase su insospechado viraje ideológico, muestra la relevancia intelectual de su autora. Paralelamente, Brissot la citó, ante la Sociedad de Amigos de la Constitución¹⁶, para argumentar su posición respecto

⁹ James Harrington, *La República de Océana y Un sistema de política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013, p. 32.

¹⁰ Véase Ricardo Hurtado Simó, *Madame Helvétius: Ilustración, Razón y Revolución en el Salón de Auteuil*, Sevilla, Benilde, 2017.

¹¹ Karen Green, "Catharine Macaulay's French connections", en: *Eighteenth Century Life*, Nº4 (2), Durham, Durham University Press, 2017, pp. 8-22.

¹² Catharine Macaulay Graham, *Cartas sobre la educación*, op. cit., p. XXVI.

¹³ Véase Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femmes et Philosophie au XVIII siècle*, Paris, Cassiques Garnier, 2013.

¹⁴ En *Las cadenas de la libertad*, la considera una de las pocas personas con la valentía necesaria para denunciar los ataques de los monarcas a lo largo de la historia contra sus súbditos, "[...] Sé que hay algunos historiadores que son una excepción, y con placer nombro a Ralph y a Macaulay Graham junto con el respetable Tácito". Jean-Paul Marat, *The chains of slavery*, London, published by Becket, Paine, Almon, Richardson, Urquart, 1774, p. 104. La traducción es nuestra.

¹⁵ Karen Green, *Catharine Macaulay's Republican Enlightenment*, op. cit., p. 199.

¹⁶ Jacques Pierre Brissot, *A Discourse upon the question, Wether the King should be tried?*

a la necesidad de juzgar a Luis XVI e impulsó una nueva traducción, fiel al texto original, al considerar su idoneidad para construir un marco democrático parecido al norteamericano. Sin embargo, la llegada del Terror jacobino cercenó sus esfuerzos de raíz. Brissot, Roland y Gattey, quien estaba realizando la traducción, fueron ajusticiados entre octubre de 1793 y abril de 1794. Como resultado, la figura de Catharine Macaulay Graham cayó en el olvido, en Inglaterra, por su apoyo a las revoluciones norteamericana y francesa; en Francia, el Directorio borró su nombre al considerar sus textos un peligro para el *statu quo* de la aristocracia.

Dicho lo anterior, hemos de comprender que su segunda gran publicación, *Cartas sobre la educación*, editada en 1791, meses antes del fallecimiento de la autora, tuviera muy poco impacto, pese a su enorme valor. El libro, de cerca de cuatrocientas páginas, supone la culminación de un pensamiento que considera oportuno transformar desde los cimientos las bases políticas, económicas, sociales y religiosas de la sociedad, objetivo irrealizable si no se produce un cambio profundo en la educación. Macaulay Graham, consciente de lo ambicioso de este proyecto, recurre al género epistolar para llevar a cabo un estudio transversal de los elementos constitutivos de la formación integral de la persona, abarcando materias tan dispares como la historia, la geografía, el baile y la jardinería. La fuerza del texto radica en el enfoque y la universalidad de la propuesta; la educación será la base y, al mismo tiempo, la cúspide del único motor de cambio capaz de crear una sociedad más justa, más solidaria, más participativa, más ilustrada. Citará los modelos educativos de Fénelon, Madame de Genlis, Locke y Rousseau¹⁷, analizándolos críticamente para dar forma a una propuesta tan ecléctica como original que apostará primero por la formación de las élites, en una concepción de arriba a abajo confiada en la fuerza de la Ilustración para lograr que quienes gobiernan sean más cercanos a los intereses y necesidades del pueblo. Y si apuesta por las élites, por la enseñanza privada, no es por convicción: recela del uso que harían quienes ostentan despóticamente el poder de un sistema público, ya que se servirían de las escuelas para legitimar la opresión y el orden establecido¹⁸. El encargado de hacer realidad una tarea tan exigente como relevante será un tutor ilustrado, alter ego de la autora, que poseerá un conocimiento enciclopédico volcado en hacer entender el auge y caída de la República romana, las diferencias entre Atenas y Esparta o las obras de Shakespeare; también, sumergirá a su pupilo en la lectura de textos de Platón, Cicerón o Tácito; y, una vez alcanzados los dieciocho años, introducirá el pensamiento político de Hobbes, Locke,

Delivered before the Society of the Friends of the Constitution. Paris, July 10, 1791, Boston, Belknap and Young, 1791, p. 16.

¹⁷ Ricardo Hurtado Simó, “La educación radical de Catharine Macaulay Graham”, en: *Tópicos Educativos*, Vol. 28, N°1, Universidad Federal de Pernambuco, 2022, pp. 258-277.

¹⁸ Catharine Macaulay Graham, *Cartas sobre la educación*, op. cit., pp. 18-23.

Harrington, Sidney y Beccaria, con la finalidad de conocer las sombras del despotismo y las luces del republicanismo democrático que promueve. Es relevante la presencia del autor milanés en *Cartas sobre la educación*, pues la autora asume dos tesis contenida en *De los delitos y las penas*, el gobierno no puede castigar a los hombres si no se ha preocupado antes de aportarles los mecanismos esenciales para conocer y cumplir las leyes vigentes, y el rechazo a la injerencia de las religiones en los asuntos políticos¹⁹. Es más, Macaulay Graham afirma su preferencia por el ateísmo frente a fanatismos y prácticas religiosas incoherentes y dañinas para la sociedad²⁰. La instrucción, teórica y práctica, pretende crear una sociedad mejor que, en última instancia, haga posible la felicidad, anhelo de la humanidad, alcanzada cuando el sujeto ejercita plenamente sus facultades racionales y físicas a nivel individual y colectivo. En *Cartas sobre la educación*, felicidad y virtud son inseparables, dos caras de una misma moneda que actualizan la areté griega incorporando una racionalidad completamente transformadora, una razón ilustrada universal que genera bienestar derribando el autoritarismo, clara muestra de las conexiones existentes entre la libertad individual y la política. El propósito universalista se muestra con rotundidad en el hecho de que nos encontramos ante una propuesta coeducativa. En todo lo dicho hasta ahora sobre educación, Macaulay Graham incluye a la mujer o, mejor dicho, a la niña que, poco después de nacer, empieza a recibir una instrucción que culmina en la edad adulta, cuando se posee la madurez necesaria para comprender la dimensión política de la vida humana y el alcance y sentido de los conceptos metafísicos y religiosos. Por arriesgado que parezca, podemos decir que los orígenes de la conciencia feminista que da sus primeros pasos en el siglo XVIII no pueden entenderse sin *Cartas sobre la educación*. Varios motivos nos llevan a realizar tal afirmación. En primer lugar, su programa ilustrado lleva a sostener que es la razón y no el cuerpo lo que define a los seres humanos; que Dios ha dotado a hombres y mujeres de las mismas facultades intelectuales y, por tanto, ambos deben ser tratados de la misma manera²¹. Seguidamente, analizar las causas de la desigualdad entre los sexos la conduce a señalar que es la educación o, mejor dicho, la mala educación o la ausencia de esta, el motivo que, históricamente, ha perjudicado y cosificado a las mujeres: «No pretendo exponerte una historia de las mujeres; solo pretendo trazar las fuentes de sus particulares debilidades y sus vicios; y estoy plenamente convencida de que se originan exclusivamente por su situación y por la educación»²².

