A. BRAÑAS

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

Del Derecho

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A. BRAÑAS

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL DERECHO

BRA.
12

OBRADOR
DE
ENCUADERNACION
DEL
GRAN SEMINARIO.
SANTIAGO.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE SANTIAGO
01125355

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

BRA.-12

EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL DERECHO

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

R. 2119548

EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL

DEL DERECHO

LECCIONES ELEMENTALES

DE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

POR

ALFREDO BRAÑAS

Profesor interino de *Elementos de Derecho Natural* en la Universidad de Santiago, durante el curso de 1886 á 1887, en sustitución del Dr. D. Luís Zamora Carrete.

BIBLIOTECA XERAL · SANTIAGO ·

SANTIAGO:
Imp. del Seminario Conciliar Central
1887.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A MIS QUERIDOS ALUMNOS

No por vanidad pueril ó pedantería literaria me decido á dar á la estampa estos ligeros apuntes de historia de Filosofía del Derecho, sinó movido por el deseo vehementísimo que tenía de facilitaros el estudio sobrado difícil, árido y cuasi-inaccesible á inteligencias juveniles, de la historia filosófica del Derecho, completando al autor del texto, R. P. Mendive (1), que prescinde de tratar de este punto interesante de la asignatura, en la misma forma elemental con que expone las demás materias que constituyen su objeto.

En toda obra más ó menos completa de *Derecho Natural*, se consagran algunos capítulos al desarrollo histórico de las diversas teorías que surgieron con motivo de la resolución de las importantes y capitales cuestiones que esta ciencia comprende. Creo, por lo tanto, que no puede prescindirse, aun en los libros elementales, de dar algunas nociones de historia de filosofía del Dereeho, ó sea de exponer, estudiar y resolver las doctrinas que se refieren á la investigación acerca de cual sea el principio supremo ó fundamen-

(1) Veanse sus *Elementos de Derecho Natural.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tal de los derechos y deberes naturales del hombre.

Entiendo que el buen orden de un programa para la enseñanza elemental de la asignatura de *Elementos de Derecho natural* ó *Filosofía del Derecho*, debiera ser el que á continuación voy á indicaros.

El método sintético, llamado también *de enseñanza*, nos exige que en toda ciencia principiemos por exponer las nociones ó ideas generales, las definiciones y divisiones de las cosas, antes de analizarlas ó descomponerlas para estudiar su naturaleza íntima. Debemos, según esto, enunciar y definir las verdades generales y abstractas, antes de descender á las particulares y concretas,

De ahí que al estudiar el derecho comencemos, según el orden lógico que rigurosamente prescribe el método sintético, por determinar su concepto, descomponiéndolo en sus elementos más simples, señalando sus propiedades esenciales, sus relaciones con el deber, deslindando el campo á que se extienden sus investigaciones, y estudiando, por último, la *importantísima y delicada cuestión del principio supremo de los derechos y deberes humanos*, examinando la multitud de escuelas filosóficas acerca del particular,

Conocidas ya las doctrinas relativas á los derechos del hombre y de la sociedad en general, justo será que continuemos el estudio filosófico del Derecho, partiendo del desarrollo ideal é histórico de la humanidad.

El hombre se concibe primero como individuo, después como miembro de una familia; mas tarde la idea de familia, nos revela la de sociedad civil, y considerados los diferentes pueblos, ya constituidos, como verdaderas personas jurídicas ó entes morales, resulta la idea de la sociedad internacional. Pero además to-

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dos los hombres considerados en una relación puramente moral, en cuanto recíprocamente se prestan los medios necesarios para la consecución de su último fin, forman entre sí, prescindiendo de toda diferencia de raza ó nacionalidad, una sociedad universal que es la *sociedad cristiana*.

No puede decirse por esto, como suponen Haller (1) y Taparelli (2) que el método propuesto sea peligroso, en cuanto se abstrae al hombre de la sociedad en que vive, y se le considera desligado de toda relación humana: y para ello nos fundamos en las razones siguientes: 1.ª Al estudiar los derechos del hombre no es necesario suponer el estado social: basta la mera coexistencia de individuos. Si en una isla desierta se reunen por casualidad diez ó doce personas, no puede decirse que existe sociedad formal entre ellos, y sin embargo, tienen derechos y deberes respectivos. 2.ª Abstraer al hombre del estado social para estudiar sus derechos naturales, no es diferir á la doctrina del filósofo ginebrino, ni á las locuras sociológicas de Spedalieri, Burlamaqui, Locke y otros escritores; sino que se hace por razón de método, y para proceder de lo simple á lo compuesto, de lo fácil á lo difícil, de lo particular á lo general. 3.ª Cuando el hombre entra en sociedad se dice qne no dependen de ella sus derechos naturales, y se añade que debe hallar en aquel estado una garantía de los mismos: pues bien, antes de estudiar el ser social conviene saber *que derechos* aporta el hombre á la sociedad, y *cuales* son los que ésta tiene obligación de garantir.

---

(1) *Restauración de la ciencia*, etc...
(2) *Ensayo teórico de derecho natural*, etc...

No hay peligro en comenzar el estudio de la filosofía por el *Derecho individual*, como lo hacen muchos autores nada sospechosos, entre ellos Prisco (1), Julio Costa-Rossetti, Signorello, y hasta el mismo R. P. Mendive, cuya obra sirve de texto en esta y otras Universidades.

De todo cuanto llevamos dicho, resulta que un buen Programa de Derecho Natural puede comprender tres partes, una de aplicación general, otra relativa á los derechos del hombre en el estado individual, y otra referente á los derechos y deberes humanos en el orden social.

La *primera parte* la titularíamos así: «*Origen primitivo del Derecho y de sus elementos esenciales*», la *segunda parte* «*Del Derecho individual*» y la *tercera* «*Del Derecho social.*»

En la primera parte se estudiarían el concepto del derecho, método para su estudio, diferencias y relaciones con la Moral, del deber jurídico y sus formas, de la ley, la justicia, la jurisprudencia y la legislación, y por último la cuestión de la INVESTIGACIÓN DEL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL DERECHO, objeto de este humilde opúsculo, que con mucho temor entrego á la benevolencia de las personas que hayan de juzgarle.

Respecto á las materias que deban incluirse en la *segunda parte*, ó sea en el *Derecho individual*, hemos de advertir que la personalidad humana tiene derechos inherentes á la misma, derechos cuya raiz está en los fines que el hombre ha de cumplir, pero además adquiere en su desarrollo natural otros que son consecuencia inmediata y directa de los primeros. De

(1) *Filosofía del Derecho fundada sobre la Ética.*

donde se sigue la división de derechos en *innatos*, *absolutos* ó *primitivos*, y derechos *adquiridos*, *hipotéticos* ó *secundarios*.

El hombre al ejercitar sus derechos puede ligarse con sus semejantes por un vínculo jurídico: esta unión de derecho, este lazo legal es lo que dá margen á los *contratos:* puede en fin el hombre disponer de lo que es *suyo* en favor de otras personas, lo cual dá origen á las *sucesiones*. El orden de materias para la segunda parte sería, pues, el siguiente:

1.° De los derechos *innatos*.
2.° De los derechos *adquiridos*.
3.° De los contratos.
4.° De las sucesiones.

Por lo que toca al derecho de las sociedades hemos visto que el desarrollo lógico y natural de las mismas es el siguiente: el germen del Estado (1) es la familia; de la reunión de familias se forma la sociedad civil; de la reunión de pueblos surge la sociedad internacional y en cuanto todos los hombres viven unidos en la fé de Jesucristo, forman una sociedad más ámplia y comprensiva que las tres anteriores, que es la sociedad cristiana.

Y hé aquí indicadas las secciones en que debe dividirse el estudio del *derecho social*, es á saber:

Sección primera.—De la sociedad doméstica.
Sección segunda.—De la sociedad civil.
Sección tercera.—De la sociedad internacional.
Sección cuarta.—De la sociedad cristiana.

Tal es el bello ideal de un buen Programa de Filosofía de Derecho, y claro está que al aceptarlo con-

(1) Belime-(*Philosophie du droit*) Tom. 2.° pág. 60 Paris-1856.

sidero de oportunidad el presente opúsculo, destinado á exponer brevemente una de las cuestiones más notables qne figuran, ó mejor dicho, que figurarían en la primera parte de tal Programa caso de encontrarme en aptitud de abrazar é imponer el método de enseñanza que acabo de explanar.

No tiene tampoco este librito otra utilidad que la de abrir paso á los alumnos aplicados y que gusten de este linaje de disquisiciones filosóficas: son estas páginas vulgares y desordenados apuntes, escritos con mejor intención que acierto; ni podrían jamás merecer los honores de publicación científica cuando fueron pergeñados y mal vestidos en muy corto plazo, según pueden testimoniar amigos tan veraces y queridos como el Dr. D. Agustín Corral, que dirigió la impresión, y D. Hermenegildo Calvelo, compañero mio en las lides periodísticas.

Cuando el tiempo me sobre quizás emprenda una obra más seria sobre estos mismos asuntos, una vez que en España se carece de un libro completo de *Historia de la Filosofía del Derecho* con destino á la enseñanza pública.

Alfredo Brañas.

Santiago enero 20 de 1887.

EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL DERECHO

CAPÍTULO I

Investigación del principio fundamental del Derecho.—Epocas históricas de la Filosofía del Derecho.—Epoca fragmentaria.—Estado sistemático indeterminado.—Estado sistemático determinado.—Clasificación de Ahrens.—Clasificación de Sthal.—Observaciones.

En toda ciencia es necesario indagar el principio supremo que comprenda el objeto adecuado de la misma. De otra manera no alcanzarían explicación cumplida todas las cuestiones que hubieran de resolverse, y carecerían de fundamento las verdades que constituyesen su objeto propio.

Investigar, por tanto, cual sea el fundamento ó primer principio del Derecho, equivale á formar un juicio general expresivo del carácter esencial de los derechos y deberes naturales del hombre.

Opina el ilustre Baroli (1) que esta investigación no la exige solo la ciencia, sinó también el sentido práctico y vulgar que los hombres tienen del Derecho.

Esto no es exacto. Los hombres ajustan sus acciones á la ley y practican el bien antes de inquirir el motivo ó la

(1) Diritto naturale privato é publico.—Tomo 1.º pág. 87—1837.

norma de su libre actividad. Descubrir las relaciones de los actos con su regla, es obra de la ciencia, porque supone á los hombres en cierto estado de reflexión y cultura.

Esta cuestión interesante de la filosofía jurídica puede definirse de este modo: «Investigar el principio fundamental del Derecho es determinar la norma ó regla suprema en cuya virtud los hombres pueden ejercitar sus derechos y deben cumplir con sus obligaciones.»

El Derecho es un poder moral inviolable de exigir de otro alguna cosa conforme á la ley natural; el deber es la necesidad moral de hacer ú omitir aquello que la misma ley exige que se haga ú omita.

Pero, ¿en qué se funda ese poder moral del hombre para exigir de los demás una prestación cualquiera? Y de la misma suerte ¿en qué se funda esa *necesidad moral* de hacer ú omitir un acto determinado?

He ahí planteado el problema llamado de la *investigación del principio fundamental del derecho*, que forma una parte especial y esencialísima de la ciencia del *Derecho natural*, y que, siquiera sea elementalmente, debe ser conocida y estudiada por los alumnos de aquella asignatura, en las Universidades oficiales.

Numerosas son, por cierto, las escuelas filosóficas que tratan de resolver este problema trascendental de la Filosofía del Derecho; y por lo tanto, formular sus principios, exponer sus doctrinas, refutar sus errores, viene á ser el objeto de este opúsculo destinado á la enseñanza elementalísima del *Derecho natural*, según los planes universitarios vigentes.

En varias épocas se puede dividir la historia de la Filosofía del Derecho, atendiendo á la formación de esta ciencia, ó mejor dicho, á las evoluciones sucesivas que ha venido sufriendo hasta gozar de una vida independiente, pero no distinta ni separada, de la *Etica general* ó *Nomología*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Fijándonos, por lo tanto, en esa evolución puramente formal, podemos dividir en *tres épocas* el estudio de la Historia de la Filosofía del derecho, es á saber, 1.ª época: *Período fragmentario*, en el que los filósofos y políticos tratan del derecho, pero accidentalmente, sin separarlo ó por lo menos distinguirlo de las ciencias afines. 2.ª época: *Estado sistemático indeterminado*: aparece cuando los filósofos comienzan á estudiar el derecho independientemente de la Moral, pero sin trazar todavía la línea divisoria que distingue, sin separar, una ciencia de la otra. 3.ª época: *Estado sistemático determinado;* que comienza con los escolásticos modernos (1). El ilustrado jurisconsulto catalán Sr. Pou y Ordinas, que hace la clasificación anterior (2), dice que el tercer período no tiene época ó fecha señalada; el *problema de la distinción de la Moral está planteado, pero no resuelto.*

Creemos que hay en esto alguna confusión: cierto que yerran aquellos que hacen principar el tercer período con Tomasio, fundador de la teoría de la *coercibilidad*, ó sea de la distinción entre deberes internos y externos, los primeros morales y jurídicos los segundos; y lo mismo Zeiller que supone á Kant el verdadero creador de la ciencia del Derecho Natural, pero también no es menos cierto que la separación *virtual* entre la Moral y el Derecho ha sido bien comprendida por los escolásticos modernos. La separación iniciada por Tomasio y Wolf, adoptada por Kant y mas tarde por los Kraussistas, no es cierta en el terreno de *las ideas;* es puramente *formal.* Mas la distinción lógica expuesta por los filófos católicos modernos es igualmente cierta y verdadera así

---

(1) Veánse el P. Liberatore (*Institutiones* philosophicae-Volúmen 3.º Etice y Derecho natural); Cardenal Lugo (*De Justitia et Jure*); *Signorello* (Philosophiae moralis) Julio Costa-Rossetti (Synopsis philosophicae moralis seu Institutiones *Eticae et juris naturae* etc...) Kleutgen, (*Die Theologie etc.*)

(2) *Introducción general al estudio del derecho* etc. Lecc. XI pág. 115.

en la región elevada de las ideas, como en la parte formal ó externa.

Según tales filósofos hay una sola ciencia filosófica que trata de los actos humanos por lo que se refiere á su origen, su naturaleza y su fin: esta ciencia es la *Moral*. Pero como quiera que los actos humanos pueden considerarse en abstracto y en sus elementos constitutivos, ó bien en sus relaciones con Dios, con el agente que los produce ó con nuestros semejantes, de ahí que la ciencia *Moral* puede subdividirse, ó mejor dicho, revestir tres formas distintas de aplicación, que constituyen otras tantas ciencias, cada una con su propio sistema ú organismo, pero con idéntico objeto.

Estas ciencias son: la *Moral filosófica*, llamada también *Ética general* que estudia la naturaleza y valor de los actos humanos valiéndose tan solo de las luces naturales de la razón; la *Moral teológica* que considera no los actos del *hombre*, sino los del *cristiano*, valiéndose para ello además de la la divina Revelación; y la *Moral jurídica*, llamada *Ética especial*, ó *Deontología* y más propiamente *Derecho Natural* ó *Filosofía del Derecho*, que considera los actos del hombre en sus relaciones sociales.

Véase, pues, como los escolásticos modernos han sido los que desataron el nudo, clasificaron con más acierto que nadie las ciencias filosófico-morales, é iniciaron ese tercer período que el Sr. Pou y Ordiñas cree que todavia no puede determinarse.

Ahrens (1) opina que pueden distinguirse las siguientes épocas en la historia de la Filosofía del Derecho. *Época de transición;* formada por los precursores de Hugo Grotio y en que se hallaban confundidas la Ciencia jurídica y la Teo-

---

(1) *Curso de Derecho Natural.*—Introducción histórica, parrafo 5.º 2.ª edic. española.—Madrid 1873.

logía. *Época de la restauración;* constituida por Hugo Grotio, verdadero fundador, según el profesor de Leipzig, de la ciencia del *Derecho Natural*, secundado en sus esfuerzos por Puffendorf, Hobbes y Helvecio. *Época de doble tendencia;* señalada en primer lugar por Cristiam Tomasio y en segundo por Leibnitz y su discípulo y continuador Cristiam Wolf. *Época racionalista pura;* señalada por las doctrinas abstractas é idealistas de Kant y su discípulo y reformador Fichte. *Época de reacción contra* el individualismo formal de los filósofos anteriores; en ella figura la *escuela histórica* que en el Derecho público tiene por representante á Burke, cuyos principios políticos fueron el símbolo del partido conservador en Europa, y en el derecho privado á Savigni, Gustavo Hugo, Marezoll etc; dentro de la misma época pone Ahrens á la *escuela teológica* de que fueron infatigables adalides *De Maistre*, Bonald, Lanmenais, Müller y otros; y á la *escuela filosófico-panteista* de Shelling y Hegel que marcan también una reacción contra los dogmas de la escuela teológica.

No podemos admitir de lleno y sin algunas salvedades esta clasificación del notable filósofo Kraussista.

No es exacto que Grotio sea el verdadero fundador de la ciencia del Derecho Natural, y esto por las razones siguientes: 1.ª Porque antes de Grotio los filósofos cristianos habían expuesto en sus obras todos los principios del derecho: lo único que hizo Grotio fué reunir en un libro separado (1) todo lo referente al derecho racional. Y á este propósito exclama el Sr. Pou y Ordinas (2) «En efecto, ¿Tiene algo que objetar la crítica filosófica acerca de las ideas vertidas por Santo Tomás en la *Summa Teológica* sobre el derecho natural? ¿No las deduce el santo Doctor de un

(1) *De jure belli ac pacis.*
(2) Obra citada, pág. 112.

principio único? ¿No las expone lógicamente ordenadas?» Luego, decimos nosotros, aunque no existian libros consagrados solo al derecho natural, la ciencia estaba completamente formada antes que al filósofo holandés se le ocurriera escribir su obra: 2.ª Si nos fijamos en algunos tratados de los discípulos de Santo Tomás nos convenceremos al momento de que la ciencia jurídica estaba completamente formada antes de Grotio. Léanse sinó los libros de Suárez, (1) Lugo, (2) Lessio (3) y otros, y en ellos se verá desarrollada con la conveniente extensión toda la doctrina del Derecho Natural. 3.ª Los Teólogos cristianos no desconocieron los grandes principios del Derecho, y los estudiaban en sus obras mezclando las doctrinas jurídicas y morales y esto por varias razones; la primera por que no se proponían escribir un libro elemental para la enseñanza del derecho; la segunda porque juzgando de mayor importancia la ciencia que enderezaba las acciones humanas á su fin último, trataban del Derecho en sus relaciones con la Moral; la tercera y última porque no desconocían la importancia de hermanar y unir las ciencias, persuadidos como estaban de que la vida de éstas dependía en gran parte de ese estrechísimo consorcio.