¹⁹ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights. 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 340-343.

²⁰ Catharine Macaulay Graham, *Cartas sobre la educación*, op. cit., p. LXXXIII

²¹ *Ibid.*, pp. 145-149.

²² *Ibid.*, p. 147.

Esta cuestión central en las reivindicaciones profeministas y feministas del siglo XVIII, la educación, nos conduce al tercer aspecto que pone en valor la figura de Macaulay Graham dentro de los estudios de género: el rechazo nítido y contundente de lo afirmado por Rousseau sobre las mujeres en su *Emilio, o De la educación*. En gran medida, la primera parte de *Cartas sobre la educación*, que contiene el grueso de las afirmaciones de la autora sobre la mujer, puede leerse como una respuesta a la visión biologicista rousseauiana²³. A su juicio, el pensador ginebrino encarna a la perfección la perversa alianza entre el interés personal y partidista, el egoísmo masculino, la apelación a la naturaleza para justificar la discriminación de las mujeres y la construcción de un sistema que, desde la educación, legitima y perpetúa la discriminación apelando a Dios, la historia y las costumbres. Por último, Macaulay Graham merece un sitio dentro del feminismo porque Mary Wollstonecraft sigue tanto sus críticas a Rousseau como su enfoque sobre la situación de la mujer, si bien es cierto que con mucho más detenimiento y profundidad. Arrancando de una defensa encendida de la razón como elemento compartido en igualdad de condiciones por ambos sexos²⁴, Wollstonecraft confía en la educación, única herramienta capaz de hacer posible la emancipación femenina. La autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* deja patente la impronta que nuestra protagonista tiene en su obra en dos ocasiones, citándola por su lucha por la igualdad de la mujer²⁵. Pero la conexión entre ambas va más lejos; se estableció una breve correspondencia, cercenada por la muerte de Macaulay Graham, a propósito del enfoque conservador de *Reflexiones sobre la Revolución francesa* de Edmund Burke, provocando que Wollstonecraft le envíe el panfleto *Vindicación de los derechos del hombre, en una carta al Muy Honorable Edmund Burke ocasionada por sus reflexiones sobre la Revolución francesa*²⁶, que bebe del republicanismo y el feminismo que recorre los textos de Macaulay Graham:

²³ *Ibid.*, p. XCVII.

²⁴ Jonathan Israel, "Emancipating Women: Marriage, Equality and Female Citizenship (1775-1815)", en: *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford and New York, Oxford, Oxford University Press, pp. 318-353.

²⁵ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Dover, Dover Publications, 1996, pp. 109-110 y p. 145.

²⁶ Wendy Gunter-Canada, "The Politics of Sense and Sensibility: Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay Graham on Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France", en: *Women Writers and the Early Modern Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 126-147.

Señora,

Me atrevo a enviarle *Vindicación de los derechos del hombre* con un nombre absolutamente desconocido para usted en la página inicial. Es necesario pedirle disculpas por esta intromisión, pero, en vez de disculparme, ¿puedo decirle la verdad? Es usted la única mujer escritora con la que coincido en la opinión acerca del esfuerzo que debe llevar a cabo nuestro sexo para conseguir su dignidad en este mundo. Le respeto señora Macaulay Graham, porque usted lucha por laureles mientras la mayoría de su sexo solo pretende flores. Sinceramente suya. Mary Wollstonecraft²⁷.

En este trabajo, mención aparte merecen sus reflexiones sobre algunas afirmaciones contenidas en los, por aquel entonces, *Rudimentos filosóficos* de Hobbes. Publicado en 1767 junto con *Breve Esbozo de forma democrática de gobierno en una carta al Señor Paoli, Comentarios Indiscretos sobre ciertas posiciones que pueden encontrarse en los Rudimentos Filosóficos del Señor Hobbes sobre el gobierno y la sociedad* es un ataque a la línea de flotación del absolutismo hobbesiano, resultado del conocimiento de los males que han asediado a Inglaterra desde el siglo XVI, la decadencia de Roma y la lectura del republicanismo que da sus primeros pasos en Italia y se traslada posteriormente al atlántico²⁸. Con un estilo áspero, descarado y, en ocasiones, repetitivo, la autora vuelca sus esfuerzos en rebatir los argumentos contenidos en la primera y la segunda parte de *De Cive*, tituladas La libertad y El Poder, respectivamente. El texto ha de ser considerado una prolongación de su filosofía política, una concreción teórica de la interpretación de la historia de Inglaterra en clave radical que está llevando a cabo y que, en la carta a Paoli sobre Córcega, focaliza empíricamente en un marco que puede suponer la realización en Europa de su ideal político y social; y un panfleto directo contra Hobbes²⁹ que tiene un tema central: refutar muchos de sus argumentos a favor de la monarquía. Para llevarlo a cabo, en primer lugar, impugna la tesis de que los seres humanos no son sociales por naturaleza³⁰ y que, como resultado, no es la búsqueda del bien común sino el miedo lo que hace posible la unión de individuos. Macaulay Graham centra su mirada en una nota a pie de página presente en la primera edición de *De Cive*³¹, donde Hobbes refuerza su posición mostrando cómo los niños no nacen preparados para la vida en sociedad, argumento que considera caricaturesco y que asemeja al aprendizaje de nuestra facultad para caminar. Es

²⁷ Karen Green, *Catharine Macaulay's Radical Enlightenment, op. cit.*, pp. 294-295. La traducción es nuestra.

²⁸ John G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 443-512.

²⁹ Karen Green, *Catharine Macaulay's Republican Enlightenment, op. cit.*, pp. 72-74.

³⁰ Véase Antonio Hermosa Andújar, "Sociedad natural y estado en Hobbes", en: *Fragmentos de Filosofía*, N°7, 2009, pp. 45-85.

³¹ Wendy Gunter-Canada, "Catharine Macaulay's Loose Remarks on Hobbesian Politics", en: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 190-216.

más, si Hobbes afirma que Dios ha otorgado al ser humano la capacidad racional, que es la ley de la naturaleza para guiar sus acciones, al nacer aptos para reflexionar y obtener los medios que determinan sus acciones, por su propio razonamiento, los seres humanos son sociales por naturaleza, pues solo en sociedad pueden desplegar plenamente dicha capacidad y las acciones de ella emanadas. Así, razón y sociedad están estrechamente ligadas, y su desarrollo expresa una dependencia necesaria, que Macaulay Graham conecta con la igualdad de derechos de los hombres, hecho que se reconoce cuando el entendimiento reflexiona sobre la naturaleza humana y el significado más profundo del concepto de ley natural. Una vez proclamada la sociabilidad humana, la autora rechaza la apología del absolutismo³², acentuando la importancia de la separación del poder ejecutivo y el poder judicial, pues, si este tiene la capacidad de sancionar a quien transgrede la ley, debe haber leyes que puedan ser ejecutadas, luego el ejecutivo ha de tener una capacidad limitada para llevar a la práctica dicha ley, evitando que las decisiones emanen en exclusiva de la voluntad absoluta del gobernante. Macaulay Graham tiene en mente los conflictos entre el Parlamento inglés y el Rey, considerando que, si un contrato involucra a dos partes, en el momento en que una de ellas se apropia de la voluntad y el poder de la otra, al mismo tiempo que el pacto se rompe, comienza a ejercerse un dominio absoluto e ilegítimo. Según este enfoque, la relación hobbesiana entre gobernantes y gobernados se traduce en un contrato entre el monarca y el pueblo que no tiene sentido, ¿acaso puede llamarse contrato a un pacto en el que se le otorga al pueblo ciertos derechos que, por una ley impuesta por el monarca, no puede defender ni reivindicar? Si el poder legislativo no limita los poderes ejecutivo y judicial, no puede hablarse de pacto ni de legitimidad del poder establecido. Un contrato en el que el pueblo renuncia a sus derechos y a su voluntad no es un contrato y sí una imposición contraria a la razón y a la vida en sociedad. Siguiendo el proceso argumentativo de Hobbes, Macaulay Graham se detiene en el dominio que los padres ejercen sobre los hijos, sosteniendo que cuidar de quienes han sido engendrados es tanto una obligación como una disposición natural, una verdad moral que la razón considera evidente. Ahora bien, la relación de los hijos hacia los padres no es un deber sin más, no es un sometimiento total e incondicionado, es, ante todo, un acto de reconocimiento y gratitud que se ve afectado por el grado de consecución de la entrega y el cuidado; si los progenitores no han ejercido su compromiso adecuadamente, los hijos no están obligados a entregarse a ellos irrestrictamente; debe darse una relación simétrica, simetría que no existe en la apología hobbesiana de la monarquía absoluta, pues el monarca, ejerciendo

³² Karen Green, "When is a contract theorist not a contract theorist? Mary Astell and Catharine Macaulay Graham critics of Thomas Hobbes", en: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 169-189.

como Padre con mayúsculas, no cumple con su cometido pero demanda de sus súbditos, a los que trata como esclavos y no vástagos, algo tan elevado como la renuncia de sus derechos naturales³³. Macaulay Graham no ahorrará en calificativos hacia Hobbes, acusándolo de crear argumentos absurdos, ridículos, contradictorios y ensoñaciones con el fin de justificar el absolutismo. La oposición a lo contenido en *De Cive* es tal que considera que roza la blasfemia al mantener que la monarquía es el sistema hegemónico porque el gobierno paternal que estableció Dios en la creación fue monárquico, igualando de esta manera a la criatura con su creador. Gran conocedora de la historia de Grecia y Roma, y de la Inglaterra moderna, Macaulay Graham no dirige su mirada hacia los hombres que han gobernado bajo la monarquía, muchos de ellos según una pretendida guía divina, el blanco de sus críticas es la monarquía como sistema, como modelo que corrompe a los gobernantes y posibilita el dominio y la tiranía sobre el pueblo, pero que ha de desligarse de Dios, pues es una construcción humana y, como tal, puede ser superada por otra mejor. En este enfoque subyace la presencia de Harrington y su oposición al modelo hobbesiano, contraponiendo el anhelo de libertad al mantenimiento del orden y la seguridad³⁴. De la misma manera, para Macaulay Graham, el objetivo último es la búsqueda de un interés común marcado por la unidad indisoluble entre la libertad individual y una libertad republicana definida por la participación en los asuntos públicos, algo que solo puede alcanzarse por medio de un gobierno popular separado en dos cámaras formadas por representantes elegidos democráticamente, un Senado que propone y una Asamblea que ejecuta, dejando en un plano secundario las Cortes de Justicia, como puede observarse en *Breve Esbozo de forma democrática de gobierno en una carta al Señor Paoli*. En esta división tripartita asimétrica, la autora transita entre el planteamiento del Rousseau de sus textos sobre Córcega y Polonia, que considera al poder judicial sometido a la disciplina del gobierno, como indica Hermosa Andújar en la introducción al libro que contiene sus reflexiones sobre ambos territorios³⁵, y el presente en *La República de Océana*, con un sistema bicameral donde gana fuerza la Magistratura respecto al *Breve Esbozo*, con el Senado planteando, aconsejando y debatiendo; el pueblo, que decide en la Asamblea; y, en un nivel similar, la Magistratura, que ejecuta. El acercamiento a Harrington es notable, asimismo, en la manera de abordar el hecho político. Ambos analizan la acción humana en y desde la historia, describiendo los acontecimientos de manera objetiva para después extraer unas conclusiones teóricas sobre las que posicionarse. Arguyendo que la fundación de un gobierno

³³ Francesc Torres Marí, "Derecho y Antropología en el De Cive de Thomas Hobbes", en: *Taula, Quaderns de Pensament*, N°6, Diciembre, 1986, Universitat de les Illes Balears, p. 40.

³⁴ Alejandro Molina Mendoza, "Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política", en: *Apuntes Filosóficos*, Vol. 48, N°25, Universidad Central de Venezuela, 2016, p. 118.

³⁵ Jean Jacques Rousseau, *Escritos Constitucionales*, Madrid, Tecnos, 2016, p. XXXVII.

justo debe pasar, ineludiblemente, por una relación entre gobernantes y gobernados carente de dominación que facilite la puesta en práctica de la razón y de unos derechos universales, *La Historia de Inglaterra*, paradigma de la dimensión de Macaulay Graham como historiadora, está repleta de situaciones donde se establece una analogía con Roma a través del Senado romano y el parlamentarismo de los siglos XVII y XVIII. El enfoque descriptivo es incuestionable al observar la cantidad de información acerca de los debates parlamentarios que enriquece su obra sobre Inglaterra, rasgo que formará parte de sus señas de identidad³⁶, poniendo de relieve tres aspectos presentes en el documento que presentamos: el choque de intereses entre gobernantes y gobernados que emerge tras un pacto desigual; la habilidad de los distintos monarcas para hacer caso omiso a las necesidades y derechos de sus súbditos por medio de constantes prerrogativas; y, por último, la inevitable tendencia de la monarquía hacia la corrupción y los placeres egoístas.

Comentarios Indiscretos fue publicado en 1767 por T. Davies, Robinson, Roberts y T. Cadell en Londres, con el título original de *Loose Remarks on certain positions to be found in Mr. Hobbes's Philosophical Rudiments of government and society. With a Short Sketch of a democratical form of government in a letter to Signior Paoli*.

³⁶ Catharine Macaulay Graham, *Cartas sobre la educación*, op. cit., p. XLIV.

Bibliografía:

- Brissot, Jacques Pierre, *A Discourse upon the question, Wether the King should be tried? Delivered before the Society of the Friends of the Constitution. Paris, July 10 of 1791*, Boston, Belknap and Young.
- Green, Karen, "When is a contract theorist not a contract theorist? Mary Astell and Catharine Macaulay critics of Thomas Hobbes", en: *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*, Philadelphia, Pennsylvania State University, 2012, pp. 169-189.
- "Catharine Macaulay's French connections", en: *Eighteen Century Life*, N°4 (2), Durham, Durham University Press, 2017, pp. 59-72.
- The correspondence of Catharine Macaulay*, New York, Oxford University Press, 2020.
- Catharine Macaulay's Republican Enlightenment*, New York, Routledge, 2020.
- Harrington, James, *La República de Océana y Un sistema de política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013.
- Hermosa Andújar, Antonio, "Sociedad natural y estado en Hobbes", en: *Fragmentos de Filosofía*, N°7, 2009, pp. 45-85.
- Hill, Bridget, *The Republican Virago: Life and Times of Catharine Macaulay*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Gunter-Canada, Wendy, "The Politics of Sense and Sensibility: Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay Graham on Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France", en: *Women Writers and the Early Modern Political Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 126-147.
- "Catharine Macaulay's Loose Remarks on Hobbesian Politics", en: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 190-216.
- Hurtado Simó, Ricardo, *Madame Helvétius. Ilustración, Razón y Revolución en el Salón de Auteuil*, Sevilla, Benilde, 2017.
- "La educación radical de Catharine Macaulay Graham", en: *Tópicos Educacionais*, Vol. 28, N°1, Universidade Federal de Pernambuco, 2022, pp. 258-277.
- Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights. 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- "Emancipating Women: Marriage, Equality and Female Citizenship (1775-1815)", en: *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2019, pp. 318-353).