Los escolásticos han sido injustamente calumniados: Leibnitz vindicó á los españoles de las acusaciones infundadas de que han sido objeto. Escritores nada sospechosos como Rosmini (4) y Schwartz (5) demostraron con datos concluyentes que la filosofía escolástica de la Edad-Media organizó y dió nacimiento y vida al estudio del derecho racional, rechazando á la vez las falsas imputaciones dirigidas contra aquella filosofía.

---

(1) *De Legibus et Deo legislatore.*
(2) *De Justicia et jure.*
(3) *De Perfect. moribusque divinis.*
(4) *Filosofía del Diritto* tom. I. pág. 16.
(5) *Institutiones juris publici universalis* etc... tomo 1.º pág. 54.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

No podemos tampoco admitir con Ahrens que la historia de la Filosofía del Derecho haya nacido con los *precursores* de Grotio, ó sea, con los escolásticos antes citados. En la antigüedad clásica hubo filósofos notables que incidentalmente se ocuparon en cuestiones jurídicas y sociales, en sus mejores obras de Moral y Política. Sirvan de ejemplo Pitágoras, Platón y Aristóteles en Grecia; Cicerón y los estóicos en Roma, quienes dedicaron páginas inmortales á los difíciles y variados problemas que abrazan la constitución, gobierno y política de los Estados, el origen, naturaleza y aplicaciones de la ley, la justicia y la equidad natural, con otras materias que comprende la ciencia filosófica del derecho.

Y esto es tanto más extraño cuanto que el mismo Ahrens en un *Apéndice* á su Historia de la Filosofía del Derecho (1) consagra un párrafo á tratar del desarrollo de esta ciencia en el Oriente y en la *antigüedad griega y romana*. De lo cual deducimos que ó Ahrens se contradice en su misma obra, ó viene á reconocer implícitamente una época embrionaria ó de formación, que debe tener su lugar oportuno en todo libro ó tratado de historia de Filosofía del Derecho. Otro ilustre tratadista protestante de Filosofía del Derecho, Julio Sthal (2), acepta una clasificación, no tan pretenciosa como la de Ahrens, pero de todas suertes más completa, racional y metódica. Héla aquí. 1.ª época: *la filosofía del Derecho ideal y empírica*; *los Griegos*. 2.ª época: *Filosofía teocrática del Derecho: La Edad-Media*. 3.ª época: *filosofía abstracta del Derecho* que comprende á Hugo Grotio, los escritores de Derecho natural hasta Kant, el sistema revolucionario de Rousseau y la filosofía materialista del Derecho. 4.ª época: *la filosofía especulativa del Derecho* que comprende los sistemas

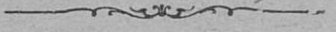
(1) Obra citada, pág. 237 y sig.

(2) *Historia de la Filosofía del Derecho*. Traducción italiana. Turin, 1853.

de Schelling y Hegel y como apéndice de la *escuela histórica*.

Nosotros expurgando lo que hay de inaceptable en las clasificaciones de Pou y Ordinas, Ahrens y Sthal, consultando á Jouffroy y Lerminier, que ofrecen preciosos materiales para hacer un buen resumen de la parte histórico-filosófica del derecho, y siguiendo en la exposición de los sistemas el criterio único y seguro que nos proporcionan las sublimes especulaciones de la filosofía escolástico-cristiana, procuramos atender más á la sucesión lógica de las teorías y á su enlace racional en las diferentes épocas de su historia, que al orden extrictamente cronológico de las obras científicas en que han sido explicadas.

El carácter elemental que damos á esta obrita se presta además á seguir el método que indicamos: nuestro objeto es, antes de nada, facilitar á los alumnos aplicados de *Elementos de derecho Natural* el acceso á los graves é intrincados problemas de la filosofía jurídica, y este resultado podremos alcanzarlo mejor, fijándonos en el desenvolvimiento lógico de los sistemas y concediendo menor importancia en este caso especial al elemento cronológico.



CAPÍTULO II

Doctrinas que niegan directamente la existencia del *Derecho natural*.—Examen de la escuela materialista.—El panteismo considerado en general.—La escuela fatalista.—El excepticismo.—Refutación de estos errores.

En dos grupos podemos dividir las escuelas que niegan el principio fundamental del derecho, es á saber; uno compuesto de aquellas que *directamente* y sin rodeos niegan la existencia de los derechos y deberes naturales del hombre; y otro constituido por las que fundan el derecho en un principio falso, y que por consiguiente vienen á negar por modo *indirecto* el derecho natural.

En la presente lección nos corresponde hablar de las escuelas que *directamente* niegan la existencia del derecho, que son las cuatro siguientes:

EL MATERIALISMO. El ilustre Hettinger (1) lo define así: «El materialismo doctrinal en contraposición al práctico arranca del principio de que todo lo que existe en el Universo desde la piedra mas rudimentaria, subiendo los grados de la escala de los seres, hasta el hombre, tiene por punto de partida, por origen y por único principio la materia, una materia primordial, no consciente ni viviente.»

(1) Demostración cristiana.—Conferencia 4.ª, pág. 8 de la trad. española de Ayuso.

El rey de los materialistas modernos, Büchner (1), dice refiriéndose al hombre: «¿Qué eres tú? Tú no eres Dios; eres lo que el bruto y nada más..... Tú tienes el mismo origen que los minerales y las plantas y tendrás el mismo fin.»

Otro materialista moderno, Vogt (2), niega de plano la existencia del espíritu en estos términos: «¿Dónde está el alma? Que se nos haga verla, oirla, olerla, gustarla y no exigimos más.»

Creen algunos que el materialismo debió su origen en nuestros tiempos al adelanto de las ciencias naturales. ¡Error crasísimo! Las ciencias naturales progresaron á impulsos de inteligencias elevadas y con el estudio de los hombres sábios y virtuosos: Copérnico, Newton, Galileo, Kepler, Bacón de Verulamio, brillaron tanto por sus grandes descubrimientos científicos como por sus sentimientos religiosos. En cambio los materialistas cuyos únicos medios de demostración deben ser el análisis y el experimento, no han podido probar por modo directo y experimentalmente la verdad de sus doctrinas. Ciertamente han pretendido obtener una prueba irrefutable por medio de la síntesis químico-orgánica. Mr. Berthelot, iniciador de este procedimiento, ha conseguido combinar los elementos químico-inorgánicos y producir artificialmente alcoholes, grasas, úrea, taurina, azúcar y otras sustancias orgánicas, pero no organizadas, que se encuentran en los cuerpos vivos. Con tales descubrimientos creyeron los materialistas seguro su triunfo é inmediatamente posible la creación de la albúmina, de la fibrina y de la *célula* organizada. Pero su esperanza no se ha realizado, ni se realizará nunca, porque la célula, primordial origen de todo organismo, dotada de los movimientos de asimilación y desasimilación y de la

---

(4) *Fuerza y Materia* 1,234.
(5) Véase su obra titulada *La Fé ciega y la Ciencia*.

facultad de la reproducción posee el principio que no puede comunicarle el laboratorio: *la vida*.

En vano han afirmado los materialistas que bajo el influjo de las fuerzas cósmicas, más poderosas que las de la retorta, la creación celular es posible y que se realiza contínuamente por medio de la *generación expontánea*. Mr. Pouchet, defensor de este sistema, que trató de comprobar experimentalmente en el seno de la Academia de París, fué derrotado por Mr. Pasteur, quien demostró que los seres organizados, que aparecen en los líquidos, proceden constantemente de los gérmenes que existen en el aire, y cuando éste se hace pasar á través de filtros de algodón que se oponen al paso de los cuerpos microscópicos, jamás se observan seres vivos en los líquidos experimentales. Hoy es ya un hecho probado que todo ser vivo procede de un germen animado, *(omnia celula ex celula)*. El huevo no fecundado jamás evoluciona sino en el sentido retrógrado de la descomposición y putrefacción. El huevo fecundado produce en cambio la vida. No hay entre uno y otro diferencias físicas ni químicas, pero sí una y esencial: la *vida*.

El Materialismo tiene su origen en la corrupción de costumbres: en Romà la secta de Epicuro concluyó por borrar de la filosofía la idea de Dios y del espíritu: en el siglo pasado reapareció esta doctrina con la degradación de cierta parte de la sociedad francesa y de la inglesa, de donde proceden los Cabanis, Helvecio y Broussais. El primero de estos filóscfos dice que *el alma es un efecto del cerebro, el cual produce orgánicamente la secreción del pensamiento*.

El P. Zeferino González (1) señala como causas más eficaces del materialismo contemporáneo la adopción del principio

(1) *Historia de la Filosofía*. Tomo III, pág. 396.

de secularización religiosa y la estrecha alianza entre esa doctrina y el radicalismo político.

Entre los materialistas podemos contar también á los filósofos de la escuela *positivista*, que dió una nueva dirección á las doctrinas de los primeros. El *materialismo positivista* se supone fundado por Augusto Compte. Dice este filósofo (1) que la humanidad se desarrolló con sujeción á tres fases principales que constituyen los tres estados del espíritu humano, es á saber: el estado teológico, el *metafísico* y el *positivo*. En este postrer momento de la ciencia todo lo que existe es conocido por la experiencia y la observación.

Los hechos y las condiciones de estos hechos, hé ahí lo que importa conocer á los positivistas. Desde el momento en que el hecho se realiza y cae directamente bajo el examen del observador, desde el momento en que se han inquirido las condiciones y la causa inmediata del fenómeno, la ley queda establecida, y no es necesario, sino por el contrario peligroso y ocasionado á errores, perseguir las causas mediatas ó remotas, que, según ellos, no pueden ser conocidas, ni servir más que para perderse en el dédalo de las hipótesis y de las teorías, escollo de que debe huir constantemente la ciencia positiva.

Las condiciones y circunstancias en que los hechos se verifican y la naturaleza y modo de acción de su causa próxima, inmediata, los determinan por modo tan fatal que fuera inútil buscar mas elevados orígenes para su comprensión, definición y explicación suficiente. En esto se funda el *determinismo* positivista de que más adelante trataremos.

Según esta escuela la experiencia no nos demuestra que exista el alma humana. Compte no solamente niega la idea del espíritu, si que también la del *Derecho*, que llama *noción ó idea inmoral*, añadiendo que la de *causa ó primer princi-*

(1) *Sistema de la filosofía positiva.*

pio es absurda é irracional. Igual doctrina profesaron Stuart Mill (1) que consideraba los actos de conciencia como *modificaciones inconscientes de los nervios*, y Herbert Spencer el creador de la escuela llamada *evolucionista*, quien afirma que todos los fenómenos físicos y morales son producto de la evolución *inorgánica*, *orgánica* y *supraorgánica* de todo lo que existe.

Estos diversos sistemas materialistas profesan por lo tanto el dogma, que resume en las siguientes palabras el eminente Cardenal P. Zeferino González: *Todo cuanto existe es materia ó movimiento de la materia.*

El materialismo es absurdo y apenas digno de los honores de la refutación, máxime cuando sabemos por boca de uno de sus más ardientes partidarios, Hamann, llamado el *mago del Norte*, que el *materialismo es una filosofía que enseña á andar al hombre en cuatro piés.*» Doctrina tan grosera y bestial se refuta con solo enunciarla.

Empero, demostraremos con la mayor brevedad posible la falsedad de este sistema.

1.° La *Ontología* nos enseña que el ser contingente no tiene en sí mismo la razón de su existencia; luego debe reconocerse un ser necesario causa de todos los seres contingentes. Esta verdad adquiere más vigor combinándola con el principio de contradicción, como lo hizo Leibnitz, ó el de *causalidad* como lo expresaron Descartes y Fenelón. El primero decía: el ser necesario existe, si es posible; el ser perfectísimo es posible *porque yo lo concibo*, y lo *imposible*, como absurdo, no lo concibo. Luego existe, porque si no sería *posible é imposible*, lo cual es contradictorio. Los segundos decían: la idea de lo perfecto no pudo venirnos de lo exterior, que lleva el estigma de la imperfección, luego ó esta idea es fenómeno

---

(1) *Análisis de los fenómenos del espíritu humano.*

sin causa, ó la tiene en el mismo ser infinito y perfecto que la produjo. De los cuales razonamientos deducimos que hay un Dios viviente y personal, anterior y superior á la materia.

2.ª La materia corpórea es *condición* para el desarrollo del espíritu, pero no es *causa* del mismo. Si este fuera un mero movimiento de la materia, preciso sería que los Büchner, Molleschott y Cabanis nos probasen qué clase de movimiento es ese, y cómo y en qué circunstancias se realiza. Ellos que afirman esa verdad deben probarla. La vida intelectiva depende de la sensitiva, ésta impone á su vez la vegetativa, pero se revela el sentido común de esos filósofos contra la buena lógica al afirmar que sean las fuerzas químicas ó naturales principio generador del espíritu humano.

3.ª La observación interna nos demuestra que existe en nosotros una sustancia simple, espiritual y por tanto imperecedera, dotada de facultades ó potencias, realmente distintas de su esencia (1), y que los órganos del cuerpo no son más que simples medios para la manifestación externa de las operaciones anímicas.

4.ª La observación y la experiencia comprueban que existe en el hombre una facultad en virtud de la cual puede conocer las cosas sensibles y las espirituales, abstractas ó concretas, por medio de ideas generales. En el hombre hay además una potencia nativa que le impulsa á buscar un bien fuera de sí. En una palabra, la filosofía ha demostrado que el hombre, además de poseer un organismo físico, como los brutos, tiene sobre ellos dos facultades superiores, la *inteligencia* y la *voluntad*.

Para la existencia del Derecho se requieren las condi-

---

(1) Acerca de este punto todavía discuten *tomistas* y *escotistas*, pero en mi concepto la cuestión no es transcendente ni tiene tampoco gran importancia.

ciones siguientes: un supremo legislador que dicte é imponga las leyes del orden cósmico, del que forma parte el orden moral; un conjunto de relaciones esenciales á la sociedad humana, que constituyen las normas de lo justo, y un poder moral, libre é inteligente, que corresponde al hombre en virtud de su propia naturaleza.

Ahora bien, según hemos visto antes, la escuela materialista niega la existencia de Dios, y como consecuencia de esta negación absoluta, la existencia del orden moral y del espíritu humano. Pero como todas estas ideas constituyen los elementos esenciales del derecho, el negarlos, como lo hace el *Materialismo*, equivale á negar directa é inmediatamente la existencia de los derechos y deberes naturales.

EL PANTEISMO. Es el sistema que sostiene y defiende esta tésis: *No hay más que una sustancia; Dios es todo lo que existe*, y *todo cuanto existe es Dios.*

El panteismo revistió diferentes formas: los libros *Vedas* de la India, los estóicos, los neo-platónicos decian que todas las cosas finitas procedian de una sola sustancia por *emanación.*

Entre los modernos, Spinoza, Cousin y sus discípulos, y hasta Krausse, Sanz del Rio y Thibergien que fingieron apartarse de la doctrina panteista pura, con un nuevo sistema filosófico que llamaron *armonismo*, *sintetismo*, etc., afirman que no hay más que un ser absoluto, del que los seres finitos ó particulares son modos ó *educciones*. Este es el panteismo llamado *realista*.

Otros como Fichte, Schelling, Hegel, Schopenahuer y Hartman aseguran que solo existe una sustancia infinita, y que todas las demás cosas son apariencias, ilusiones, fenómenos y aspectos varios de aquella sustancia.

A nuestro objeto basta que estudiemos la escuela panteista considerada en general, y para ello nos fijaremos en

Spinoza, padre de las modernas teorías panteistas, las cuales expuso en una de sus obras (1) que ligeramente vamos á estudiar. Spinoza dividió su *Ethica* en cinco partes. En la 1.ª intitulada *De Deo* fijó la idea que debemos formarnos de Dios; en la 2.ª *De Natura et origine mentis*, deduce de la idea de Dios la que debemos tener del hombre; en la 3.ª *De Natura et origine affectuum* expone el mecanismo de las pasiones humanas; en la 4.ª *De servitute humana*, prueba que el hombre obra en virtud de leyes fatales; y en la 5.ª *De potentiae intellectus seu de libertate humana*, expone la teoría de la libertad del hombre (2) á la manera que pudiera hacerlo un fatalista declarado.

Procede Spinoza en su *Ethica* como los geómetras, por definiciones y axiomas; enuncia después las proposiciones que trata de demostrar y tras las demostraciones los escolios y corolarios que cree oportunos.

Su teoría se puede reducir á los siguientes términos: «no podemos concebir más que tres clases de seres: unos que no pueden vivir sino en otro ser, y les llamamos *atributos*, *propiedades;* otros que viven por sí, pero que no tienen la plenitud de la existencia, que empezaron á existir y pronto dejarán de ser: tal es el hombre; y otros por último que encierran en sí mismos la razón de la existencia. Y refiriéndose á estos dice Spinoza: «Los seres se distinguen por sus atributos, los cuales expresan su esencia; dos seres que tuviesen la misma esencia tendrían iguales atributos y no se distinguirían el uno del otro: serían *dos* y no *uno*. No pue-

---

(1) *Ethica, ordine geométrico demonstrata et in quinque partes distincta.* Veáse Jouffroy. *Cours de Droit naturel.* Tomo 1.º 1834.

(2) Por lo que respecta al *Derecho Natural* se publicó después de la muerte de Spinosa, una obra que no había terminado aún su autor. Se titula: *Tractatus politicus in quo demonstratur quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant debet institui ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de haber dos seres cuya esencia sea la existencia. El ser á quien convienen la esencia y la existencia es uno, y como el nombre de *sustancia* no conviene más que al ser existente por sí mismo, no hay ni puede haber más que una sola sustancia y ésta es *Dios*» (1). Añade el citado filósofo que dos son los atributos de la sustancia infinita: *el pensamiento* y *la extensión*. Sienta además que solo Dios es libre, porque todo cuanto hace es solicitado en él por las leyes de su esencia y naturaleza. El hombre obra determinado por una causa exterior, y esta lo es á su vez por otra y así sucesivamente hasta elevarnos á Dios. La acción de Dios viene á ser, por lo tanto, necesaria y libre á la vez.

Spinoza rechaza la acusación que se le hizo de haber sostenido que las cosas finitas sean Dios: «las cosas, dice, son los *modos* necesarios de sus atributos; modos de la *extensión* las cosas materiales y modos del *pensamiento* las ideas: lo que nosotros llamamos *cuerpos* y *espíritus* son las modalidades de los dos atributos de la sustancia única, es á saber: el *pensamiento* y la *extensión*.»

El *materialismo* y el *panteismo* son dos sistemas idénticos en el fondo, y que se distinguen por los procedimientos. Dice el ilustre Hettinger: «La oposición del materialismo y del panteismo estriba en que el primero hace derivar este mundo de una multitud de principios generadores ó átomos; al paso que el panteismo empieza por fijar un principio superior, que no se diferencia del mundo y forma una cosa con él.»

En efecto, ambos convienen en que solo existe la naturaleza, el mundo, y que fuera de esto no puede concebirse otra cosa. De ahí el nombre de *naturalismo* con que se apellidaron esas dos tendencias.

El sistema panteista es falso por las siguientes razones:

---

(3) Jouffroy. Obra citada, tomo 1.º, pág. 168.

1.ª *No hay en él criterio de verdad:* la experiencia nos dice que existen diversas sustancias: que el oro y el calcio se distinguen realmente: los sentidos nos acreditan que todo es múltiple y vario; la conciencia se rebela á que identifiquemos nuestra personalidad con las de nuestros semejantes; la razón distingue la relación de los términos y le es imposible fundir dos cuerpos geométricos en uno solo, por ejemplo, la esfera y la pirámide. 2.ª El *panteismo niega la libertad humana:* confirman esta aseveración las explicaciones de Spinoza que hemos extractado y las de otros filósofos alemanes. Si los seres son un desarrollo necesario de una sustancia única, su movimiento jamás podrá ser libre. 3.ª El panteismo es inmoral: el hombre es Dios; nada tiene sobre sí; la ley no existe: es un vano fantasma; persuadidos nosotros de tal doctrina podríamos hacer cuanto se nos antojase, seguros de que todos somos dioses, ó partes del ser único que llamamos Dios. 4.ª El panteismo es contradictorio: si Dios es todo lo que existe, sería bueno y malo, justo é injusto, feo y hermoso, autor á la vez de los más grandes crímenes y de las acciones más nobles.

El panteismo, como el materialismo, nos conduce á la negación directa del derecho natural: no puede haber ley sin legislador, ni súbditos, ni sanción; ni derecho sin inteligencia y libertad. Es así que el panteismo niega explícitamente todos estos elementos esenciales del derecho. Luego, según semejante doctrina, el derecho es una palabra vacía de sentido que no tiene realidad objetiva.

EL FATALISMO. Las principales proposiciones de este sistema son las siguientes: Toda resolución de la voluntad tiene un motivo, pero si este es único, *necesariamente* le impulsa á obrar, y si son varios, le impulsará el más fuerte (1).

---

(1) Jouffroy. Obra citada. Tomo 1.º, pág. 107 y sig.

Otros fatalistas sostienen que si bien el libre albedrío del hombre está exento de coacción externa, se mueve, sin embargo, en virtud de razones intrínsecas á las que de ningún modo puede resistir (1) La doctrina de estos últimos recibió el nombre de *determinismo* y fué sostenida con gran empeño por Damirón y otros filósofos.

Determinista exaltado lo fué en nuestros días el célebre socialista Roberto Owen (2), cuya doctrina puede resumirse en las siguientes palabras: el hombre no es responsable de sus actos; su actividad está *determinada* siempre por influencias exteriores: deben, por tanto, combatirse la propiedad individual y el principio de la responsabilidad moral erigido en dogma político.

Entre los enciclopedistas del siglo pasado hubo algunos que, como La Metrie, en medio de sus errores materialistas y sensualistas negaron la libertad humana hasta el punto de afirmar que «*el hombre es una máquina que un fanatismo absoluto gobierna imperiosamente*, y que no hay, en efecto, diferencia alguna entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

M. Jouffroy combate enérgicamente al *fatalismo* en esta forma: «No niego que el hombre obra siempre agitado por un motivo; pero no es menos cierto que este motivo no le obliga á ejecutar una acción: la conciencia nos dice que podemos resolvervos ó no á ejecutarla; y que por esto estamos con ella en relación de indiferencia y superioridad.

Del mismo modo, si varios motivos nos impulsan á obrar, podremos ó rechazarlos todos ó admitir alguno de ellos; el más fuerte no nos obligará necesariamente á poner el acto, porque entonces se incurriría en este círculo vicioso: ¿cuál es

---

(1) *Discurso inaugural* leido en la Universidad de Santiago por D. Miguel F. Eleizegui en el curso de 1877 á 1878, pág. 20.

(2) Veáse su *Manifiesto* publicado por Luis Reybaud *Etudes sur les reformateurs ó socialistes modernes»* tomo 1.º, 435 y sig.

el motivo mas poderoso? El que mueve á la voluntad. ¿Y por qué ésta se ha movido? Porque el motivo es mas poderoso.»

Nos parece muy débil la refutación que el ecléctico francés hace del *fatalismo*. La falsedad se puede demostrar mejor con los siguientes fáciles y breves razonamientos.

1.° El sentido íntimo acredita que existe en nosotros la libertad de albedrío: en muchos casos podemos ejecutar un acto ó no ejecutarlo; andar ó permanecer quietos; llevar á cabo una acción buena ó abstenernos de practicarla. Como dice Balmes, «los mártires en medio de sus atroces padecimientos permanecian inmóviles en la fé, desafiando desde el santuario de su conciencia la más refinada crueldad de sus verdugos» (1). «El fatalismo, añade, ó sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas, que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificación no tienen ninguna parte.»

2.° El consentimiento del género humano es una prueba de la existencia del libre albedrío; de otro modo las ideas de virtud y vicio, de premio y castigo, mérito y demérito serían puras ficciones de la fantasía.

3.° El hecho histórico de que en algunos pueblos se tenían ideas erróneas respecto á ciertos actos ilícitos, considerados como buenos, no destruye, antes confirma, la distinción entre el bien y el mal, y por consiguiente la existencia de la libertad humana. Lo único que había en esto era una apreciación subjetiva falsa, pero se afirmaba con ella que realmente existía la libertad de albedrío.

Demostrada la falsedad de este sistema, fácil es ahora con-

---

(1) *Filosofía Elemental.* Psicología, cap. IV, pág. 294.

vencernos de que, como los anteriores, tiende á negar directa y especialmente el derecho natural.

El derecho no es ciertamente la *libertad*, como sostenían Zeiller, Schmaltz, Gros, Rotteck y otros escritores racionalistas; la personalidad humana no es más que el sujeto del derecho, y éste es solo una facultad que corresponde al sujeto. Sin embargo, la libertad humana es *condición* necesaria para la realización del derecho, porque siendo éste un poder *moral* ha de residir siempre en un ser inteligente y libre. Es así que la escuela *fatalista* niega la libertad humana, condición ineludible para la existencia del Derecho. Luego tal escuela viene á negar implícitamente la realidad objetiva de esta idea.

EL EXCEPTICISMO. Tiene sus gérmenes esta escuela en la secta de los *sofistas*, fundada en Grecia por Protágoras de Abdera, quien limitaba el conocimiento de las cosas á una percepción relativa solo al hombre al que declara incapaz de distinguir la exactitud ó falsedad de aquellas.

Esta singular doctrina fué extremada por Gorgias el Leontino, de la misma escuela de los *sofistas*. Para Gorgias todo es falso igualmente. Partiendo de una escrupulosa análisis de la naturaleza del hombre, sentó que nada existía realmente ó aun cuando existiera, nosotros carecemos de medios para conocerlo.

El representante mas genuino de este sistema en la antigüedad es el filósofo platónico Pirrón, que dió su nombre á la escuela, cuyo dogma consistía en la duda universal y absoluta como principio de conocimiento.

Pirrón, exagerando las doctrinas de Arcesilao, llegó por el camino de una duda inverosímil á caer en el extremo de la indiferencia intelectual y moral, que aplicó después á los hechos concretos de la vida.

Su glacial indiferencia llegó hasta el punto de que yen-

do un dia de paseo con su maestro Anaxarco, sucedió que este último cayó en un hoyo, y á pesar del peligro en que se hallaba, Pirrón continuó tranquilamente su paseo. El Maestro elogió mucho la impertubabilidad de su discípulo.

La teoría acerca de la moralidad de las acciones humanas puede resumirse en estos términos: no existe el bien ni el mal; los actos del hombre son indiferentes: no hay otro criterio que el de la ley positiva para juzgar aquellos.

El excepticismo fué reproducido en la época moderna y engalanado con nuevos atavíos por el filósofo escocés David Hume en su obra *Ensayos de moral, de política y literatura*, que se refiere á la concepción y desarrollo de su sistema filosófico.

Según Hume nos es imposible conocer la causa de los fenómenos sensibles: solo la experiencia muestra la relación y modo de obrar de los cuerpos entre sí, mas no nos descubre las causas ó fuerzas de su actividad. Con semejante teoría, Hume presagia el excepticismo crítico de Kant y el positivismo contemporáneo.

Además su teoría nos conduce á establecer una duda universal acerca de la existencia de las cosas, cuyas causas niega, puesto que en los fenómenos reales la experiencia no atestigua la dependencia natural entre ellos sino puramente la sucesión (1).

Otro de los representantes del excepticismo moderno es Jorje Berkeley, Obispo irlandés, cuyas doctrinas filosóficas acusan una reacción contra el sensualismo de Locke. Berkeley niega la realidad de un mundo corpóreo: los objetos materiales no son más que sombras, espíritus, meras apariencias. Lo que el vulgo llama *mundo, cosas reales*, no son más que ideas impresas por el Ser Supremo en el espíritu del hombre.

---

(1) Balmes. *Filosofía Fundamental*, libro X.

Berkeley tuvo un apasionado ferviente, un discípulo y continuador en Kant. Este como aquel, en su afan de destruir las ideas materialistas, ha proclamado un idealismo absoluto, no menos falso y perjudicial que el sensualismo lockiano.

David Hume, Berkeley y Kant (1) son los tres adalides de la escuela excéptica, que tanta influencia ha venido ejerciendo hasta nuestros días en el cultivo de las ciencias y de la literatura.

La falsedad de esta escuela puede demostrarse por las siguientes razones:

1.ª El excepticismo implica contradición y es absurdo por sí mismo. El que niega toda evidencia afirma una proposición, de cuya realidad no puede dudar sin aniquilar su propia individualidad. La persona que diga: «*yo dudo de que existo*» en el momento que enuncia su pensamiento afirma por lo menos dos cosas: la existencia de su personalidad y la de un juicio que ha formulado su razón. Luego si existe algo, la duda absoluta no puede concebirse y el excepticismo es contradictorio en sus conclusiones.

2.ª La observación psicológica nos muestra que todas las cosas que vemos y tocamos son realidades, objetos sensibles, que subsisten independientemente de nosotros: no es posible convencer á un rústico, por ejemplo, de que el ganado y los aperos de que se sirve para el cultivo de sus campos, son fantasmas vanos que su imaginación se forja. Berkeley podía creer que los árboles que estaban delante de su vista eran *espíritus*; los que conservamos expeditos los sentidos y sano el entendimiento seguimos creyendo que son vegetales, seres que existen realmente y que no dependen de nosotros en su vida actual.

3.ª Hume, Berkeley y el mismo Kant no acertarían á ex-

---

(1) Veáse su *Crítica de la Razón pura*

plicarnos como se afirma la existencia de lo *ilusorio* ó *imaginativo* sin la idea opuesta de lo *real* ó de lo *verdadero*. Ambas son ideas relativas: nosotros sólo comprendemos la fición de los sueños cuando despertamos y torna nuestro ser á la realidad de la vida. Luego ó debe negarse en buena lógica la existencia de lo fingido y lo real, ó admitida una idea es necesario conceder la otra, supuesto que hay entre ambas una dependencia mutua.

4.ª El excepticismo es opuesto á la idea de sociedad: esta es imposible si no tenemos seguridad de que no son una quimera los contratos, la buena fé, la justicia, el orden público etc. Esa duda universal de los excépticos echa por tierra la distinción entre la virtud y el crimen, lo justo y lo injusto. Es así que la sociedad no puede subsistir sin esas nociones, basadas en el orden natural, luego el excepticismo es incompatible con la sociedad humana.

La duda de los filósofos citados y sus partidarios se extiende á las ideas de Dios, orden natural, ley. justicia, etc... así como también á la libertad y demás facultades anímicas del hombre. Siendo estas ideas ó nociones morales los elementos constitutivos del Derecho, considerado en sentido objetivo y subjetivo, claro está que se concluye á negarlo directamente, en los mismos términos que lo hicieron los materialistas y fatalistas, según dejamos anteriormente demostrado.

Acerca de esta doctrina dice un docto profesor (1) de innegable competencia en estas materias: «Si no tenemos certeza de ninguna especie de verdades; si no estamos seguros de la realidad de nuestros conocimientos; si no sabemos si las ideas que percibe nuestro espíritu son representaciones y efectos de objetos existentes ó tan sólo ilu-

---

(1) Eleizegui. *Discurso inaugural citado*. pag. 22.

siones de nuestra fantasía; si en una palabra dudamos de la realidad objetiva y aún quizás de la subjetiva de nuestra conciencia ó sentido íntimo y de sus propias afecciones, de las ideas que nos trasmiten los sentidos externos y de los elevados principios que iluminan el mundo de la razón ¿cómo podemos estar ciertos de la existencia del bien y del mal, de la justicia, del fin último, del deber, de Dios y de los demás conceptos metafísicos que envuelve en sí la noción del Derecho Natural? *El excepticismo* que es la muerte de toda ciencia, tiene que serlo también de la Filosofía del Derecho.»

Tales son las cuatro escuelas que niegan, en tésis general, la existencia del principio fundamental del Derecho, porque anulada la realidad de esta noción abstracta, implícitamente viene á destruirse su causa suprema ó sea el primer principio en que se funda.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CAPÍTULO III

Epoca fragmentaria.—Sistemas de la antigüedad.—Platón.—Aristóteles.—Examen de sus doctrinas.—Escuela de Epicuro.—Refutación de sus errores.—Reacción contra el sensualismo: la Filosofía *estóica*.—Opiniones de los jurisconsultos romanos.

EPOCA FRAGMENTARIA.—En la infancia de las sociedades, los estudios morales y políticos fueron completamente desconocidos: los hombres se preocupaban en primer término de darse cuenta de los sublimes fenómenos de la Naturaleza. El orden natural así lo reclamaba: la belleza y armonía del mundo es objeto de nuestra preferente atención; lo que hiere nuestros sentidos, lo que excita nuestras facultades afectivas nos atrae y cautiva, obligándonos á indagar las causas productoras, y la esencia, elementos, propiedades y accidentes de la multitud de seres que nos rodean.

Por eso en Grecia, cuna de las ciencias y de las artes, los estudios físicos ó cosmológicos, preceden á los trabajos políticos y morales de Platón y Aristóteles. La escuela jónica, fundada por Thales de Mileto y cuyas doctrinas propagaron sus discípulos Anaximandro y Anaxágoras, solo nos ofrece teorías incompletas y fórmulas rudimentarias de investigaciones cosmológicas.

Pero cuando el hombre, después de explicar á su manera el origen de cuanto en su derredor veía, se reconcentró en sí mismo y se elevó desde el terreno de los hechos á la pura re-

gión de las ideas, comprendió que además del mundo, real, había en la interioridad de su ser, otro mundo mas grande que debía regirse por leyes distintas de las de la materia

Y entonces las ciencias físicas cedieron ante la importancia de las morales y políticas, y los filósofos más célebres de la antigüedad pagana formularon las primeras nociones de la ley, la justicia y el derecho, desde el punto de vista racional y abstracto.

No podía ser de otro modo, si se atiende á que no es posible concebir á los hombres en el estado social sin un sistema de relaciones esenciales que constituyen, en la esfera de sus acciones libres, lo que se llama *el orden moral*. El más grande y sabio de los filósofos de Alemania, Guillermo Leibnitz (1) dice que encerrar al derecho en los límites de la vida presente, negando la ley moral y el destino futuro, es predicar la destrucción del orden moral, y sustituir la felicidad eterna por los goces materiales de la vida animal.

Así lo habían entendido también los genios inmortales de la Filosofía helénica, al consagrar su poderosa iniciativa intelectual á los estudios de la Metafísica, la Lógica, la Moral y las Matemáticas (2).

No llegaron, sin embargo, á formar un sistema completo de filosofía jurídica, bien porque se dedicaron con preferencia al cultivo de las ciencias antes citadas, bien porque sólo

---

(1) *Advertencias varias acerca de los principios de Puffendorf.*=Edición Dutens.=Tomo IV, pág. 270 y sig. de sus Opp

(2) Claro está que solo nos referimos á las obras exclusivamente filosóficas, por lo demás el pueblo Hebreo, antes que ningún otro, tuvo un sistema completo de filosofía moral y jurídica. La ley Mosaica, ó sea el *Decálogo*, es una colección de disposiciones que constituyen el derecho divino escrito y en donde se hallan consignados los sublimes principios del derecho natural.