-
- Jiménez Castaño, David, “La representación del poder: las portadas del *De Cive* de Thomas Hobbes”, en: *Ingenium. Revista del pensamiento moderno*, N°8, 2014, pp. 3-21.
- Lotterie, Florence, *Le Genre des Lumières. Femmes et philosophie au XVIII siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- Macaulay Graham, Catharine, *The History of England from the Accession of James I to that of the Brunswick Line*, London, Printed by Nourse, Dodsey and Johnston, 1765-1783.
- Cartas sobre la educación*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021.
- Jean-Paul Marat, Jean-Paul, *The chains of slavery*, London, published by Becket, Paine, Almon, Richardson, Urquart, 1774.
- Molina Mendoza, Alejandro, “Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política”, en: *Apuntes Filosóficos*, Vol. 48, N° 25, Universidad Central de Venezuela, 2016, pp. 96-121.
- Pocock, John G.A., “Catharine Macaulay: Patriot Historian”, en: *Women writers and the early modern British political tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 243-258.
- El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Rousseau, Jean Jacques, *Escritos Constitucionales*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Torres Marí, Francesc, “Derecho y Antropología en el *De Cive* de Thomas Hobbes”, en: *Taula, Quaderns de Pensament*, N°6, Deseembre, 1986, Universitat de les Illes Balears, pp. 35-46.
- Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, Dover, Dover Publications, 1996.

Comentarios Indiscretos sobre ciertas posiciones que pueden encontrarse en los Rudimentos Filosóficos del Señor Hobbes sobre el gobierno y la sociedad. Catharine Macaulay Graham. 1767³⁷.

El señor Hobbes, en sus *Rudimentos filosóficos sobre el ciudadano*, expone, con la intención de confundir, la opinión recibida de que el hombre es una criatura hecha para la sociedad. Para llevarlo a cabo, enumera los afectos viciosos inherentes a la naturaleza humana, afectos confinados a la cualidad innata del egoísmo. Desde esas premisas dibuja esta inferencia, que el hombre no desea la sociedad por amor sino por la esperanza de obtener un beneficio. De esta manera, afirma que el origen de las mayores y más duraderas sociedades consiste, no en el bien común de los hombres entre ellos, sino en el miedo recíproco que sienten unos de otros³⁸. La noción de que el hombre está hecho para la sociedad no puede, como podemos comprobar, verse afectada por la posición del señor Hobbes, si esta se admite, desde el momento en que su enumeración sobre las leyes de la naturaleza, que él llama el dictado de la recta razón, asume en todas esas virtudes que hacen del hombre un ser hecho para la sociedad, que también lo es para ser afable dentro de ella. Y sostiene que la razón, que es la ley de la naturaleza, es dada por Dios a todo hombre en la regla de sus acciones³⁹. Pero el señor Hobbes afirma que los niños nacen sin estar dotados de razón, y que todos los hombres nacen niños⁴⁰. Así, el hombre no es una criatura hecha para la sociedad.

El argumento del señor Hobbes para probar que el hombre no es una criatura hecha para la sociedad parece ser de la misma naturaleza que el siguiente:

Los recién nacidos son incapaces de andar.

Por tanto, el hombre, que nace siendo niño, no es una criatura hecha para andar.

Pero los niños nacen con dos piernas y con la facultad del movimiento, que son los medios necesarios para la acción en su estado. Así, el hombre, al nacer con los medios necesarios, no puede decirse que sea incapaz de andar.

³⁷ Para facilitar la lectura del texto y las respuestas a las afirmaciones contenidas en *De Cive*, hemos añadido, bajo la forma de notas a pie de página, los fragmentos mencionados por Macaulay Graham, recurriendo para ello a la edición de Tecnos, publicada en Madrid en 2014, y cuya traducción corre a cargo de Andrée Catrysse.

³⁸ * Véase *Rudimentos filosóficos sobre el gobierno y la sociedad* de Hobbes, Octava edición, 1751.

³⁹ * “Esa ley natural y moral suele llamarse también, y con razón, ley divina. Por un lado, que no es otra cosa sino la ley de naturaleza, es un don que Dios hizo inmediatamente a los hombres para que sirviera de regla de sus acciones”. Thomas Hobbes, *De Cive*, Capítulo IV, artículo 1.

⁴⁰ * “Luego, los hombres, ya que todos nacen niños, nacen sin aptitudes para la sociedad. Es más, muchos –si no la mayoría de ellos– nunca se vuelven aptos para ella, por debilidad de espíritu o por falta de educación. Y, sin embargo, tanto los niños como estos adultos tienen una naturaleza humana. Se debe concluir que el hombre no nace con aptitudes para la sociedad, sino que las adquiere por la educación. Además, aun cuando el hombre hubiera nacido con el gusto instintivo de la sociedad, no quiere decir que haya nacido apto para formar una sociedad”. *Ibid.*, Capítulo I, cita I.

Y los niños, que nacen carentes de razón, al nacer con atributos humanos, constan de los medios necesarios para alcanzarla.

En conclusión, el hombre, al nacer con los medios necesarios, nace como una criatura apta para la razón; y una criatura apta para la razón es una criatura apta para la sociedad.

Obtenemos que el razonamiento del señor Hobbes es una mera argucia. Y lo es porque es obvio que el planteamiento de los filósofos a los que pretende refutar es que el hombre es una criatura que nace preparada para la sociedad, a pesar de que sus facultades racionales no lleguen inmediatamente a su madurez. En ese estado de infancia, la sociedad es el único medio que puede preservar su ser, haciendo que la ame. En su madurez, que el señor Hobbes denomina el dictado de la recta razón, se hace capaz de alcanzarla. Esta razón, de acuerdo con este autor, es dada por Dios a todos los hombres por la práctica de sus acciones, por lo que no está exento de esta capacidad. Esto equivale a lo que los filósofos habían avanzado, que el hombre nace como una criatura hecha para la sociedad.