En este sentido, pues, debe entenderse la preeminencia que damos al pueblo de Dios, sobrado rico por otro lado en obras de ciencia y arte, donde se hallan atesoradas las verdaderas doctrinas religiosas, políticas, morales, literarias y económicas, que forman la base de la escuela filosófico católica, que será objeto del capítulo siguiente.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

se ocuparon incidentalmente en exponer la ley, el derecho, la justicia y la equidad, al juzgar las disposiciones civiles ó con motivo de los derechos políticos y demás atribuciones del Estado.

No conservamos en la actualidad más que fragmentos mutilados de sus obras filosóficas, que apénas dejan entrever el pensamiento y las opiniones de sus autores, de modo que á veces penetramos en su espíritu valiéndonos de conjeturas más ó menos verosímiles y fundadas (1).

Esto no impide, sin embargo, que dirijamos nuestras miradas á esas primitivas edades de la ciencia, una vez que en ellas encontraremos el germen de muchas escuelas modernas, y definidos, ó por lo menos indicados, algunos problemas trascendentales de la filosofía del Derecho, que no pudieron alcanzar su completo desarrollo, hasta que la humanidad llegó á un estado más avanzado de civilización y cultura.

La idea del Derecho se confundió en la filosofía oriental con la idea de Dios. La forma panteista, bajo la cual se fundían en una identidad absoluta Dios y el mundo, el hombre, la sociedad y el Estado, dominaba y se extendía igualmente á todas las partes de la filosofía (2). El Derecho fué por esta razón concebido en el Oriente como una manifestación de la Divinidad, concepto que se deduce del famoso Código de Manú, inspirado ó escrito bajo la dirección de la casta sacerdotal, que asumía en sí todos los estudios políticos y religiosos de la época.

Incompleta, aunque no desconocida en lo antiguo, la ciencia filosófico-jurídica, deja percibir al observador estudioso y

---

(1) Belime.--*Philosophie du Droit.* Tomo I, Chap. II.--*Systemes de l' antiquité.*

(2) Mr. Laurent.--*Estudes sur l' histoire de l' humanité,* tomo I.--(No cito esta obra para recomendarla á los jóvenes sinó para advertirles que su lectura es peligrosa, por ser impía manifiestameute).--Ahrens.--«Enciclopedia del Derecho.»

atento claros vislumbres de un sistema racional, que solo podía lograr su perfecto desenvolvimiento en tiempos posteriores, más avanzados en el camino científico. Esta consideración fué suficiente, para que hubiésemos comprendido en la Historia de la Filosofía del Derecho, por lo que se refiere á la investigación del principio fundamental del mismo, una época primitiva, que calificamos de *fragmentaria*, adoptando la terminología empleada por el ilustre filósofo Sr. Pou y Ordinas.

LA FILOSOFÍA PITAGÓRICA. Pitágoras de Samos, célebre filósofo griego, dió nombre á esta escuela. Después de recorrer en su juventud las ciudades de Egipto y Persia, iniciándose en el secreto de sus conocimientos teogónicos (1) se estableció en Crotona, donde se dedicó á la enseñanza pública. Pitágoras expuso las teorías de la *justicia* como consecuencia del principio fundamental de su sistema filosófico: la ley del universo es la armonía numérica, pero como el número es un concepto abstracto, se valía de la cantidad para manifestarla ó enunciarla en forma de proporción aritmética. Así, decía, *uno* es igual á *uno*, y en esta proporción de igualdad consiste la *justicia*. La manía exclusivamente matemática de Pitágoras, que le inducía á explicar todas las cosas por medio de cálculos algebraicos, le hizo incurrir á menudo en el ridículo y le acarreó las censuras de sus adversarios (2).

De esta igualdad formal que Pitágoras estableció como

---

(1) *Mr. Champollión*, notable egiptólogo, trata de probar que la filosofía griega recibió sus primeras luces de la ciencia de los antiguos egipcios: hé aquí sus palabras: «La interpretación de los monumentos del Egipto pondrá en claro el origen egipciaco de las ciencias y de las principales doctrinas filosóficas de Grecia. La escuela platónica no es más que el *egipcianismo* salido de los santuarios de Sais, y la vieja secta pitagórica propagó las teorías psicológicas desarrolladas en las pinturas y leyendas sagradas que decoraban los sepulcros de los Reyes de Tebas en el valle desierto de Bibanel-Molonk (*Discurso de apertura del curso de Arqueología, en el Colegio de Francia*).

(2) Lactancio apoderándose de algunos descuidos de este filósofo le llama *viejo dado á informalidades y chocheces.*

principio del derecho resultaba, entre otros absurdos, la pena del Talión, en vista de que cada individuo debía obtener un resultado que estuviese siempre en ecuación perfecta con su modo de obrar.

Su discípulo Empedócles se mostró idealista exagerado: de aquí resultaba el carácter religioso de sus escritos: Empédocles reducía al *amor* el principio de las leyes cósmicas. Su sistema filosófico es un dualismo especulativo: Dios se manifiesta, según él, en dos formas distintas, como *amor* en el mundo espiritual, y como una *esfera* en el mundo sensible. La idea del Derecho es para Empédocles una trasformación del ser único que llamamos Dios; no es su *voluntad imperativa* en cuanto manda ú ordena alguna cosa, sinó que es su esencia misma.

La doctrina de Pitágoras queda reducida á un idealismo abstracto, ó mejor dicho, á un racionalismo matemático que se refuta con los mismos argumentos que los aducidos contra el panteismo, atendido á que en la doctrina pitagórica el mundo y Dios son una sustancia única. El dualismo de Empédocles envuelve asimismo una concepción panteística, en cuanto se identifica á Dios con el derecho, y á éste con el espíritu.

LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA. Después de Pitágoras se enseñorearon de los estudios filosóficos el *atomismo* de Leucipo y Demócrito, que representan el grupo materialista de la escuela eleática, y los primeros sofistas que acusan una profunda reacción contra toda la filosofía griega del primer período.

La confusión y el desorden reinaban en el seno de la filosofía, cuando se presentó ante ella el genio colosal de Sócrates, cuya luminosa inteligencia disipó las densas tinieblas del error, que había echado hondas raices en todos los corazones de la juventud helénica.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El gran filósofo, que persuadido de la debilidad de la razón humana, exclamaba: *solo sé que no sé nada*, es el primero que arrostra las iras de sus jueces idólatras, confesando la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y la firme creencia en una vida futura.

Sócrates que enfrenó con sus máximas y consejos, tan llenos de sabiduría, los desmanes escandalosos de aquellos que, groseramente se burlaban de Dios y del culto religioso, dió un fundamento á la moral, desconocido hasta entonces, fundamento que consistía en el respeto á la ley y en la práctica de las buenas acciones, que proporcionaban al hombre una felicidad sin límites después de su vida terrenal.

El derecho, según este filósofo, queda reducido á la práctica de la virtud: los hombres nacieron para vivir en sociedad, sostener todo linaje de relaciones morales y practicar el bien y la justicia. Sócrates, adoptando la forma dialogada se proponía enseñar á sus discípulos todas estas verdades; la rigidez de sus costumbres estaba en perfecta armonía con sus ideas. Un distinguido publicista (1) dice á este propósito que el alma de Sócrates es una de las más pefectas que ha conocido. Otro escritor (2) añade que por la pureza de sus doctrinas es como un Profeta precursor de Jesucristo, á la manera del Bautista.

Estos elogios, bastante hiperbólicos por cierto, sirven para demostrar la fama del más célebre entre los antiguos filósofos de Grecia, cuyas doctrinas desarrolló con mayor amplitud en sus *Diálogos socráticos*, su discípulo y continuador *Platón*, llamado también el *divino*, á causa de la grandeza que se descubre en sus inmortales tratados de moral y de política, y á quién nombra Cicerón con

---

(3) Montaigne.—Tomo II de sus *Ensayos*, pág. 11.

(4) Neadder.—*Historia de la Religión Cristiana (Geschichte der christlichen Religion)* tomo I, pág. 30. (No se tradujo al castellano).

estas palabras *Deus ille noster*, añadiendo al citar un texto suyo: «*Oigamos á Platón, que es á manera de un Dios de los filósofos.*»

Entremos, por lo tanto, en el examen de sus doctrinas morales y jurídicas.

PLATÓN. Nació este filósofo en la Olimpíada 87, viendo en su adolescencia como desaparecía con Pericles la majestad democrática de Atenas, alzándose sobre ella el extraordinario poderío de Lacedemonia, y como Sócrates, su maestro, espiraba, y su patria sufría las consecuencias de la desgraciada expedición de Sicilia (1).

Tras de estas calamidades sociales el fundador de la escuela Académica todavía se encontró envuelto en el caos de los más deplorables errores, con que habían sembrado el espigado campo de la filosofía las sectas de Euclides, Menedemo y Pirrón.

Discípulo de Sócrates en moral y de Teodoro en Matemáticas (2), su doctrina es un racionalismo idealista con tendencias al panteismo. Dios es el ser supremo, creador de todas las cosas, pero el mundo no salió de la nada; hallábase contenido idealmente en la mente del Eterno de quien recibió la forma. Según esto, la materia es eterna é independiente de Dios.

Platón fundó además la teoría de las *ideas innatas*. Llámanse así las nociones de las cosas que se hallan impresas en nuestra alma, y son el tipo inmutable de cuanto existe. Las cosas se mudan, varían en sus cualidades y hasta en sus elementos esenciales, pero los tipos de ellas, *las ideas*, permanecen invariables en el espíritu.

Muchas son las obras escritas por Platón, que fué elogiado

---

(1) Lerminier.—*Philosophie du Droit*, pág. 204.

(2) Picatoste.—*El Universo en la ciencia antigua*, pág. 112. Es una obrita curiosa impresa por la Biblioteca Universal, (tomo LXX). Merece ser leida.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

por los filósofos de todas las escuelas. (1) Las que más convienen á nuestro objeto son aquellas en que se comprenden sus teorías políticas y morales, como los cuatro diálogos titulados *Gorgías*, *Las Leyes*, *La República* y *La Política*.

En el *Gorgías* Platón definió la idea de lo *justo*, definición desarrollada y explicada más por extenso en *La República*, que el gran filósofo dividió en diez libros. En este punto estriba gran parte de la eterna fama con que el nombre de *Platón*, á quién los sabios calificaron de *divino*, pasó á través de las edades, para que fuese objeto de la más grande veneración y respeto en las generaciones futuras.

En aquellos tiempos, en que las ideas de la justicia y del derecho se hallaban por completo obscurecidas en la conciencia de los hombres, la doctrina platónica era una grandiosa novedad. En las páginas que dedica á la virtud, á la justicia y al deber, no había más que pedir á un filósofo cristiano. Esto es lo que obligó á exclamar á Balmes «*Las teorías de Platón son sublimes; baste decir que hace consistir la virtud en la imitación de Dios.*»

De aquí su definición de la *justicia* que dice ser: *la armonía y la subordinación de la razón, el valor y las pasiones en el espíritu ó el alma humana.* El principio de todo derecho estaba, según Platón, en la idea de que el hombre no debía establecer contradicción entre las virtudes morales. La ley moral se reduce, pues, á la conformidad de las acciones con la razón humana, supuesta la idea del bien (2).

Por otro lado, parece que en alguna de sus obras trata de

---

(1) *San Clemente* encuentra en Platón algo de extraordinario en cuanto predica ciertas doctrinas que profetizaban las del Cristianismo: tales como la fraternidad, la inmortalidad del alma, etc. Algunos creyeron ver en las obras de Platón vislumbres del dogma de la Trinidad.

Los filósofos impíos como Pedro Leroux, el *humanitario*, decían que había que mirarle con respeto y amor. (*Enciclopedia nueva*).

(2) *República*, libro IX.

separar la virtud moral de lo *justo* de la idea del derecho. En un diálogo intitulado *Protágoras* (1) distingue el *pudor* y el *derecho*. El *primero*, dice Platón, *fué concedido por Júpiter á los hombres para que expontaneamente refrenen sus pasiones. El segundo para obligarlos al cumplimiento de sus deberes por medio de penas.*

De modo que si el Derecho es un *poder* concedido á los hombres, su primer principio estará en la voluntad de Júpiter; será una emanación directa de la omnipotencia divina, y en este sentido parece asignar Platon al derecho el mismo origen que le señalaban las escuelas místicas, de las cuales hablaremos más adelante.

La opinión más probale es la de aquellos escritores que como Belime (2) afirman que Platón refirió el derecho á la razón del hombre considerando justas las acciones que se acomodaban al dictamen de esa facultad é injustas todas aquellas que se le oponían.

Por este camino llegó Platón á establecer una doctrina absurda acerca del régimen del Estado, cuyos ciudadanos debían clasificarse en tres grupos: los *filósofos*, orden especial para la educación y los únicos que deben reinar; los *guerreros* para la defensa de la patria y los *artesanos* destinados á satisfacer las necesidades y deseos sensibles. Conforme á su tendencia panteística y tomando por modelo á Esparta, Platón quiere además la comunidad absoluta de mujeres y de bienes, pero únicamente como un privilegio para las clases superiores.

El sistema platónico se refuta en lo que hace relación á

---

(1) Véase la obra de Ekker titulada *Specimen in Protagorae apud Platonem fabulam*. Merecen consultarse igualmente los *Principios de Filosofía Platónica* de Vau Heusde. Algunos autores creyeron que Platón no exponía sus propias ideas, sino la de los sofistas á quienes refutaba, y á esta opinión no me inclino, expuesta por Veder (*Institutiones juris philosophicae apud veteres*, p ág. 110 y sig.)

(2) Obra citada.—*Systemes del' antiquité*. Tomo I, pág. 50.

su lado panteista, reproduciendo los argumentos con que rebatimos á esta última escuela en el capítulo anterior. Por lo que toca al fundamento racionalista del derecho, lugar oportuno tendremos, al examinar el racionalismo contemporáneo y en particular el sistema hegeliano que se inspiró en las doctrinas de Platón, para hacernos cargo de sus errores, que pueden incluirse en los modernos sistemas racionalistas y panteistas.

ARISTÓTELES. La filosofía del Liceo, vino á imprimir un carácter más racional y práctico á los estudios de la Metafísica. Aristóteles, natural de Estagira, fundó su sistema sobre una base opuesta á la de Platón: éste partía del concepto de las ideas innatas, consideradas como tipos de las cosas sensibles é inmateriales; Aristóteles, por el contrario, hacía derivar las ideas de los hechos y procedia de lo esperimental y práctico á lo especulativo y formal, adoptando el método de inducción y análisis (1). Por eso dice oportunamente un distinguido escritor, que Aristóteles es su Maestro Platón al revés. Este prescindía de lo exterior, que consideraba copia de las ideas impresas ó grabadas en el alma; aquel sentaba como principio que *nihil est in intelectus quod prius non fuerit in sensu*, máxima que exagerada más tarde y tomada en su sentido literal se convirtió en el dogma fundamental del sensualismo.

No se refería Aristóteles á la sensación como causa de las ideas, sinó que aplicaba su sentencia al órden y tiempo en que se verificaban las sensaciones: Aristóteles no era, pues,

---

(1) En sus *Analíticos* expone Aristóteles su teoría del silogismo, examina sus especies, y las condiciones que deben tener las mismas. El silogismo adoptado después por sus discípulos en las escuelas dió nombre á esa filosofía que se conoce con el mote de *escolástica*, cuyos principios modificados por el Cristianismo y armonizados con sus doctrinas, dieron origen á la verdadera filosofía escolástico-cristiana, que en vano trató de sustituir el empirismo de Bacón y el método cartesiano.

En el *Organum* explica Aristóteles todo su sistema filosófico.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sensualista, en cuanto admitía ideas como la ley y la justicia que son puramente *inteligibles*, y la sensación sólo es *causa ocasional* para percibirlas y formarlas. No hay pues que confundir la idea de *causa* con la de *condición*: las sensaciones no producen las ideas, pero son *condición* para que se produzcan, toda vez que el desarrollo de las facultades intelectuales supone necesariamente el desarrollo de los órganos en que manifiestan su actividad.

Por lo tanto el criterio de verdad, según Aristóteles, no está en los sentidos, sinó en el entendimiento; nada hay en el alma antes de ejercitar esta sus potencias sobre las cosas sensibles (1), pero el objeto propio del entendimiento son las ideas y no las sensaciones. Aristóteles, con su vastísimo talento, quiso reducir el conocimiento de las cosas á términos precisos y formuló sus diez *categorías*, que resumen todas las formas ó modificaciones del ente. Estas son las siguientes: sustancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, tiempo, lugar, sitio y hábito ó vestido. Kant y Rosmini pretendieron reformar en este punto al hijo inmortal de Nicomaco, pero han incurrido en deplorables errores.

Tales son los principios que sirven de base á la concepción filosófica de Aristóteles, quien de igual modo profundizó los arcanos de la Metafísica, como los de la Moral, la Política y las Matemáticas, y así fundó é hizo un organismo científico de la Lógica, con sus reglas admirables y sus maravillosas clasificaciones racionales, como llegó á causar el asombro de las escuelas con sus obras de Física y Cosmología. Así se explica que Aristóteles fuese considerado como un talento universal, un genio portentoso y el más sabio de todos los filósofos de la antigüedad pagana. Sus obras mutiladas por sus discípulos y destrozadas por la mano del tiempo, fueron la Bi-

(1) *Sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

blia de las escuelas, veneradas en todo el mundo civilizado y estudiadas hasta nuestros días en las Universidades y demás establecimientos é instituciones de enseñanza pública.

Aristóteles trató de resolver y aplicar todos los problemas morales y políticos en dos obras notabilísimas en cuyo examen vamos á entrar inmediatamente. Estas dos obras son *La Moral* y la *Política*.

La *Moral* está consagrada á discurrir sobre la rectitud y malicia de los actos humanos y el último fin. La virtud, según el Estagirita, consiste *en escoger el medio en todas las cosas;* es la armonía de las facultades del alma. En la realización de esa armonía y del ejercicio íntegro y racional de tales facultades consiste la *felicidad*, último fin del hombre.

Las virtudes se clasifican del siguiente modo: *fortaleza*, *templanza*, *dulzura*, *serenidad*, *liberalidad* y *justicia*.

El examen de esta última es lo que ahora nos interesa. La *Justicia*, según Aristóteles, es de dos maneras: *Universal* ó *legal* y *particular*. La justicia *universal* consiste: en el ejercicio de las demás virtudes para con nuestros semejantes, y aún también en la proporción de los servicios con que cada asociado debe contribuir para la consecución del bien común. La justicia particular supone una relación de igualdad, y consiste en la intención recta y verdadera de dar á cada uno lo que le pertenece.

Además de esto, consideraba el gran filósofo que la *Justicia* podía concebirse de tres maneras: como una virtud *natural*, como justicia *positiva* ó bien como una relación ó término medio entre ambas, á que llamó *epikea* ó *equidad*. La justicia *natural* se funda en la naturaleza racional del hombre y es igual en todos los casos de la vida; la justicia *positiva* depende de las leyes civiles; y por último, la *epikea* ó *equidad* templa el rigor casuístico de la justicia positiva, aplicando en ciertas ocasiones los preceptos de la justicia natural.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Reconocido el principio de lo *justo*, implícitamente viene á admitir Aristóteles que, con independencia de las leyes positivas, existe una regla ó norma absoluta en que éstas han de fundarse, y que forman los *preceptos de la justicia*, ó sea, de la *ley natural*. Nada nos dice Aristóteles acerca de la inmortalidad del alma, y aun se discutió en las escuelas si había señalado claramente el objeto ó destino final del hombre, aunque admitía y confesaba la existencia de Dios (1).

Abandonada la razón á sí misma, fácil es que caiga en los mayores extravíos, y así sucede con la filosofía peripatética que no acertando á definir con precisión los elementos del orden moral, se cerró el paso para señalar al derecho un principio fundamental, como no sea el de la armonía interna de las facultades, en que colocó Aristóteles la suprema felicidad.

En su obra de *Política*, Aristóteles trató de cuestiones puramente sociales, ora exponiendo sus propias doctrinas, ora juzgando las de otros filósofos, enriqueciendo con preciosísimos datos la historia política y moral de la antigüedad clásica.

La *Política* se divide en ocho libros. En el primero se encuentra la teoría de la esclavitud y la sociabilidad. El segundo es puramente crítico; Aristóteles examina en él las teorías de Platón y otros filósofos, haciendo además útiles observaciones acerca de las Constituciones de Esparta, Creta y Cartago. El tercero está consagrado á exponer el derecho del Estado: distingue tres especies de gobierno: la *Monarquía*, la *Aristocracia* y la *República*, las cuales engendran ó pueden engendrar otras tres: la Monarquía produce el *Despotismo;* la Aristocracia, la *Oligarquía;* la República, la *Democracia*. Los libros tercero y cuarto los dedica Aristóteles á lo

(1) Véase su obra *De natura Deorum*, libro II.

que en lenguaje krausista pudiéramos llamar la *morfologia* de los diferentes Estados antiguos. El libro quinto ofrece una teoría completa de las revoluciones políticas. El sexto y el sétimo son notabilísimos: contienen las doctrinas referentes á las mejoras que deben introducirse en las instituciones sociales y las condiciones de la justicia y del bienestar público que funda en la naturaleza, las costumbres y la razón. La base de la felicidad de los Estados es la justicia, que debe inspirar á los soberanos en la formación de las leyes. Quizás en estos dos libros se halla expresado suficientemente el verdadero fundamento de los derechos del hombre, cuando las leyes que los regulan han de conformarse á las normas supremas de lo justo. El libro octavo es un precioso fragmento de filosofía política: un escritor de derecho natural (1) le llama el *Espíritu de las leyes* de los tiempos antiguos, comparándolo con el libro de Montesquieu.

ESCUELA DE EPICURO.—Las doctrinas de Aristipo y Teodoro tuvieron su resonancia en la antigua Grecia: la escuela *cirenaica*, fundada por el primero, predicaba que el deleite y las pasiones sensuales eran el único bien del hombre en esta vida.

De semejante filosofía, exagerada hasta lo ridículo por Antístenes, cuyo principio moral consistía en vivir según la naturaleza, y Diógenes, que condenaba el pudor y la vergüenza como opuestas á la fortaleza del hombre, nació la doctrina epicureista, que reducia la moral á gozar de todos bienes de este mundo y á evitar cuantos males pueden afligirnos.

Epicuro, que vivió hacia los años 273 ó 300 antes de la Era cristiana, es el fundador de esta escuela, cuyos principios fueron reproducidos por el sensualismo moderno, y es-

(1) Lerminier—*Histoire des legislateurs et des Constitutions de la Grece antique*-Tomo I al final «*Analyse de la politique d' Aristote.*»

pecialmente en e terreno de la Moral por los Hobbes, los Helvecio y los Broussais.

La teoría moral de los epicureistas puede formularse en estos términos: «El bien es todo aquello que nos produce deleite, placer físico; el mal es todo lo que causa dolor: Dios, el espíritu, la ley, el derecho, el deber, lo ilícito y lo justo, son palabras vanas que nada significan.» ¿No parece que los epicureistas están profetizando las definiciones que del bien y el mal dieron los legalistas y utilitarios de los siglos XVII y XVIII?

Epicuro consideraba que los hombres no debían más que procurar en esta vida el mayor número de comodidades, satisfacciones y placeres: Metrodoro, discípulo aprovechadísimo de Epicuro, afirmaba con gravedad excesivamente cómica, que la única felicidad estaba en el vientre. Sin duda por tal bestialidad decía de ellos el poeta Horacio: *Epicurei, de grege porcos.*

Para estos filósofos la idea del derecho, como dijimos antes, era una palabra sin sentido: negadas las nociones de bien y mal, ley, justicia, virtud y vicio, se hacía imposible la existencia del orden moral y desaparecía tras de tan espantosas negaciones la idea del fin último, que envuelve necesariamente las de derecho y obligación.

Y no se crea por esto que el epicureismo defiende las mismas doctrinas de la escuela materialista; para esta existen por lo menos las fuerzas que dominan á la naturaleza y las leyes físicas que las rigen y gobiernan; los epicureistas rompen por completo todo lazo entre Dios y el hombre, y convierten á éste en una máquina que obra sin conciencia y se mueve por misteriosos y ocultos resortes.

Los epicureistas no creen que haya ni siquiera una alma, un espíritu que anime al mundo, como decían los antiguos filósofos de la escuela jónica: el *atomismo* es el origen de to-

BIBLIOTECA SANTIAGO
USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

das las cosas: Demócrito afirmaba que los seres se formaron por la agregación inconsciente de la multitud de átomos que llenaban el vacío, átomos dotados de movimiento propio y que se juntaban por casualidad, dando origen á los organismos vivos.

De semejantes teorías metafísicas y cosmológicas, fácilmente se infiere cómo serían las doctrinas morales de esa *secta cirenaica*, que no merece otro nombre la escuela que supo revestir de formas groseras y llevar al límite más inverosímil, los absurdos metafísicos y morales de Aristipo y Teodoro de Cirene.

REACCIÓN CONTRA EL SENSUALISMO: EL ESTOICISMO. —El epicureismo había degradado la sociedad griega, de tal modo, que sus asquerosas enseñanzas contribuyeron más tarde á pervertir las costumbres públicas y privadas del pueblo romano. El entusiasmo por las doctrinas de Epicuro llegó á tal punto que el retrato de este filósofo se hallaba en las moradas más humildes y grabado en vasijas, telas y muebles.

Por una ley natural al desarrollo científico del espíritu humano, la reacción vino, pero formidable, terrible, oponiendo á la corrupción de las costumbres existentes una moral rígida, inflexible, destinada á gozar de una celebridad hasta entonces desconocida. A los excesos del epicureismo, sucedieron las máximas severísimas de la filosofía del Pórtico, las doctrinas espiritualistas de la escuela *estoica*.

Difícil es reducir á un cuerpo único de doctrina, todo lo que han escrito los muchos filósofos que pertenecen á la escuela estoica. Cada uno de ellos entendió el estoicismo á su manera: comparando las teorías de Zenón de Citium, que es su fundador, con las de sus discípulos, entre ellos Crisipo, no sabemos á qué atenernos en muchas de las cuestiones que proponen. En un punto, sin embargo, convienen todos los partidarios del estoicismo, es á saber: en que *es necesa-*

rio obrar conforme á la naturaleza: hé ahí una máxima estoica fundamental, propalada por los filósofos más ilustres de esta escuela. Para comprender cómo explicaban esta máxima, basta leer el artículo consagrado por Diógenes Laercio á Zenón, y á propósito de éste, á todos los estoicos en general. Diógenes Laercio dice con la claridad que pudiera hacerlo un autor moderno, que por esta máxima *obrar conforme á la naturaleza*, entendían los estoicos que cada ser debía tender espontaneamente al fin que le es propio y en virtud de su misma naturaleza.» (1)

Pero los estoicos entendían también que este fin particular de los seres estaba relacionado con el fin de todas las otras cosas, como que creían que Dios era una influencia activa de la materia, á la que daba forma y vida. Por esto dice Ahrens acertadamente «que el estoicismo profesaba un panteismo naturalista y que las doctrinas religiosas, morales y políticas de esta escuela son las consecuencias rigorosas de sus principios panteistas.» (2)

Sin embargo, sus principios morales entrañan un progreso filosófico respecto á las doctrinas anteriores: los estoicos hacían consistir la felicidad en la práctica de la virtud, condenando los vicios como opuestos á la dignidad del hombre. Dice Ahrens que el concepto de la virtud estoica se acercaba á la verdad cristiana: esto es inexacto: los estoicos no referían las acciones morales á la práctica del bien, para alcanzar una felicidad objetiva, como quiere el Cristianismo; la virtud *estoica* tenía un valor subjetivo, y su grado supremo era una indiferencia prodigiosa, que solo constituía el patrimonio del *sabio*: este debía menospreciar los sufrimientos y trabajos de la vida; ni los tormentos, ni las penas infamantes, ni la misma muerte, habían de turbar su incólume

(1) Lebatteux. *Moral d' Epicure.*—París, 1758.
(2) *Curso de Derecho natural.*—Apéndice hist., pág. 243.

serenidad. De este modo los estoicos llegaban á legitimar el suicidio, porque decían que el hombre ha de perder la vida, antes que ceder un ápice de su imperturbable carácter.

Véase, pues, cuánto se equivoca el citado filósofo krausista al afirmar que la virtud estoica tenía un parecido extremo con la virtud cristiana.

Lo extraño en los estoicos era que negando la existencia de un Dios personal, creador y ordenador del mundo; no admitiendo la libertad, ni siquiera la racionalidad humana, quisieran edificar una moral tan estrecha y practicar una virtud tan ideal y abstracta como la que predicaban. Balmes haciéndose cargo de esta observación en su *Historia elemental de la Filosofía*, dice que la pretensión de los estoicos es más difícil «que levantar una pirámide como las de Egipto sobre un montón de arena.» (1)

El estoicismo ejerció su imperio en la legislación romana, y prueba de ello son las definiciones de la justicia y el derecho, que formuladas primero por los estoicos, fueron recogidas después por los jurisconsultos de la edad de oro. Los estoicos, fundándose en que el hombre, como todos los demás seres, tiene derecho á lo que es conforme á su naturaleza, hacían derivar la justicia de la relación del hombre con el hombre, en cuanto se debe dar á cada uno aquello que le pertenece. No de otra manera definió Ulpiano, jurisconsulto estoico, la justicia que, según él, era la *constante y perpétua voluntad de dar á cada uno lo suyo.*

Por lo demás el *estoicismo* no es un progreso dentro de la filosofía griega, sino al contrario. Sócrates, Platón y Aristóteles habían agotado, por decirlo así, el rico arsenal de las doctrinas filosóficas, exponiendo en sus obras todos los problemas religiosos, morales, políticos y sociales que pudie-

(1) Capítulo XXV.—Estoicos, pág. 513.

ran soñarse; el estoicismo, despreciando al hombre y á la sociedad; el epicureismo corrompiendo los más puros sentimientos del alma, y el excepticismo llevado con Sexto Empírico al último grado de exageración, marcan la época de decadencia en la filosofía griega.

El estoicismo influyó de una manera decisiva en las obras de los grandes jurisconsultos de Roma, pero no logró mejorar las costumbres públicas, ni trasformó la corrompida sociedad romana: ese triunfo colosal estaba reservado al Cristianismo, que purificó el imperio de los miasmas pútridos que minaban su existencia.

OPINIONES DE LOS JURISCONSULTOS ROMANOS.—En Roma no hizo grandes progresos la filosofía; un docto escritor asegura que entre los romanos fué desconocida la ciencia: Quintiliano nos dice que los jóvenes se dedicaban al conocimiento de la gramática, de la elocuencia y la legislación, sin recibir ni una sola idea científica. Y en efecto: Lucrecio, á quien muchos llaman filósofo, no hizo otra cosa que poner á Epicuro en verso: Ovidio y Horacio no tenían ideas fijas: el primero era sensualista; Tito Livio no pasaba de un mediano talento.

Para estudiar científicamente el derecho en Roma, hemos de concretarnos, por lo tanto, á los dos únicos sabios, que merecieron el nombre de filósofos, es á saber, *Cicerón* y *Séneca*.

Balmes elogia á Cicerón por sus páginas sublimes acerca de la existencia de Dios, del orden moral, del alma humana y de la vida futura. Le tilda de ecléctico, sin embargo, y añade que hubiera sido más filósofo, si *hubiese meditado más y leido menos*: Cicerón tenía siempre á la vista las obras de Platón y Aristóteles, que con frecuencia defendía y con entusiasmo comentaba, y las de los estoicos, epicureistas y excépticos, á quienes fuertemente combatía. Leyendo

su magnífica obra *De Officiis*, donde expuso su teoría filosófica de la política y el derecho, y repasando las páginas de la titulada *De Finibus malorum et bonorum*, así como también sus *Tusculanae Disputationes*, se nos hacen familiares Epicuro y Zenón, Platón y Aristóteles.

Cicerón definía la *justicia* diciendo: *Justitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacesitus injuria, deinde ut communibus utatur pro communibus, privatis ut suis* (1).—El primer precepto de la justicia es que nadie dañe á otro, á no ser en caso de injuria, y que cada uno use de las cosas comunes como tales, y de las privadas como suyas.

Respecto al principio fundamental del derecho decía: *a lege ducendum est, juris exordium* (2) y explicando el origen de aquella ley, fuente del Derecho, añade que no se halla en las Doce Tablas, ni en la voluntad del príncipe, sino *en la recta razón del divino Júpiter* (3).

Para Cicerón el derecho tenía un principio fundamental que era la voluntad divina: tal fué el modo como suspendieron los pueblos en su origen la idea del derecho, que identificaban con el Ser Supremo. Mas tarde la palabra Derecho designó la norma próxima de las acciones humanas y se consideraba como el conjunto de relaciones esenciales á la sociedad humana, y por último vino á significar la potestad moral é inviolable de obrar conforme al orden de tales relaciones.

Cicerón que, según dice Belime, se guiaba únicamente por el criterio de su sentido común (4), no concibió el derecho más que en la acepción vulgar, de ahí la forma teocrática

---

(1) *De Officiis*, cap. VII.
(2) *De Legibus*, cap. XXVIII.
(3) Sobre este punto merecen consultarse las obras de los alemanes D'Engelbronner (*Disputatio juris*, etc.) Th. van Swinderer (*Disertatio de Legibus*) y la de Vossio *Etimologías de la lengua latina.*
(4) Obra citada, pág. 53, tomo I.

que revistió la legislación romana en su primer período. Cicerón definía la ley en estos términos: *Lex, ratio profecta a rerum natura* (1) definición inexacta, que copió Mostesquieu, porque las leyes no son meras relaciones derivadas de la naturaleza de las cosas, sino más bien normas objetivas de lo justo, á que deben arreglarse los actos humanos.

En el período de la historia jurídica de Roma, que está comprendido entre Cicerón y Alejandro Severo, los jurisconsultos romanos lejos de dedicarse á los estudios filosóficos del derecho, se limitaban á comentar y explicar las leyes, los plebíscitos, senado-consultos y constituciones imperiales. Los trabajos coleccionados con el título *Responsa Prudentum* eran simples exégesis del derecho escrito. Es de notar, sin embargo, que después de Augusto se formaron dos secuelas rivales en la interpretación de las leyes que recibieron de sus fundadores ó discípulos los nombres de *Sabinianos* y *Proculeyanos*. Aquellos concedían más importancia al elemento histórico, y estos al filosófico, pero unos y otros no adelantaron gran cosa en la ciencia jurídica, propiamente dicha.

En este sentido puede decirse que Cicerón aventajó á todos en la composición doctrinal del derecho. Por eso dice el ilustre Mackeldey (2): «Hablando con propiedad, Cicerón no era jurisconsulto, sino orador y filósofo; tenía sin embargo muchos conocimientos en el derecho, y sus escritos de este género, bien se presente en ellos como demandante, bien como defensor, son de la mayor importancia para la historia del derecho antiguo» (3).

---

(1) *De Legibus*, libro II.

(2) *Elementos de Derecho Romano*, pág. 25—3.ª edic. española.—Madrid, 1876.

(3) Una prueba de la importancia de sus defensas públicas es la crítica que hace de la influencia de la filosofía estoica en las costumbres romanas. Decíase de público en Roma que Catón era estoico: Cicerón halló la oportunidad, en su carrera brillante de orador, de ridiculizar á su amigo. Murena,

Posteriormente á Cicerón sólo pueden citarse cinco jurisconsultos que, á la par que se dedicaron á comentar las leyes, no han descuidado la exposición de los principios racionales en que las mismas se apoyaban. Estos jurisconsultos fueron Papiniano, Paulo, Ulpiano, Gayo y Modestino, quienes por sus acabados trabajos acerca de la legislación antigua, merecieron obtener la importancia de verdaderos legisladores, puesto que á sus opiniones se les dió fuerza de ley por la llamada de *Citas*, publicada en el año 426 por Valentiniano III, y que conocemos por hallarse inserta en el Código de Teodosio II.