El señor Hobbes, enumerando los derechos de ese hombre que los confía a la sociedad con un mandato supremo, infiere lo siguiente⁴¹: *Meum et tuum*, justo e injusto, y similares, corresponde a este hombre determinarlos. Estas determinaciones son llamadas leyes civiles, y las leyes civiles no son otras que los mandatos de aquel que posee la autoridad suprema; y este gobernante supremo no está sujeto a la ley civil, por lo que solo está sometido a sí mismo⁴². Y afirma que esta misma norma suprema parece muy dura para la mayoría de los hombres, que odian hasta su nombre; y tendrán una ciudad muy bien constituida si, aquellos que deben ser los ciudadanos, se avienen a aceptar los artículos concernientes propuestos, y en este pacto discutido y aprobado, el mandato se hace respetar, prescribiéndose los castigos que serán infligidos a quienes lo quiebren⁴³. ¿Quién no ve que la asamblea que prescribe esos aspectos tiene un poder absoluto? Y si esta asamblea se disuelve sin establecer

⁴¹ * “En cuanto a la primera ley, a saber, que se debe renunciar a la comunidad de todas las cosas, o sea, en cuanto a la distinción entre lo <<mío>> y lo <<tuyo>>, vemos primero por las palabras de Abraham a Lot (*Gén.*, XIII, 8,9) que tal comunidad es contraria a la paz: <<Que no haya contiendas entre los dos, ni entre mis pastores y los tuyos. ¿No tienes ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí; te lo ruego>>. Y todos los pasajes de la Sagrada Escritura, en los que se prohíbe atacar lo ajeno, conforman la ley de distinción entre lo nuestro y lo ajeno. Por ejemplo: No matarás, no robarás, no comerás el adulterio; lo que supone, en efecto, que el derecho de todos sobre todo se ha abolido”. *Ibid.*, Capítulo VI, artículo 4.

⁴² * “El Estado queda libre cuando quiere, es decir, ya es libre efectivamente. Pero la voluntad de la asamblea o del hombre a quien fue entregado el poder soberano es la voluntad del Estado y, por tanto, abarca las voluntades de todos los particulares; se sigue que el soberano no está obligado por las leyes civiles (lo que equivaldría a estar obligado consigo mismo) ni por ninguno de los ciudadanos”. *Ibid.*, Capítulo VI, artículo 14.

⁴³ * “Quien dispone justamente de las fuerzas suficientes para poder castigar tantos ciudadanos como quiera, tiene el mayor poder que los ciudadanos puedan conferir”. *Ibid.*, Capítulo VI, artículo 17.

cierta periodicidad en sus reuniones, hay un vacío de poder para castigar a aquellos que puedan transgredir las leyes que no puede ser posible sin un poder absoluto.

De este embrollo es evidente que el señor Hobbes, voluntariamente o desde la ignorancia, confunde el poder absoluto con el limitado. Hay un poder libre de castigar a aquellos que puedan transgredir las leyes, afirma. El verdadero significado de la palabra *ley*, en este caso, es una suposición de ciertos artículos aprobados, de la transgresión de los cuales se añaden ciertas sanciones. Así, un poder alojado en las manos de uno o más magistrados para infligir sanciones establecidas de la transgresión de leyes establecidas es meramente ejecutivo. Este poder solo puede alcanzar a un infractor de leyes establecidas; luego el infractor es castigado por las palabras de la ley, no por la voluntad de quien sanciona. Si hay privilegios reales vinculados a este poder ejecutivo, lo llamamos un poder limitado porque está contenido por las leyes antes citadas. Y sin este poder, meramente ejecutivo, y sin privilegios vinculados a ninguna ley, absoluto.

Una monarquía, dice el señor Hobbes, se deriva del poder de un pueblo que transfiere su derecho a un hombre⁴⁴. Todo el derecho del pueblo es transferido a él, que podrá hacer todo lo que el pueblo podía hacer antes de ser elegido; y el pueblo deja de ser una persona, para convertirse en una vasta multitud, una en virtud del mandato supremo que transfiere su derecho sobre ese único hombre. Este monarca electo no puede cometer ningún daño a sus súbditos, porque han visto sometidos su derecho y su voluntad para defenderse al entregárselos a él. Tampoco está obligado a cumplir el mandato que recibe, pues lo recibe de un pueblo que cesa de ser una persona tan pronto como ese acto se ha llevado a la práctica, y con la desaparición de la persona desaparecen todas las obligaciones hacia la persona desaparecida.

Un contrato hecho por dos partes debe ser igualmente vinculante para ambas. Por tanto, la suposición de la disolución de la persona por parte del señor Hobbes no ayuda en nada a su argumento. Si la persona, a saber, el pueblo, se disuelve, la obligación se invalida tanto para una parte como para otra. Si la persona continúa en la violación del contrato, aunque solo afecte a un individuo, priva a este sujeto de la obligación de realizar su parte del contrato; y, si un pueblo, al transferir sus derechos al monarca, da marcha atrás en la disolución como un cuerpo y vuelve a ser muchos individuos, el monarca que rechaza ejecutar esos artículos previamente estipulados a ser investido

⁴⁴ * “Como la aristocracia, también la monarquía deriva del poder del pueblo, a saber, del pueblo que transfiere su derecho, o sea, del poder soberano a un solo individuo. Aquí también se debe entender que se propone al pueblo un individuo único, al que su nombre u otra característica distingue de los demás, y que el pueblo le transfiere todo su derecho por mayoría de votos; de modo que, una vez electo, puede hacer legítimamente cuanto podía hacer el pueblo antes de que fuera elegido”. *Ibid.*, Capítulo VII, artículo 11.

con ese derecho, por su negativa a llevarlos a cabo, pierde ese derecho. Y ese derecho perdido vuelve de nuevo al pueblo, y el rey pasa a ser uno más de la multitud. Yendo más lejos, no puede haber contrato alguno sin una obligación mencionada o supuesta, pues la voluntad de los contratantes es necesaria para hacer un acuerdo legal, y ninguna persona racional puede querer de una manera tan absurda entregar su derecho natural a otra sin que se le propongan más ventajas de las que tendría si no se hubiera desprendido de ese derecho.

Dice el señor Hobbes⁴⁵ que tenemos un derecho sobre las criaturas irracionales de la misma manera que sobre los hombres, esto es, por la violencia y la fuerza natural. Así, nuestro dominio sobre las bestias emerge del derecho natural, en una condición más dura para los hombres, que pueden ser devorados por aquellas sin que se cometa delito alguno y sin que puedan destruirlas, y no del derecho divino positivo, por el que ningún hombre podría matar a una bestia para alimentarse salvo aquel afortunado que lo tuviera permitido por mandato divino.

Sin embargo, este es, según la opinión del señor Hobbes, el mismo predicamento mediante el cual un hombre tolera a quien ha cedido su derecho natural al monarca. Si es difícil estar en posesión de una bestia y ser destruido sin sufrir (el hambre le compele a la matanza), ¿no sería más complicado poseer a la criatura humana, cuyos apetitos son más variados y caprichosos que los de una bestia?; y esos apetitos con mucha frecuencia crecen desenfrenadamente con el poder, aumentando afecciones que parecen no tener otro principio en la naturaleza o la razón que hacer el mayor daño a la seguridad del hombre. Un monarca absoluto es una bestia más particular y una naturaleza más dañina que cualquier otra en la creación.

Los padres no pueden reclamar dominio alguno sobre sus hijos por el acto de su generación, dice el señor Hobbes⁴⁶; ese derecho pertenece exclusivamente a la madre, no por ese acto, sino porque ella puede, con razón, y por su propia voluntad, criarlo o aventurarlo a la fortuna. Si lo cría, se supone que está en condición de ser el sirviente de su madre.