Tres eran los preceptos del derecho, según los jurisconsultos de la edad de oro, á saber: *honeste vivere*, *neminem laedere*, *suum cuique tribuere*. Algunos escritores creyeron que los jurisconsultos indicados confundían la moral con el derecho, y no es cierto: cuando enseñaban que el *vivir honestamente* es principio del derecho, afirmaban una verdad que después fué generalmente admitida por los filósofos cristianos, esto es, que la *honestidad* es el fundamento de las acciones humanas, bien sean individuales ó sociales, y que entre la ley moral y la ley jurídico-racional no hay más que una distinción virtual ó de puro concepto. Esta distinción se halla consignada en aquella sentencia de Paulo:

---

joven romano, acusado por Catón del delito de cohecho fué defendido por Cicerón: su oración *Pro Murena* contiene una de las más bellas y punzantes críticas de la filosofía estoica, hecha con suma delicadeza y sin que Catón pudiera quejarse de su cáustica ironía. Hé aquí el sarcástico resumen que hace el gran Orador romano de los preceptos de Zenón: «Sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cujusquam delicto ignoscere: neminem misericordem esse nisi stultum et levem: viri non esse neque honorari, neque placari. Solos sapientes esse, si distortissimi sint, formosos; si mendicissimi, divites, si servitutem serviant, regés; nos autem, qui sapientes non sumus fugitivos, exsules, hostes, insanos denique esse dicunt: omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium; nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quám eum qui patrem suffocaverit: sapientem nihil opinari, nullius rei poenitere, nulla ín re falli, sententiam mutare nunquam.»—Oratio pro Murena, paragraf. 29.

non omne quod licet honestum est (1), de lo cual se deduce que muchas acciones, que caen bajo el dominio de la Moral, no son de la esfera propia del Derecho.

Ulpiano dió al derecho una latitud que realmente no tiene, comprendiendo en él no solo los actos racionales, sino también los instintivos, y que son comunes con los demás animales. Decia Ulpiano «*Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*,» esto es *aquel que la naturaleza enseñó á todos los animales* (2). En esta definición se siente el influjo que ejerció en la jurisprudencia romana la filosofía estoica. Cujas pretende justificar la definición, demasiado extensa, de Ulpiano diciendo que «*quae bruta faciunt incitatione naturali, ea si homines faciunt jure naturali faciunt*. Otros legistas añadian á la definición estas palabras: *juxta genus suum*. De todas suertes la definición será siempre defectuosa, porque según ella los brutos podrán en algún caso ser sujetos de derechos y obligaciones.

Pero no sólo fué la doctrina estoica la única que dominó en la jurisprudencia romana, además tenemos ejemplos de la influencia poderosa que ejerció en ella la secta de Epicuro, al leer los escritos de Trebacio y Alfeno Varo, que pertenecen á la escuela del rival de Zenón.

Réstanos examinar las doctrinas jurídicas de Séneca. Se ha disputado con vigor y encarnizamiento acerca del mérito de este filósofo, preceptor de Nerón, y hombre de vida agitadísima. Tertuliano, muchos Padres de la Iglesia, Erasmo, Montaigne y otros, han vindicado al ilustre autor del tratado *De Beneficiis*, de las acusaciones y calumnias que se le han dirigido.

---

(1) Paulus libro 26 *ad Edictum* Ley CXLIV del Tit.º XVII. *De diversis regulis juris antiqui.*

(2) Nuestras Leyes de Partida copiando en este punto á los romanos definían el derecho: *El que han en sí los homes naturalmente é aun las otras animalias que han sentido.*

Justo-Lipso (1) en una excelente historia del *estoicismo* hizo una brillantísima defensa de Séneca.

Las ideas del derecho y de la justicia, dice Ahrens, recibieron nuevo ensanche al ser explicadas por Séneca, conforme á las doctrinas de la escuela estoica.

Hacía consistir Séneca la *justicia* en la igualdad de los hombres; y esto le llevó á condenar explícitamente la servidumbre. Hé aquí sus ideas humanitarias: «*Jus humanum: nudo homine contenta est*; la legalidad de la esclavitud no se refiere más que al cuerpo: el alma no se pertenece más que á ella misma, y no puede ser objeto de un contrato civil; *mancipio dari non potest.*»

De este modo Séneca parecía anticiparse á los filósofos cristianos, exponiendo sus máximas de justicia y sus principios de derecho como aquellos pudieran hacerlo. Pero estas máximas no eran lo bastante para formar un cuerpo de doctrina; con ellas no podía señalarse un fundamento racional al derecho; era necesario desatender la vieja teoría objetiva de la unión de Dios y el hombre, el espíritu y la materia, y sustituir los preceptos romanos del derecho, insuficientes y poco expresivos, con la idea de una Providencia infinita y de la libertad personal del hombre.

Esta transformación sólo pudo llevarla á cabo la filosofía cristiana, como veremos en el capítulo siguiente.

(1) *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres* L. A. *Senecae aliisque scriptoribus illustrandi.*

CAPÍTULO IV

Escuela filosófico-católica.—El derecho según los Santos Padres de la Iglesia.—Edad-Media: Teoría de Santo Tomás de Aquino.—Los filósofos católicos del siglo XVI.—Ligero examen de sus doctrinas.

Llamamos nosotros escuela *filosófico-católica* á la que inspirándose en las sublimes enseñanzas de la moral cristiana, investiga el principio fundamental del derecho, haciéndolo consistir en la ley del orden comunicada por Dios á los hombres y que estos conocen por medio de la recta razón.

No vamos á demostrar en este lugar la verdad de la tesis que enunciamos, pues será objeto del último capítulo de la presente obra: aquí nos limitaremos á exponer las doctrinas de los filósofos católicos acerca de la justicia y del derecho, comenzando por los Santos Padres de la Iglesia y finalizando con un ligero examen de las teorías de los filósofos modernos, especialmente de aquellos que han reproducido, con más ó menos exactitud, las doctrinas de Santo Tomás de Aquino.

EL DERECHO SEGUN LOS SANTOS PADRES DE LA IGLESIA.—Niegan algunos escritores que los Santos Padres tratasen del derecho, ni de las cuestiones con él relaciona-

das, en sus obras teológicas y doctrinales. Balmes (1) hace todavía una afirmación más rotunda; hé aquí sus palabras: «Reconozco que varios de aquellos ilustres doctores se distinguieron por su saber en materias filosóficas, pero, hablando en rigor, no se puede decir que fundasen una escuela filosófica.» Y en otro párrafo añade: «así, pues, si se habla de filosofía de los Padres, más bien se le debe referir á la forma que al fondo, al método que á la doctrina, á lo accesorio que á lo principal.....»

Conformes nosotros con las atinadas observaciones del ilustre Balmes, no hemos visto en las doctrinas de los Santos Padres un sistema científico determinado, sino un conjunto de sentencias, máximas y verdades aisladas que, sólo por incidencia, pueden referirse al derecho natural.

El siglo IV es el más importante para nuestro objeto, y el que nos ofrece abundante caudal de doctrinas morales, en las obras de los Santos Padres, que como el Obispo Hiponense, iluminan con los vivos resplandores de su genio aquel siglo privilegiado.

Tarea peculiar de los primeros cristianos fué concertar la filosofía académica con las enseñanzas del Evangelio: así vemos que en las obras de muchos Santos Padres se trataba de armonizar la filosofía de Platón con la verdad católica, como único medio de salvar las contradicciones aparentes que pudieran suponerse entre la razón y la fé: esto dió lugar á que los Padres escogiesen lo mejor que encontraban en las obras de los filósofos griegos, resultando de aquí un eclecticismo disculpable, toda vez que su objeto preferente era demostrar las verdades científicas concediendo la mayor importancia posible al elemento racional.

Uno de los Santos Padres que desde luego se presenta

---

(1) *Historia elemental de la Filosofía*, cap. XXXI, pág. 528.

á nuestra consideración es San Juan Crisóstomo (1) que en una de sus famosas *Homilías* define la *Justicia* en estos términos: *Justitia est omnium mandatorum custodia.* Esta definición demasiado amplia, se refería á los deberes jurídicos y á los morales, lo cual estaba muy en armonía con el espíritu de la doctrina cristiana, que relacionando á Dios con el hombre, trató de que éste comprendiera en toda su extensión la naturaleza de sus deberes naturales.

La *justicia*, según la entendía el Crisóstomo, no era una noción simplemente moral, sino jurídica y social á la vez, en cuanto no sólo comprendía las relaciones civiles entre los hombres, si que también aquellas obligaciones que no siendo positivamente éxigibles, lo eran en consideración á Dios. Tales son por ejemplo *socorrer* al prójimo y prestarle aquella protección y ayuda que constituye lo que se llama la *equidad natural.*

La *justicia*, pues, según este Padre de la Iglesia, tenía una acepción demasiado lata, porque confundía en una sola clase los deberes de equidad natural y los de justicia rigorosa, ó sea, de verdadera justicia.

LACTANCIO no comprendió mejor que el Crisóstomo la idea de *justicia* que definía estableciendo una oposición real entre el materialismo antiguo y el espiritualismo cristiano. *Lactancio* definía, pues, la *justicia* haciéndola consistir *en el culto piadoso al Dios único* (2); *Dei unici pia et religiosa cultura.* Esta idea era opuesta por completo á la filosofía pagana, que refería todas las virtudes al disfrute y aprovechamiento de los bienes temporales, y concebía la justicia como una relación meramente social.

Esta confusión nacía de considerar lo *justo* como idea subjetiva, significando con ella la dependencia de las pasiones

(1) Véase *Hom. XII á San Mateo.*
(2) *Institutiones divinae*, libri V, cap. VII.

del hombre respecto de la razón, cuando semejante idea es la de *moralidad*. Por esto aun hoy, en el lenguaje vulgar, se dice malamente hombre *justo* al que cumple con sus deberes morales, entre los que figura, el culto á su Creador, cuando el verdadero sentido es el de *hombre moral*, una vez que hombre *justo* debe llamarse aquel que tiene *la firme y constante voluntad de dar á sus semejantes lo que les pertenece*. En una palabra, la idea de *moralidad* no arguye más que la dependencia de la criatura respecto de su Creador; por el contrario la de *justicia* presupone un orden de relaciones esenciales á la sociedad, que el hombre debe conservar.

SAN AMBROSIO en su obra *De Officiis ministrorum* (1) dá una idea de la *justicia* más aproximada á la verdad, pero todavía incompleta y no muy clara. Para *San Ambrosio* la *justicia* es un lazo de amor que une á todos los hombres en consideración á Dios. En este sentido la virtud teologal de la *caridad* aparece confundida con la natural de la *Justicia*. Los hombres han de prestarse recíprocamente todo género de auxilios espirituales y morales. Como se vé, la doctrina de *San Ambrosio* se inspiraba en aquel principio evangélico: *Ama á tu prójimo como á tí mismo*. Ahrens deduce de aquí, que *San Ambrosio* se declaró partidario del *Comunismo*, una vez que este Santo Padre refería la virtud de la *justicia* en todas las cosas al bien de la *Comunidad* (2). Es afán des-

(1) Libro I, capítulo 37.

(2) Hé aquí el texto de San Ambrosio que cita Ahrens: *Natura omnia, omnibus in comune profundit. Sic enim Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium, quaedam communis possesio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum.* Es de observar que el *comunismo* era teoría casi desconocida en lo antiguo, y por eso San Ambrosio, no podía hacerse cargo de ella, sino referirse á la comunidad moral y religiosa que debía existir entre los cristianos. Las primeras palabras, dice Prisco (a) *Natura ommnia*, etc., se refieran al derecho que todos tienen *á la propiedad; á poseer bienes;* las últimas: *usurpatio jus fecit privatum*, envuelven una censura contra los ricos que dejan perecer de miseria á los pobres; pues claro está que en caso de necesidad perentoria los *bienes son comunes*.

(a) *Filosofía del Derecho*, cap. XI.

dichado en los enemigos de la verdad lo de tergiversar los textos á placer, para aplicarlos después como cuadre y del modo que mejor les convenga.

DOCTRINAS DE SAN AGUSTÍN.—El santo Obispo de Hipona es, sin disputa, la figura más sobresaliente del siglo IV, el que formuló un sistema filosófico más completo, estudiado y analizado con entusiasmo en los siglos posteriores y consultado en la actualidad por teólogos, filósofos y moralistas en las materias más importantes de Religión, Moral y Política.

Su obra más admirada es la que lleva por título *De Civitate Dei*, á la que no escatiman elogios ni los mismos racionalistas modernos (1). Distingue San Agustín en esta obra la *Ciudad de Dios*, caracterizada por la *justicia* divina, vínculo de las demás virtudes naturales, de la *Ciudad terrena* gobernada por la ley temporal. San Agustín hace á *Caín* el primer ciudadano de la *Ciudad terrena* y á *Abel* el primer ciudadano de la *Ciudad de Dios*. La Iglesia se interpone entre esos dos estados para procurar la *tranquillitas ordinis*, esa paz del alma, del cuerpo, del cielo y de la tierra, en que San Agustín hace consistir el triunfo de la *justicia*.

Se acusaba al Cristianismo de haber destruido la sociedad pagana y aniquilado el culto á los dioses. San Agustín replica á estas objeciones en los *diez* primeros libros de su *Civitate Dei*. Allí acusa al paganismo, le pide cuenta de sus doctrinas y de sus actos, examina sus pretendidas virtudes, y por medio de una polémica irresistible se gloría de que no haya más que ruinas de las antiguas creencias, porque el ge-

---

(1) Dice LERMINIER (*Philosophie du droit*) que *La Ciudad de Dios* es un verdadero poema, no por lo que se refiere al estilo y al lenguaje, sino en lo que toca al fondo.—AHRENS manifiesta que en esta célebre obra se halla la defensa más hermosa de una paz universal, que procede de Dios, se extiende á todos los reinos de la Naturaleza, y dispone de todo con arreglo á una ley divina.

nio de la verdad ha vencido al genio del mal y al espíritu de las tinieblas.

He aquí un bellísimo pasaje del Santo acerca de este particular (1): «Dos amores han edificado dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la de la tierra; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la del cielo; pues la una se glorifica en sí y la otra en el Señor; la una busca la gloria de los hombres; la otra no ansía más gloria que el testimonio de su conciencia; la una marcha con la cabeza erguida, henchida de orgullo, y la otra dice á su Dios: Vos sois mi gloria y Vos el que me haceis caminar con la frente levantada; en la una los príncipes están poseidos de la pasión de dominar á sus vasallos, y en la otra los príncipes y los vasallos se asisten mútuamente, aquellos por su buen gobierno y estos por su obediencia; la una se ensoberbece de su virtud en la persona de sus soberanos y la otra dice á Dios: Señor, que sois mi virtud, yo os amaré.»

Por ésto San Agustín hace consistir la *justicia* en un vínculo que abraza todas las virtudes, como antes dijimos, pero en especial las relaciones que median entre los hombres, y al expresarse así, parece acercarse á la verdadera noción de lo justo. Véase su definición: «*Justitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit* (2). Esta definición nos recuerda la del jurisconsulto Ulpiano, con la que guarda una notable semejanza.

EDAD MEDIA: TEORÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO. —Pasando ahora á la Edad-Media se detiene el pensamiento humano en el águila del saber, en el gran Santo Tomás de Aquino, inteligencia poderosísima, que en los últimos instantes de su actividad extraordinaria pudo oir la voz del cielo

(1) *De Civitate Dei.*—Libro XIV, cap. XXVIII.
(2) *De Civitate*, etc.—Libro XIX, cap. XXI.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que le decía: «*Tomás, bien has escrito de mí.*»—La confusión de opiniones y teorías que reinaba desde últimos del siglo XII, era extremada: San Anselmo, San Bernardo, Hugo de San Víctor, el célebre Alberto Magno, maestro del gran *Doctor angélico* y otros escritores católicos de enorme talla científica, iban defendiendo la verdad á medida que las circunstancias lo exigían; pero faltaba enlace y unidad á la ciencia; se necesitaba un hombre que dominase las escuelas y opiniones y diese cohesión y solidez á todos los conocimientos; y *ese hombre apareció*, añade Balmes: *era Sto. Tomás de Aquino.*

Sus dos obras más notables y que constituyen uno de los monumentos más admirables de la sabiduría humana son la *Summa Teológica* y el libro *De Regimine Principum.* En ellos expuso el más sabio de los filósofos italianos, firmísima columna de la Iglesia católica, la teoría más amplia del derecho natural, hasta entonces desconocida, siendo por lo tanto falsa, según hemos ya demostrado, la opinión de aquellos que afirman haber comenzado la ciencia sistemática de la Filosofía del Derecho con Hugo Grotio en el siglo XVII (1).

Santo Tomás ha desarrollado con la extensión debida, todas las teorías relativas al derecho y la justicia, la ley, la equidad y el deber; en una palabra, ha estudiado todos los problemas que afectar puedan á los deberes y derechos naturales del hombre, bien se considere en el estado individual ó en el estado social. Su obra de *Regimine Principum* viene á ser un tratado original y completo de derecho público, del que no han tomado poco los filósofos que se ocuparon en resolver las cuestiones más interesantes de la ciencia del Derecho.

---

(1) Los que tal opinión sostienen confunden el fondo con la forma de una obra científica. *Grotio* escribió su libro *De jure belli ac pacis,* consagrándolo casi exclusivamente al *derecho de gentes:* dióle forma literaria á este género de investigaciones científicas, pero de esto, á ser *creador* de ellas, va una distancia inmensa.

Véase ahora, en breves palabras, la teoría moral y jurídica de Santo Tomás.

Al contemplar la grandeza del Universo no podemos por menos que admitir una causa creadora de todas las cosas que lo componen. La Teodicea nos demuestra que existe un Dios personal, viviente y superior á la materia. Pero este Dios, omnipotente y sabio, no hubiera podido crear las cosas que existen, si no concibiese antes los tipos inteligibles de cuanto puede ser creado. De ahí que todos los seres antes de su existencia real, tuvieron una existencia *eterna* en la mente divina. Este modo de concebir Dios el arquetipo de todas las cosas se llama *idea divina* del mundo ó *plan de la creación*. Pero Dios no puede ver ni comprender la esencia de cada ser, sin que simultáneamente viese y comprendiese su fin natural, y como todo fin supone un conjunto de medios, sin que viese y comprendiese también ese sistema de medios de que cada ser tenía que valerse para realizar su fin. Este modo de concebir Dios las relaciones de unos seres con otros y de todos ellos con su Providencia infinita, es lo que se llama *ley eterna* ó sea la *razón divina aplicada á las relaciones esenciales de todos los seres. Ratio divinae sapientiae*, dice Santo Tomás, *secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

Pero en el mundo hay dos órdenes de sustancias, unas que carecen de razón, y obran en virtud de un principio fatal y necesario; otras que son racionales y obran con inteligencia y libertad. Ambas participan de la ley eterna de muy diversa manera. Las sustancias irracionales se dirigen á su fin en virtud de principios activos impresos en ellas, de suerte que su modo de obrar se confunde con su propia fuerza operante. Las sustancias racionales se dirigen á su fin con conocimiento y amor libre, y en ellas la norma de su obrar es *extrínseca*, de modo que pueden ajustar ó no á ella sus

acciones. El conjunto de las relaciones generales de todos los seres entre sí, constituye el *orden cósmico*. Este, que no es otra cosa que la misma *ley eterna*, se puede considerar de dos maneras, es á saber: como el conjunto de relaciones que existen en la esfera de los seres destituidos de razón, á lo que se llama *orden físico*; y como el conjunto de relaciones que existen en la esfera de las acciones del hombre, á lo que se llama *orden moral*.

Según Santo Tomás no deben confundirse estas tres cosas: la idea divina del mundo: la *razón divina* ó sea la *ley eterna*, y la *Providencia divina*. La idea divina es el tipo esencial de los seres, la ley eterna indica el orden de sus relaciones (1); la Providencia es la misma razón divina aplicada al gobierno del mundo. *Providentia non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens.* El ilustre Lessio dice á este propósito (2): «Se llama *Providencia* á la voluntad de Dios en cuanto conserva el orden existente en todas las cosas creadas.»

El *orden moral* comunicado al hombre por medio de la recta razón, es lo que constituye la *ley natural* que Santo Tomás definió del modo siguiente: *una participación de la ley eterna en la criatura racional*. San Agustín fué más explícito al definirla: *razón ó voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohibe que se perturbe.*

Distinguía además el angélico Doctor la ley *divina* y la ley *positiva*: la primera consistía en el conjunto de preceptos dictados por Dios á los hombres. De la segunda dió esta célebre definición, tan conocida en las escuelas: *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* «*La ordenación de la razón dirigida*

---

(1) *Lex aeterna est ratio ordinis rerum in finem.—Summa*, q. XCIII.
(2) De Perfec... moribusque, etc.—Libro V, cap. I.

al bien común y promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad.»

Santo Tomás adoptó, con ligerísimas variantes, la definición que Ulpiano dió de la *justicia*, más es de advertir que la consideraba como virtud moral ó deber que corresponde al hombre y en virtud del cual está obligado á dar á cada uno lo suyo. Por lo demás, en el orden de relaciones que constituyen las normas objetivas de lo justo, colocó el Angel de las Escuelas el principio fundamental de los derechos y deberes naturales del hombre.

Ahrens no ha comprendido bien á Santo Tomás cuando dice (1) que éste *refiere el derecho á un fundamento eterno en la razón, ó en la naturaleza misma de Dios*. Hay en esto una deplorable confusión de ideas: no es lo mismo la *razón divina* del mundo que la naturaleza de Dios: en aquella puede fundarse el derecho, y de hecho lo funda Santo Tomás, pero no lo identifica con Dios mismo, según afirma osadamente el filósofo krausista.

Tal es, en ligerísimo resumen, la doctrina de Santo Tomás acerca de los principios racionales del derecho, que en otro capítulo desarrollaremos, demostrando que ellos son los únicos verdaderos, y exponiendo las razones que juzguemos decisivas y concluyentes en apoyo de nuestra tesis.

Desde el siglo XIII al XVII la filosofía de Santo Tomás fué divulgada en los libros y las escuelas por filósofos notables, que constituyeron una doctrina ó escuela famosa, la cual reconoció siempre por fundador y oráculo al inmortal Doctor Angélico. Nos referimos á la *filosofía escolástica* que por medio de discusiones sutilísimas y profundas enseñanzas contribuyó poderosamente al adelanto de las ciencias así filosóficas como teológicas, y en la cual han figurado esclarecidos tra-

(1) *Apéndice histórico á su* Curso de Derecho natural, pág. 252.

tadistas que como Suárez, Soto, Victoria, Mariana y otros muchos, serán objeto de algunas indicaciones por nuestra parte en lo que hace referencia á sus doctrinas filosófico-jurídicas.

LOS FILÓSOFOS CATÓLICOS DEL SIGLO XVI.—LIGERO EXAMEN DE SUS DOCTRINAS.—Entre los filósofos escolásticos del siglo XVI es necesario conceder el primer rango á Francisco Suárez, que nació en Granada en 1548, de una noble familia, y murió en Lisboa en un convento de su orden, hacia el año 1617. El famoso jesuita dedicó toda su vida á las cuestiones morales, teológicas y políticas, enseñando en Valladolid, Alcalá, Salamanca y Roma, cuyas Universidades sembró de numerosos discípulos que le proclamaban el gran filósofo y moralista del siglo XVI. Pasan de 23 volúmenes en fólio lo que ha escrito, justamente lo mismo que su maestro Santo Tomás. Prueba de su actividad intelectual, de su vida de abnegación, virtud y sacrificio, son aquellas palabras que al expirar ha pronunciado: «No creía que fuese tan dulce el morir.»

Su obra principal es la titulada *Tractatus de legibus et Deo legislatore*, inmenso trabajo que bastaría por sí solo para llenar toda la vida de un escritor cualquiera, y que puede considerarse como una enciclopedia metódica del derecho tanto natural como positivo, canónico y civil, consuetudinario y escrito, y en que las leyes, clasificadas con admirable precisión son expuestas y discutidas en sus principios y consecuencias con el concurso de todas las autoridades y opiniones conocidas (1).

---

(1) La obra de Suárez se halla dividida en *diez* libros. El *primero* trata de las leyes en general, sus caracteres, causas y efectos, su objeto, los cambios que pueden sufrir, etc. El *segundo* del derecho natural y de gentes. El *tercero* de la ley civil en sus relaciones con la natural. El *cuarto* de la ley económica bajo el mismo aspecto. El *quinto* del principio de las leyes penales. El *sexto* de las reglas de interpretación. El *sétimo* del derecho *no escrito*. El *octavo* de las leyes privilegiadas. El *noveno* de las leyes del Antiguo Testamento. Y el *décimo* de la Ley evangélica. Los primeros libros son los que

Opina el ilustre Suárez que toda ley supone la justicia, de la que viene á ser una medida ó regla determinada, pues una ley injusta, como decía San Agustín, no merece el nombre de ley: *Mihi lex esse non videtur quae juxta non fuerit.* Esta ley suprema de lo justo constituye el principio del derecho natural, es la luz que alumbra la inteligencia de todas las criaturas racionales, la voz interior que les muestra el uso que deben hacer de su libertad. Esta ley se promulgó al hombre por medio de su razón: pero no se crea por esto que la ley natural y la razón humana se identifican: la primera enseña de una manera universal á los hombres aquello que deben hacer, lo que es justo ó injusto; la segunda nos lo enseña á cada uno de nosotros en particular; la primera es la verdad moral considerada en sí misma; la segunda es el sentimiento particular con que aplicamos esa verdad á nuestras acciones libres; la conciencia ó la razón pueden estar sujetas á error; la ley natural es infalible, pues tiene por autor á Dios. La primera depende muchas veces de la influencia de las opiniones y la educación, y la segunda es eterna é inmutable.

Los racionalistas se burlan de esta doctrina de Suárez que consideran como una mera sutileza, y defienden la tesis errónea de que el derecho no es una facultad, un poder moral, del hombre, sino que es la misma razón humana, una parte esencial del alma, del ser humano (1). Al examinar más adelante las escuelas de Kant, Fichte y Hegel nos haremos cargo de tan absurda teoría.

La idea de la ley, continúa Suárez, nos conduce ne-

---

están consagrados al Derecho natural. Solo con leer sus títulos, podrá comprenderse cuánto yerran aquellos que aseguran no haber nacido esta ciencia hasta el siglo XVII, cuando en las obras de nuestros grandes filósofos y moralistas del siglo XVI, se le ha dado la última mano, completando la obra emprendida por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII.

(1) Ad Franck.—*Reformateurs et publicistes de l' Europe.*—Libro I, capítulo I, pág. 24.

cesariamente á la de su autor y la misma claridad que ilumina la primera de estas verdades, vierte sus resplandores sobre la segunda. Además cuando el espíritu humano se eleva hasta Dios, es imposible que su corazón no le ame. Nosotros tenemos hacia el Autor de nuestro ser un amor innato, un amor natural, si bien no puede poseerse en toda su plenitud sin el auxilio de la gracia, y en virtud de ese amor cualquier acción que realicemos en esta vida tiende directamente á Dios, como á su fin último. El hombre no puede menos de comprenderlo así, y este efecto irresistible, que tiene su raiz en la misma naturaleza humana, constituye, en cierto modo, el fundamento de los derechos y deberes de la criatura racional.

Las obligaciones de la ley natural son absolutas por que los preceptos de ella son inmutables, y no hay poder alguno que pueda abrogarlos ó dispensarnos accidentalmente de su observancia. Hé aquí bien explícita esta proposición de Suárez: *Nulla potestas humana, etiamsi pontificia sit, potest proprium aliquod praeceptum legis naturalis abrogare, nec illud proprie et in se minuere, neque in illo dispensare.* Pero, sin embargo, es necesario distinguir en los preceptos absolutos lo que es *imperativo* y lo que es *permisivo*. *No matarás; no robarás:* hé ahí los preceptos imperativos; pero desde el momento en que la ley dice: *podrás ser propietario*, el hombre queda en libertad de elegir entre serlo ó no serlo, cumpliendo de ambas maneras el precepto absoluto de la ley moral. Si el hombre enagena el derecho de propiedad sobre una cosa, pierde el dominio sobre ésta, pero su derecho natural *á la* propiedad, su derecho *á poseer* otros bienes, permanece en él hasta su muerte.

Suárez se hace cargo de tres errores, que estudia en la historia de la filosofía escolástica, pero que vuelven á

encontrarse en la filosofía moderna, y que se refieren al principio fundamental del Derecho. El primero es el de Guillermo Ockam y los últimos nominalistas, entre ellos Pedro d'Ailly, quienes sostienen que Dios es el origen del bien y del mal, ó mejor dicho, que el bien y el mal no tienen fundamento alguno en la naturaleza misma de las cosas. La segunda opinión es la de Duns Scoto y su escuela, que consideraban al Decálogo como la más perfecta expresión de la ley natural, dividiendo sus preceptos en dos clases: unos referentes á Dios, absolutos é inmutables, y otros á nuestros semejantes, sujetos á los mismos cambios que la naturaleza humana. La tercera opinión, que refuta Suárez, es la de *Durand de Saint Pourçain*, que solo admite como obligatorios los preceptos negativos, porque son absolutos; pero no los positivos que vienen á ser condicionales.

Suárez combate á Guillermo Ockan, diciendo que hay un bien y un mal existentes por sí; de otra manera Dios podría obrar sin razón, y contra su naturaleza, atributos y perfecciones. Es más: Dios podría hacer del odio una virtud; del asesinato y del robo acciones justas y legales. En este punto aduce argumentos originalísimos conformes con las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás, concordándolos con otros tomados de Platón, Aristóteles y Cicerón.

A Duns Scoto replica que los preceptos del Decálogo son todos absolutos é inmutables. Convencido el hombre de la existencia de Dios, no puede menos de adorarle y amarle; cuando advierte y conoce las relaciones con sus semejantes no puede menos de considerar como crímenes el robo, el asesinato, el falso testimonio, y como virtudes la piedad, la benevolencia y la justicia. «Así puede decirse, añade Suárez, que los preceptos mosaicos eran obligatorios antes de Moisés, y después de él en las naciones extrañas al Antiguo Testamento.»

A Durand de Saint-Pourçain contesta que sin duda las relaciones de padre é hijo son, por ejemplo, menos extensas que las que existen entre hombre y hombre, pero desde el momento en que existen son tan absolutas, indispensables y obligatorias, que es imposible suprimirlas ni abrogarlas. Luego no cabe hacer distinción entre preceptos obligatorios absolutamente, y preceptos condicionales. La ley natural puede aspirar, por consiguiente, al título de eterna y universal que le niega Saint-Porçain.

Explicando Suárez la inmutabilidad de la ley, dice que Dios, como autor de ella, puede suspender sus efectos, sin que por esto se crea que ha cambiado su esencia. Dios como señor y dueño de todas las criaturas puede concederles ó delegar en ellas una parte de su autoridad, y permitirles que hagan lo que Él haría en otro caso por su mano. Así cuando ordenó á Abraham que diese muerte á su hijo Isaac, convirtió á aquel en instrumento suyo: Dios era el dueño de la vida de Isaac, como lo es de la vida de los hombres, y no puede decirse que con su mandato abrogase la ley natural, sino que ha suprimido la materia de la misma, porque sólo su voluntad divina había ordenado la muerte. Abraham no era más que el instrumento de que se valía para que sus inexcrutables designios se cumpliesen.

Expuesta ya, á grandes rasgos, la teoría de Suárez, debemos ahora limitarnos á hacer unas cuantas indicaciones sobre otros filósofos notables de la misma escuela.

El Padre Mariana, anterior á Suárez, pero que por la fecha de su fallecimiento pertenece más bien al siglo XVII, es otro de los filósofos más notables que dedicaron sus esfuerzos intelectuales á las cuestiones del derecho natural.

El P. Mariana siguió las huellas de Santo Tomás en la exposición de las doctrinas referentes á la ley y la justicia. En este punto no aventajó á Suárez. Pero en el derecho so-

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cial hizo un estudio profundo sobre las instituciones políticas y el régimen de los Estados, y sus teorías dieron lugar á empeñadísimas polémicas entre sus adversarios más encarnizados. La obra de mayor importancia es la titulada: *De Rege et regis Institutione*, dedicada al Rey D. Felipe III. En el capítulo sexto propone y resuelve esta cuestión *an tyranum oprimere fas sit?* Esto dió lugar á que, escritores superficiales, y que se pagan más de la forma, que del fondo y el sentido general de las obras que censuran, afirmasen que el sabio Jesuita al hacer el relato del atentado de Jacobo Clemente contra Enrique III de Francia, se declaraba explícitamente partidario del regicidio (1). El P. Mariana no pudo hacer semejante declaración, porque seguía siempre, en la exposición de sus doctrinas filosófico-políticas, las que su maestro Santo Tomás había admitido en su libro *De Regimine principum*. Sabido es que el Angélico Doctor decía que el régimen tiránico no era justo, y por lo tanto *el ir contra él no era sedición*: *Et ideo perturbatio hujus regiminis, non habet rationem seditionis*: (*Summa Theologicae* qu. 42, art. 2). El P. Mariana adoptó esta opinión, y conforme con ella aprobó la sedición del pueblo de París contra la insoportable tiranía de Enrique III, aunque cometió la ligereza, disculpable en él por su horror á la tiranía, de elogiar al asesino Jacobo Clemente. Hé aquí las palabras citadas por Franck, uno de los impugnadores del P. Mariana: «*Praeclare cum rebus humanis ageretur, si multi homines forti pectore invenirentur, pro libertate patriae vitae contempto-*

(1) No es este lugar oportuno de tratar esa cuestión, extraña por completo al objeto de nuestra obra. Nos permitiremos, sin embargo, advertir á los jóvenes qne no se dejen sorprender por los eruditos *á la violeta*, que dando á las palabras de Mariana un sentido general, cuando son meras apreciaciones de un particular respecto á un hecho histórico, cuelgan á los jesuitas del siglo XVI el sambenito de haber defendido el regicidio. Los que acusan también al Cardenal Bellarmino de semejante teoría dan prueba de que no leyeron sus obras, en las cuales no hay un sólo texto que lo acredite, y retamos á esos escritores que nos demuestren lo contrario.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

res et saluti, y añade después que tal hecho fuera una *enseñanza memorable (monimentum nobile)* (1). Es de advertir que Adolfo Franck mutila horrorosamente las opiniones de Mariana. *Lerminier* no se atreve á tanto, y dice que aquel ilustre Jesuita opinaba que en caso de tiranía manifiesta la soberanía se devolvía á los súbditos. Y esto es verdad: el soberano adquiere la autoridad ó el poder, ordinariamente por un *hecho jurídico* (que es el *derecho preexistente*). Ahora bien, esta doctrina tiene una excepción en las sociedades formadas por la *violencia*; en ellas se distingue la *superioridad de hecho*, y la de *derecho*. La autoridad tiene por fin guiar la inteligencia y la voluntad de los súbditos á la verdad y al bien. Así, dice Taparelli, «el opresor injusto es superior á los oprimidos por la fuerza física, pero los oprimidos son superiores á él en el orden moral.» Luego si el derecho existe donde está la fuerza moral, y la autoridad es un derecho, el pueblo es superior y puede juzgar al tirano.

Esta era la opinión de Mariana, que conforme con Santo Tomás, aseguraba que el pueblo debía reunirse en Asamblea para saber qué partido tomar con respecto al tirano manifiesto. Hé aquí sus palabras (2): «*Atque ea expedita maxime et tuta via est, si publici conventus facultas detur communi consensu statuendum sit quid deliberare: fixum ratumque habere quod communi sententia steterit.*» Mal se compadece esta doctrina con la que se atribuye á Mariana, de que cualquier súbdito por sí mismo, sin motivo, y erigiéndose en juez de su soberano, pudiera dar á éste la muerte. Esto sería

---

(1) No hay seguridad de que el P. Mariana hiciese tal afirmación, porque semejante frase se lee únicamente en la edición de Toledo hecha en 1599. En la de Maguncia se sustituyeron esas palabras con otras. Esto nos induce á creer que las enmiendas verificadas en las obras de Mariana, falsificaron sus opiniones, y hay que admitir con ciertas reservas, muchas de las cosas que se dicen en su libro *De Regis*, etc...