Sabemos que el derecho de los padres para abandonar a sus hijos era ley civil en muchos países; pero que tienen un derecho natural para hacerlo es una afirmación valiente del señor Hobbes, que contradice a la naturaleza y a la razón. El cuidado de la madre para la preservación de su joven es un invariable dictado de la naturaleza, presente en todas sus obras. Muchos animales tienen muchas cualidades opuestas y peculiares en sus diferentes especímenes; pero

⁴⁵ * “Se adquiere derecho sobre los animales que carecen de razón de la misma forma que sobre las personas humanas, es decir, por el poderío y las fuerzas naturales”. *Ibid.*, Capítulo VIII, artículo 10.

⁴⁶ * “Se sigue que, por derecho natural, el dominio sobre el niño pertenece a la primera persona que lo tiene en su poder. Ahora bien, es manifiesto que el recién nacido se halla en poder de la madre antes que de cualquiera otra persona; se deduce que la madre puede en justicia alimentarlo o abandonarlo, a su arbitrio”. *Ibid.*, Capítulo IX, artículos 1 y 2.

la ternura materna es un sentimiento común a todos, es una fuerza irresistible para obedecer este dictado. Los especímenes humanos están más ligados a esta obligación que los animales brutos: la razón y la moral les urgen con fuerza al cuidado y la preservación de un existente como un deber que nunca puede ser omitido; de esta manera, por la ley de la justicia, estando sujetos a esa acción, no tienen opción para elegir si hacerlo o no. Pero el señor Hobbes preferirá adelantarse a cualquier absurdo diciendo que quien posee ese poder tiene sus derechos por causas basadas en la razón. Somos de su opinión, que es completamente absurdo derivar el derecho que tienen los progenitores sobre sus hijos del acto de generación. Su derecho procede únicamente de los dulces sentimientos que son inseparables de la cualidad de ser padres. Esta es la primera obligación natural debida para los niños. Los numerosos beneficios que un padre confiere a un hijo en el desvalido estado de infancia añaden al primero una obligación natural. En una edad más madura, estas obligaciones tienen la fuerza suficiente como para engendrar el deber de un hijo a obedecer a sus padres en todas las cosas, si sus órdenes no son contrarias a las leyes de su país, o a los dictados de la razón. Pero, como esta autoridad extrae únicamente su derecho de los supuestos beneficios que otorga, debe ser mayor o menor en proporción al grado de esos beneficios. Padres que son enemigos, en vez de benefactores, pierden ese derecho, que únicamente tiene su fundamento de la obligación de recibir beneficios.

El señor Hobbes, en su comparación del estado natural con el civil, dice⁴⁷, que el agravio de los súbditos no surge de la mala institución o la mala ordenación del gobierno (porque en toda forma de gobierno los súbditos pueden ser oprimidos) sino de una mala administración de un gobierno bien establecido.

Estamos de acuerdo con el señor Hobbes en que los agravios y opresiones de los súbditos nacen de una mala administración del gobierno; pero a esto hay que añadir que, si el señor Hobbes hubiera estado tan familiarizado con la ciencia de la política como era adepto al arte de confundir cosas, sabría que la peculiar excelencia de un gobierno, adecuadamente constituido, es elevar a la administración a aquellos cuyas virtudes y habilidades les hacen capaces de esa ardua tarea; y privar de ese oficio a aquellos que tienen un juicio del todo defectuoso. De esta manera, un gobierno bien constituido nunca podría estar tan mal administrado como para convertirse en motivo de queja de los súbditos.

El señor Hobbes⁴⁸, en su elogio de la monarquía, dice que los siguientes argumentos la refuerzan como forma más eminente que el resto de gobiernos:

⁴⁷ * “Pues, en este caso, el inconveniente afectaría también al soberano y no procedería de una mala institución u ordenación, ya que en esta forma de gobierno los ciudadanos pueden estar oprimidos, sino de la mala administración de un Estado bien instituido”. *Ibid.*, Capítulo X, p. 150, artículo 2.

⁴⁸ * Véase *Ibid.*, Capítulo X, artículo 3.

Primero, que todo el universo es gobernado por un solo Dios.

Segundo, que los antiguos preferían el estado monárquico por encima de cualquier otro.

Tercero, que el gobierno paternal instituido por Dios era monárquico.

Cuarto, que las otras formas de gobierno fueron compactadas por los hombres sobre las ruinas de la monarquía.

No discutiremos que el universo es gobernado por Dios; y añadiríamos que Dios tiene el indiscutible derecho de gobernar sobre lo que él mismo ha creado, y que es beneficioso para la criatura ser gobernado por el Padre de todas las cosas. Pero que este deba ser un argumento para que un hombre sea gobernado de una forma para la que no ha sido creado, y en una nación con la que no tiene una conexión paternal, es una paradoja que el señor Hobbes ha dejado sin resolver.

El segundo argumento, que los antiguos preferían el estado monárquico sobre todos los demás, es una afirmación que se contradice con la única sociedad civilizada en la historia antigua, esto es, Grecia, de la que solo podemos aprender la prudencia antigua. Pero él desdeña su gobierno y llama a todos sus pretendientes tiranos y usurpadores.

El tercer argumento, que el gobierno paternal instituido por Dios era monárquico, es una afirmación impugnada por muchos ejemplos presentes en la única historia que sabemos de esta institución. El poder que tenía Adán sobre sus hijos no es mencionado como una forma monárquica. En ningún sitio lo encontramos ejerciendo o reclamando ese poder como lo que le corresponde; y no habría ocasión más justa para ejercerlo que la exposición del pérfido asesinato de Abel. Pero, si el señor Hobbes pudiera probar que el poder paternal instituido por Dios era monárquico, de ahí no podría concluir que el gobierno monárquico es preferible sobre todos los demás sin caer en sus absurdos usuales, esto es, que un hombre tiene el derecho de gobernar a criaturas que no ha engendrado porque Dios le ha dado un derecho sobre las criaturas que él sí engendró.

El último argumento, que otros gobiernos son compactados por el artificio de los hombres sobre las ruinas de la monarquía, actúa contra el sujeto de su elogio, la monarquía absoluta. Si las monarquías absolutas fueron instituidas en los tiempos más remotos, antes de que la capacidad inventiva de la humanidad fuese mejorada por la experiencia, esos otros gobiernos construidos sobre sus ruinas, que tienen tanto la experiencia como la inventiva de sus fundadores, deben ser infinitamente mejores por la superioridad de estas dos ventajas.

Hay algunos, afirma el señor Hobbes⁴⁹, que están descontentos con el gobierno de uno solo, no por otra razón sino porque es de uno solo; como si fuera una cosa irracional que un hombre pudiera sobresalir de tal forma en su poder como para disponer del resto a su voluntad. Y sostiene que esos hombres, sin duda alguna, si pudieran, retirarían su lealtad del dominio de Dios; pero se sugiere que esta excepción de ir contra uno se basa en la envidia, al ver que un único hombre está en posesión de todo lo que desean. Por la misma razón, juzgarían irracional que recayese sobre unos pocos gobernantes, salvo que estuviesen o aspirasen a formar parte de ellos. Por este motivo, además, sería algo irracional que todos los hombres no tuvieran el mismo derecho, como también la existencia de la aristocracia.

La cuestión del gobierno es aquí artificiosa, o tal vez fruto de la ignorancia, confinada a dos clases que son iguales usurpaciones de los derechos de los hombres, esto es, la monarquía absoluta y la aristocracia absoluta. Otras comparaciones también serían desfavorables al sistema del autor. Pero esos soñadores, como el señor Hobbes, no ven que el hecho de que el poder absoluto recaiga en una única persona o en unos cuantos es justamente el objeto de aversión de cualquiera que no haya caído en ese estado de bestialidad, con el que Aristóteles compara a los hombres que se someten al poder absoluto.

Dice el señor Hobbes que, como se ha mostrado que el estado de igualdad es el estado de guerra, y que, en consecuencia, la desigualdad se introduce fruto de un consentimiento general, esta desigualdad, que según él se ha entregado voluntariamente y se disfruta mejor ahora, deja de ser considerada algo irracional.

Con esta afirmación dogmática, que el estado de igualdad es el estado de guerra, queda patente que este pobre filósofo es un completo ignorante de la siguiente verdad: que la igualdad política, y las leyes de un buen gobierno, están lejos de ser incompatibles, y una no puede alcanzar la perfección sin la otra.

Pero, como si el señor Hobbes intentase mostrar que no hay absurdidad (extrema sin embargo) en la que no pueda caer, sostiene, además con seguridad, que aquellos hombres que piensan que es algo irracional que un solo hombre pueda sobresalir en el ejercicio del poder como para ser capaz de disponer sobre el resto, retirarían su lealtad a Dios. Salvo el ingenioso autor de esta observación, hay pocos hombres que caigan en algo tan absurdo y perverso como ubicar una igualdad tal entre Dios y el hombre. Creo que no hay necesidad de ir muy lejos para responder a esta blasfemia que el orden que requiere un argumento tan

⁴⁹ * “Son aquellos que, por supuesto, quisieran sustraer al poder de Dios si fuera posible. En realidad, es la envidia, al ver que uno posee lo que todos desean, lo que inspira su oposición al gobierno de uno solo. Y por la misma razón considerarían injusto también que un pequeño número de individuos mandaran, a menos que estén o tengan esperanzas de estar entre ese pequeño número”. *Ibid.*, Capítulo X, artículo 4.

controvertido. El autor asegura que esos hombres, si pudieran, retirarían su lealtad a Dios. Esto es así: como los hombres no se entregarían plenamente a la misericordia de un hermano débil, si pudieran, abandonarían su lealtad a Dios. ¿Qué es esto si no poner a la criatura en una posición igual con el Creador? Si no es así, ¿dónde descansa la comparación? Y esos hombres, que no estarían sometidos a una criatura, tanto o quizás más débil que ellos mismos, podrían bendecir un destino que solo los sometió a la misericordiosa e infalible jurisdicción de Dios. El señor Hobbes, en su última observación, ha aportado una sólida razón contra el gobierno de uno solo. Pero esta, considera, resulta ser una excepción que está relacionada con la envidia, con ver que un solo hombre está en posesión de todo lo que se desea. ¿No es cosa muy irracional que un individuo, sin la presunción de poseer una virtud superior al resto, posea todo lo que todos los hombres desean? ¿Y que cualquier otro individuo de una nación, por muy rica que fuera esa nación en hombres eminentes, se viese privado de su participación en el gobierno? En este caso, la participación debe estimarse la más elevada forma de virtud si su posesión es lo que más desean los hombres.

Confieso, dice el señor Hobbes⁵⁰, que es motivo de queja cuando un monarca exige, junto con el honorable sustento de su propia familia, y las necesarias cargas del bien general, sumas para satisfacer sus deseos, enriquecer a sus hijos, parientes, favoritos y aduladores. Esto siempre es motivo de queja, y dentro del número de privilegiados que acompañan a todas las formas de gobierno, se suele ser menos tolerante con ellos bajo una monarquía que en una democracia, pues aquellos a los que el monarca quiera enriquecer no pueden ser muchos, porque solo pertenecen a una persona.

Esta afirmación del señor Hobbes es uno de sus axiomas políticos. No pueden ser muchos porque pertenecen a uno solo. Ahora bien, si los hijos, parientes y favoritos de un monarca puede que no sean muchos, porque pertenecen a uno solo (aunque algunos vemos que no es una consecuencia infalible, por el séquito de parientes, esposas, concubinas y favoritos que toman parte de la riqueza de un monarca asiático), sus aduladores pueden ser tan numerosos como los de varias personas, pues la adulación va detrás del poder, no de la persona. La pompa habitual de una corte es una carga pesada para la sociedad; y un hombre que tiene de todo menos unos pocos parientes y favoritos puede prodigar en algunos de ellos la ruina de una nación entera. Esta ha sido, en mayor o menor grado, la práctica constante de todo monarca absoluto, y la situación actual de la mayoría de los habitantes de Francia, España y todos los países donde esta detestable forma de gobierno tiene lugar lo evidencia por completo. Los gastos constantes de los monarcas asiáticos, sin mencionar los

⁵⁰ * “Confieso que es un inconveniente, pero un inconveniente que encontramos en toda forma de gobierno, y que se soporta mejor en la monarquía que en la democracia. Suponiendo que un monarca los quiera enriquecer, al menos son pocos, ya que sólo son los que giran en torno a una persona”. *Ibid.*, Capítulo X, artículo 6.

ejemplos de un Luis XIV de Francia, un Enrique VIII de Inglaterra, o los más antiguos, un Calígula, un Claudio, un Nerón, un Vitelio muestran que la codicia de un hombre es suficiente para disipar todas las riquezas que la industria y la frugalidad de toda una nación pueda reunir. El señor Hobbes va más lejos en su observación. En una democracia, sostiene, hay muchas familias poderosas a las que recompensar.

De hecho, los hombres que merecen distinción han sido siempre recompensados en los gobiernos populares; pero ha sido con honores y coste reducido, adaptándolo particularmente para agradar y recompensar a mentes generosas; como la variedad de coronas entregadas por los romanos a sus más virtuosos ciudadanos, o con estatuas erguidas en su honor en las plazas públicas, para perpetuar la memoria de su dignidad, y también la gratitud bien dirigida de su país. Pocos, por no decir ninguno, son los ejemplos que podría haber empleado el señor Hobbes sobre una democracia que haya empobrecido el bien general para enriquecer a sus favoritos, por mucho que hubieran merecido tal estima.

Un monarca, dice el señor Hobbes, puede promover a personas que no lo merecen; sin embargo, con frecuencia no lo hará. Pero, en una democracia, se presupone que todos los hombres populares lo hacen, porque es necesario. Ahora bien, aunque el señor Hobbes supone que esto pasa necesariamente, es muy cierto que todas las democracias han tomado caminos contrarios. Si, por casualidad, alguna persona que no lo merece es impulsada hacia cargos elevados, nunca permanecerá mucho tiempo; por el contrario, para los monarcas es común que, casi siempre, recurran a los hombres más indeseables que puedan encontrar; es más, los designios de una Asamblea general y de un sujeto individual suelen ser muy diferentes, y el mismo tipo de personas no puede ser el adecuado para ejecutar ambos. El designio de una Asamblea general debe ser siempre el bien de la comunidad, conduciéndola a su beneficio general y particular. Esto conduce a dirigirse a aquellas personas cuyas virtudes y habilidades son las más capaces para servir a la república. Ahora bien, los designios de un individuo particular se dirigen comúnmente a gratificar sus propios deseos y ventajas privadas, y esos deseos y ventajas privadas, al ser incompatibles con el bien público, le conducen a emplear a esos villanos, cuyas habilidades solo se parecen a la astucia, y son adecuadas solamente para la destrucción del bien común.

Otro motivo de queja que se achaca a la monarquía, dice Hobbes⁵¹, es el constante miedo a la muerte que todo hombre debe tener cuando considera que el legislador tiene, no solo poder para designar los castigos que establece sobre cualquier transgresión, también puede volcar su ira y su pasión masacrando a

⁵¹ * “Pero no es defecto del régimen, sino del soberano; todos los actos de Nerón no son esenciales a la monarquía”. *Ibid.*, Capítulo X, artículo 7.

sus inocentes súbditos. Esta es la falta del legislador, no del gobierno, indica. Todos los actos de Nerón no son esenciales a la monarquía; y los súbditos suelen ser menos condenados inmerecidamente bajo un legislador que bajo el pueblo. Los reyes solo son severos contra aquellos que les molestan con consejos impertinentes o se oponen a su voluntad. Por eso, en el reinado de algún Nerón o Calígula, ningún hombre puede sufrir sin merecerlo, salvo aquellos que eran conocidos o notables por algunos cargos eminentes; y no todos, solo aquellos que poseían lo que deseaban disfrutar; que son considerados ofensivos y contumeliosos y merecen ser castigados. Así, cualquiera que, en una monarquía, decida llevar una vida retirada y sea lo que el que gobierna quiera, está fuera de peligro.

Debo sentirme orgullosa por descubrir lo que nuestro autor puede querer decir con esta absurda y paradójica distinción, que si un tirano tiene en su poder la capacidad de masacrar a sus inocentes súbditos, es culpa del soberano, no del gobierno. Si un soberano es lo suficientemente malicioso o pasional como para desear la masacre de gente inocente para gratificar sus vicios, si la naturaleza del gobierno no le permite ese poder, sus inclinaciones por sí solas no se lo otorgarán. Por tanto, su capacidad para cometer esas injurias debe proceder de la naturaleza viciosa del gobierno, y el sufrimiento de los inocentes súbditos ocasionado por el gobernante es una consecuencia de esos vicios.

La siguiente amable precisión del señor Hobbes es que los actos de un Nerón no son esenciales a la monarquía. Si quiere decir que Nerón, que estaba en posesión de un poder monárquico, no estaba bajo la necesidad de cometer todo el mal que ese poder le hacía capaz de cometer, está en lo correcto; pero no veo ninguna ventaja que pueda extraer de este argumento. Las execrables maldades que cometió Nerón no eran esenciales a la naturaleza de su poder, procedían del libertinaje de su disposición, pero ese libertinaje, si no fue creado, fue agrandado por el poder absoluto, y podría no haber sido investido con ese poder. Como consecuencia, esos accidentes, si no son esenciales a ese poder, son sus consecuencias naturales.

La siguiente aserción de nuestro autor es que los súbditos suelen ser menos condenados sin merecerlo bajo un solo gobernante que bajo el pueblo. Ojalá se hubiera tomado la molestia de habernos aportado un solo ejemplo para apoyar esta afirmación. No conozco ni un ejemplo de un gobierno establecido donde el poder del pueblo haya torturado o llevado a la muerte a un solo conciudadano con malicia, desenfreno o rapacidad. Si esos accidentes han pasado alguna vez, fue por error. Y esos ejemplos son tan extraños que, allá donde se produjeran, se considerarían una mota de polvo en la balanza al compararlos con el número de personas estimables que los han sufrido bajo el poder monárquico, al igual que sus argumentos vacíos contra las pruebas positivas.

Por los siguientes argumentos, uno puede pensar que se había deshecho de su habitual gravedad, y ha intentado ridiculizar al sujeto de su declarada veneración. Los reyes, dice, solo son severos contra aquellos que les molestan con consejos impertinentes o se oponen a su voluntad; así, bajo el reinado de cualquier Nerón o Calígula, ningún hombre sufriría sin merecerlo, solo aquellos que eran conocidos o respetados por ostentar algunos cargos eminentes; y no todos, solo aquellos que estaban en posesión de lo que el monarca deseaba disfrutar, que eran considerados ofensivos y contumeliosos, y merecían ser castigados. Por lo tanto, en una monarquía, quien lleve una vida retirada y sea lo que la voluntad de quien reina decide, está fuera de peligro. ¿Podría el más inveterado enemigo de la monarquía absoluta instar a argumentos más fuertes contra ella como los que este hombre ha aportado involuntariamente? Él permite que en esta forma de gobierno subsistan los mayores y más irremediables inconvenientes, que los hombres no puedan aconsejar a los monarcas absolutos en los asuntos más importantes de una nación, incluso cuando la inexperiencia, la ignorancia o la estupidez los hace incapaces de juzgar adecuadamente, sin ser considerados insolentes, contumeliosos y sujetos con justicia a severos castigos. Esto hace que sea imposible mitigar, o solucionar, los males que aparecerán en una nación cuando sea gobernada por un príncipe malo, ignorante o necio. Agradecemos al señor Hobbes que nos haya ahorrado la molestia de refutar ese torpe argumento, recomendado por los mayores defensores del gobierno regio, esto es, que un príncipe ignorante debe ser ayudado por consejeros comprensivos. Él está por encima de ese rancio engaño y nos dice con franqueza que es absurdo, incluso ilegal, oponerse o corregir de alguna manera un mal que postra a una nación en la confusión, la vergüenza y la miseria. Con este plan, el señor Hobbes reconoce justamente que en este tipo de gobierno hay una maldad que no puede ser evitada ni corregida. Estos son los argumentos principales que emplea el señor Hobbes para que los hombres amen el poder regio.

El segundo es que ningún hombre debe sufrir merecidamente, salvo quienes son conocidos por el rey y ostentan cargos destacados y eminentes; y no todos ellos, solo quienes poseen lo que aquel desea disfrutar, por lo que estarán fuera de peligro quienes lleven una vida retirada y sean lo que indique la voluntad de quien reina. El valor y la inocencia, afirma el señor Hobbes, no protegen al súbdito en esta situación; solo la huida y la oscuridad podrán preservar su integridad. Por estas razones, los cargos más eminentes de un Estado deben ser retirados de los sabios y virtuosos para entregarse a la gente desesperada, cuyo febril deseo por acrecentar sus fortunas, o sus necesidades, incita a correr el peligro que acompaña a esos estados; y teniendo como principio no evitar cumplir con las ordenes más injustas o las medidas más absurdas. Pero el señor Hobbes añadirá una cosa más, que la única opción para permanecer seguro

es deshacerse de todo lo que es deseable. Esta es la descripción que hace el señor Hobbes de un gobierno monárquico, que él hace más intolerable que su estado de naturaleza, donde cada hombre está en guerra con otro. En este estado, la fortaleza, la prudencia y la entereza ayudan; la huida y la oscuridad son el último recurso. Pero el señor Hobbes no puede probar que ni la huida ni la oscuridad salvarán a toda la sociedad de los males de ese gobierno. Hay muchas objeciones a esta afirmación:

1. Muchas personas pueden sufrir a consecuencia de la disposición de un mal monarca.
2. No hace falta suponer que un monarca así actuará sin la sociedad, y hará uso del privilegio de disponer de sus súbditos para su posición, conveniencia y disfrute.

Creo que el señor Hobbes no puede proponer lo dicho anteriormente como un recurso adoptado solo para unos pocos, porque sería como decir que la plaga y el hambre no son males ya que algunos logran escapar.