(2) Véese la 2.ª edición de su obra *De Regis*, etc.....

el delito de regicidio, que condena la Iglesia y condenaron siempre todos los filósofos católicos. Pero el tirano no es más que una autoridad de hecho: su verdadero superior es el pueblo, que tiene el derecho y el deber de juzgarlo, hasta imponerle la pena de muerte, si por sus crímenes lo mereciese.

Esta es la verdadera doctrina, pero nos apartamos de juzgar el hecho histórico de la muerte violenta de Enrique III, en la forma que lo hicieron el P. Mariana, el papa Sisto V, que en pleno Consistorio aprobó la muerte del tirano, el pueblo de París que vistió bandas verdes en señal de duelo irónico, y en general toda la Francia oprimida por el asesino de los Guisas, por el bárbaro matador de la noche de San Bartolomé. Estas son apreciaciones particulares más ó menos exactas, hijas de la expansión natural que sienten los oprimidos al recobrar su libertad, pero que nada tienen que ver con la doctrina verdadera sostenida por todos los filósofos católicos del siglo XVI (1).

Otro de los filósofos escolásticos que, como los anteriores, expuso fielmente las teorías de la justicia y el derecho, según las doctrinas de Santo Tomás, fué el doctísimo Soto, de la orden de Santo Domingo, que en su libro *De Justitia et jure*, sigue en un todo las huellas de su Maestro.

Notable es también el Cardenal Lugo, que estudió con gran profundidad estas materias en otro libro que lleva el mismo título. El eminente P. Francisco Victoria, teólogo consumado, no dejó de consagrar sus grandes talentos, difundiendo las doctrinas escolásticas, al desarollo de las cuestiones más fundamentales de la filosofía jurídica.

---

(1) Dar más extensión á este punto sería salirnos fuera del círculo de nuestras investigaciones respecto al fundamento del Derecho. Quizás en otra obra desarrollemos oportunamente estas cuestiones.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La obra *Praelectiones theologicae*, nutrida de preciosos datos y abundantísimas razones, merece ser consultada en lo que se refiere á la teoría de las leyes, el derecho y la justicia, no menos que á las cuestiones que se estudian y resuelven en la parte del Derecho social.

A los nombres citados pueden añadirse los de Lessio, á quien hemos aludido en capítulos anteriores, el P. Javelli y otros teólogos de gran renombre. La filosofía escolástica había desarrollado con la debida extensión toda la materia, que constituye el objeto propio del Derecho natural, y prestado á Grotio, Puffendorf, Burlamaqui, y antes de ellos á Hemming (1), Alberico Gentilis (2), y Winder (3), valiosos é importantísimos materiales para dar forma académica ó literaria á las obras de Derecho Natural y de Gentes que después se han publicado.

(1) *De Lege naturae.*
(2) *De jure belli.*
(3) *Principiorum juris libri V.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CAPÍTULO V

Escuelas que niegan indirectamente el principio fundamental del Derecho.—Escuela de la *socialidad*.—Hugo Grotio.—Samuel Puffendorf.—Burlamaqui.—Cumberland y Barbeyrac.—El *contrato social*: sus defensores.—Una nueva dirección, opuesta al sistema de la *socialidad*.—Teorías de Selden, Enrique y Samuel Cocceyo.

Además de las escuelas que niegan directamente el derecho, bien sea desechando semejante concepto, como la materialista, panteista y escéptica, bien no admitiendo los elementos esenciales que lo integran, como la fatalista y algunas otras de la antigüedad pagana, existen varios sistemas que fundan el derecho en un principio falso, viniendo, por consiguiente, á negarlo indirectamente.

La primera escuela que se nos ofrece en el orden lógico, y hasta en el cronológico, es la que algunos autores llaman de la *socialidad*, cuyo fundador es el célebre filósofo holandés Hugo Grotio, que fué secundado por sus discípulos y reformadores Puffendorf, Burlamaqui y hasta cierto punto por *Rousseau* y *Montesquieu*.

ESCUELA DE LA SOCIALIDAD.—*Hugo Grotio*, jurisconsulto holandés, es el fundador de esta escuela. Su teoría de la *socialidad* se halla expuesta con gran latitud en su notable obra *De Jure belli ac pacis* (*Del Derecho de la paz y la*

guerra). Antes había escrito dos obras que pueden considerarse como preparatorias de aquella: *El Tratado de la libertad de los mares (Mare liberum)*, que produjo como reacción la obra de Selden *Mare claussum*, y la titulada *De la antigüedad de la República batava* (*De antiquitate reipublicae batavicde*) (1). Pero donde Grotio explicó sus teorías acerca del origen del Derecho, fué en su tratado *De Jure belli*, que dió ocasión para que los modernos le considerasen como el verdadero fundador de la ciencia filosófico-jurídica, por más que haya sobradas razones para demostrar lo contrario.

La teoría de Grotio puede resumirse en los siguientes puntos:

1.° Los fundamentos del derecho deben buscarse en nosotros mismos, en el fondo de nuestra conciencia ó en las leyes de la razón, que son al mismo tiempo las de nuestra naturaleza, las leyes de nuestra especie, puesto que el hombre es un ser racional.

2.° Pero la razón del hombre no debe perderse en el vacío; forzosamente ha de manifestarse al exterior, y desenvolverse, merced á sus actos, en el tiempo y en la historia: el testimonio de esta última es necesario, cuando se la consulta acerca de las condiciones del orden social, las legis-

---

(1) Escribió además un libro titulado *Demostración de la verdad de la religión cristiana*. No se crea por esto que Grotio era católico. Algunos aseveran que durante su vida fué protestante, pero al morir se convirtió al Catolicismo. Es cosa que no está probada. Al leer su obra *Demostración*, etc., se encuentran pasajes donde muestra claramente su odio á los católicos: por de pronto abraza en dicha obra la errónea doctrina contenida en estas dos proposiciones: *Se puede ser cristiano sin admitir el Dogma de la Trinidad: es falso que Jesucristo hubiese tenido dos naturalezas, una divina y otra humana*. Consta además que Grotio sostenía íntima y amistosa correspondencia con los protestantes Gerardo Vossio, Casaubón y Heinsius y consultaba al rabino *Manassé-ben-Israel* sobre algunos pasajes del Antiguo Testamento. *Franck* cita una carta del Ministro anglicano Juan Quistorpius, que le asistió en sus últimos momentos, y en la que asegura que Grotio murió como un buen calvinista.

laciones é instituciones de los pueblos, completando así el testimonio de la conciencia. A este criterio para conocer el derecho debe añadirse el estudio comparativo, imparcial é independiente de las opiniones filosóficas: en este punto Grotio se confiesa ecléctico y copia en muchas partes las doctrinas de Platón y los estoicos.

3.° El hombre nació sociable. Es un hecho, acreditado por la experiencia, que los hombres vivieron siempre unidos en sociedad: para mantenerse en tal estado les es necesario observar ciertas condiciones, como son por ejemplo: respetar la vida y hacienda de sus semejantes, indemnizar los perjuicios causados á otro, etc. Estas condiciones forman otras tantas leyes, ó mejor dicho, otros tantos derechos y deberes naturales. Por donde resulta que el derecho se deriva, desde luego, de la sociabilidad humana.

4.° Otra fuente del derecho es la *recta razón*, que prescribe nuestra conducta respecto á nosotros mismos y á los demás: el hombre como ser racional no ha de obedecer más que á las leyes de su naturaleza, de su razón, cuyo carácter es el de imponerse por su propia autoridad, sin excitación de nadie, y sin el freno de los castigos, ni la consideración de las recompensas.

5.° La tercera y última fuente del derecho es la voluntad de Dios, autor y dueño de nuestra existencia; pues si los padres ejercen autoridad sobre sus hijos, con mayor razón debe tenerla Dios sobre todas las criaturas. Mas como quiera que Dios es autor de la naturaleza humana, como hizo del hombre un ser racional y social, claro está que las leyes fundadas en la razón y en las condiciones naturales de la sociedad, no difieren de las que se derivan de la voluntad divina. «Por eso los estoicos, dice Grotio, tenían razón en afirmar que el origen del derecho se encuentra en la voluntad ó suprema razón del divino Júpiter.» No hay, pues, contradición entre

la voluntad divina, las leyes de la razón y las condiciones naturales de la sociedad.

Estos tres orígenes atribuidos por Grotio al derecho natural, entran igualmente en la definición que nos dá de tal derecho: El derecho natural, dice, (1) es «una regla que nos sugiere la recta razón y nos dá á conocer si una acción cualquiera está ó no conforme con la naturaleza racional, y es visiblemente mala ó moralmente necesaria, y por consecuencia Dios, autor de la naturaleza, la manda ó la prohibe.»

Hé ahí las conclusiones que pueden sacarse de las obras de Grotio. Dice Belime (2) que para este filósofo el principio del derecho puede formularse del siguiente modo: «es justo todo lo que no es contrario á la naturaleza de la sociedad; es injusto todo aquello que le es contrario.» Por esto sin duda fué conocida esta escuela de Grotio con el nombre de *socialista*, ó si se quiere, con el de *sistema de la socialidad*.

Los principios en que se apoya son falsos, como luego veremos, pero no puede negarse, como escribe Pou y Ordinas, tomándolo de Belime, que este sistema, desarrollado en la famosa obra de Grotio, ejerció saludable influencia sobre el derecho público de Europa, en cuanto sustituyó con las reglas de la honestidad, la fuerza bruta que hasta entonces había dominado en las naciones modernas. Belime, extremando los elogios, añade que debe contarse á Grotio entre los bienhechores de la humanidad.

La falsedad de las teorías de Grotio, que acabamos de extractar, se demuestra por las siguientes razones:

1.ª No es cierto que hayan de buscarse los fundamentos del derecho en nuestra conciencia, porque ésta no es más que un medio de que el ser racional se vale para conocer sus derechos y obligaciones. Si se dice que esos fundamentos se

(1) *De jure belli*, etc... Libro I, cap. I, pág. 75 de la traducción francesa.
(2) *Philosophie du droit.*—Tomo I, pág. 185.

hallan en las leyes de la razón humana, como quiera que las tales leyes constituyen el derecho racional, este sería el fundamento de sí mismo; lo que equivaldría á incurrir en un círculo vicioso.

2.ª Estamos conformes con Grotio en que son criterios para estudiar el derecho el testimonio de la conciencia, el de la historia y las opiniones de los filósofos: pero lo que es criterio para conocer una cosa, no podemos decir que sea su fundamento racional.

3.ª Admitimos con Grotio que el hombre es naturalmente sociable; que este hecho es universal atestiguado por la historia y la tradición, y también que el hombre no puede vivir en sociedad sin observar ciertas *condiciones;* pero negamos que estas sean el fundamento del derecho. Y en efecto, las *condiciones* que se realizan en el estado social constituyen un hecho histórico, variable y contingente, pero no absoluto é inmutable, como tiene que ser el principio ó la base sobre que descansa el derecho. Si la historia nos enseña que tal ó cual institución pudo subsistir en este ó aquel pueblo, quedará por sólo este motivo legitimada, aunque sea la más absurda, irracional é infame. Montesquieu, que en su *Espíritu de las leyes* admite este sistema, ó por lo menos transige con él, fué consecuente al encontrar defensa para el despotismo, lo mismo que para la libertad, y legítimas ciertas instituciones como la poligamia, y hasta la misma esclavitud, que juzgaba útil por razones económicas.

4.ª Tampoco es verdad que la *recta razón* sea otra fuente del Derecho; por este lado llegaremos á colocar el principio del Derecho en la voluntad omnímoda del legislador. El hombre no entra en sociedad sino á condición de poder alcanzar mejor su último fin; sometido á las leyes del Estado, el ciudadano tiene acción á que se le gobierne del modo que más justo y ventajoso se estime, ¿pero cómo podemos

conocer la justicia de los preceptos legislativos y de la autoridad soberana? Porque realmente con vivir el hombre en sociedad no tenemos más que dos hechos, es á saber: el social, y el de la promulgación de las leyes. Pero estos hechos no bastan para convencer á los súbditos de la procedencia y legitimidad de los mandatos del legislador. Luego es preciso reconocer una norma invariable y eterna, que sirva de pauta á la voluntad del soberano; de otra manera sería justo cuanto éste ordenase por su propio capricho, al que deberían de sacrificarse los derechos legítimos y naturales del hombre.

El que semejante teoría defienda, no hace otra cosa que cantar un himno al despotismo.

5.ª Nada más falso y monstruoso que identificar los hechos sociales con la voluntad de Dios; si Grotio sostiene que no hay contradición entre la voluntad divina y los hechos ó condiciones naturales de la sociedad, tendremos que admitir *a fortiori* que los crímenes, las leyes injustas, las instituciones perniciosas, las costumbres inmorales, fueron establecidas ó consentidas por Dios. Es de suponer que no quiso llevar tan adelante sus teorías el autor de la *Demostración de la verdad en la Religión Cristiana*, cuando tenía á veces sus pujos de místico y aparentaba seguir en todas sus investigaciones las doctrinas de la religión reformada.

Grotio confunde la moral con el derecho: si todas las acciones humanas caen bajo el dominio de éste, la tiranía del gobernante será insufrible, porque su poder se extenderá hasta penetrar en lo más hondo de la conciencia. En lugar de la prueba externa del hecho, bastará la simple conjetura, y el legislador, fundado en ella, podrá exigir de los súbditos la responsabilidad imaginaria en que incurran por sus actos internos. No se puede escribir con más entusiasmo la apología de los gobiernos tiránicos y crueles.

Según afirma Grotio, el derecho natural existiría aún

cuando se negase á Dios ó éste no se cuidase de las cosas ó negocios de este mundo, lo cual no puede admitirse. *(Etsi, daremus quod sine summo scelere dari nequit Deum non esse aut non curari ab eo negotia humana).* TOMASIO alaba este concepto de Grotio, por considerar que se admite una ley común á gentiles y ateos. Este error no es nuevo; algunos escolásticos antiguos profesaban una doctrina análoga, pero no tan aventurada como la de Grotio. Decían aquellos filósofos *que si estamos obligados á cumplir la ley natural no es porque Dios lo manda, sino por el respeto que debemos á nuestra razón.* Grotio y más tarde Kant, anulando la idea de Dios, negaban el derecho y la obligación, especialmente esta última, que no puede comprenderse ni explicarse sin la idea de un fin moral en el hombre. Si este no descubriese la conexión necesaria de sus acciones con el bien absoluto, el concepto del deber se borraría por completo de su conciencia. Hay, por consiguiente, bastante diferencia entre las doctrinas de Grotio y las que profesaban, acerca de este punto concreto, algunos escolásticos antiguos.

SAMUEL PUFFENDORF Y SUS DOCTRINAS.—Entre los discípulos é imitadores de Grotio ocupa lugar preferente el barón *Samuel de Puffendorf* (1631-1694) que popularizó las teorías del maestro en sus obras de Derecho y de Moral, ó explicando sus lecciones en la cátedra de Heidelberg, creada sólo para él en 1661.—Tres libros escribió Puffendorf acerca del derecho natural: el primero salió á luz en La Haya con el título de *Elementa jurisprudentiae universalis*; el segundo, que es su mejor obra, titulado *De jure naturae et gentium*, se publicó siendo su autor catedrático en la nueva Universidad de Lund. A estos dos libros pronto siguió el tercero *De Officio hominis et civis (Tratado de los deberes del hombre y del ciudadano)*, menos importante que los anteriores.

De estas tres obras la primera no es más que una amplia-

ción de la de Grotio y la tercera un resumen de la segunda. Por consiguiente su *Tratado de Derecho natural y de gentes* es el que más nos interesa para nuestro objeto.

Puffendorf es á Grotio lo que Wolf es á Leibnitz, Condillac á Locke, y en general lo que el espíritu de organización y sistema es al espíritu de invención. Puffendorf expuso las doctrinas de Grotio, modificándolas y en muchas partes corrigiéndolas. Grotio hacía consistir el fundamento del derecho en las leyes de la razón, las *condiciones de sociabilidad* del hombre y en la voluntad divina; su discípulo prescinde de las primeras, y á la voluntad de Dios le dá tan poca importancia que anula su influencia sobre el otro principio de la sociabilidad humana. Ésta es el verdadero fundamento de su teoría que puede reducirse á las siguientes proposiciones:

La naturaleza humana se distingue por estos cuatro caracteres: 1.° Un extremado amor hacia nosotros mismos que nos impele á buscar el bien, con preferencia á todas las cosas. 2.° Una debilidad, desconocida en los demás animales, y en virtud de la cual no podemos, sin perecer, quedar abandonados á nosotros mismos. 3.° Un deseo irresistible de dañar á nuestros prójimos, y de ceder á pasiones violentas, que exigen represión para contenernos dentro de nuestros justos límites. 4.° Medios diversos, facultades muy poderosas, para contrarrestar ese deseo de hacer mal á otros.

De estos cuatro hechos resulta que la sociedad es necesaria para satisfacer las tendencias naturales de los hombres, que les impulsan á buscar su propio bien, protegiéndoles contra su debilidad y contra las pasiones que les incitan á perjudicarse los unos á los otros.

Además de las razones anteriormente expuestas para demostrar la falsedad de la doctrina de Grotio, añadiremos que si el derecho se funda únicamente en la *sociabilidad* del hombre, no podrán existir más derechos que aquellos que tene-

mos para con nuestros semejantes. ¿Y esto es verdad? ¿Podrá admitirse que hallándose un hombre completamente sólo en el mundo ó abandonado en una isla desierta, no tenga obligación alguna respecto á su conservación y perfeccionamiento? Esto aparte de que si no hay deberes respecto á nosotros mismos, no sabemos sobre qué leyes se fundará la sociedad, pues tales deberes son la fuente de nuestros derechos, y éstos á su vez son los que determinan los deberes que hemos de llenar los unos para con los otros. El derecho que es un poder inviolable, supone en otra persona el deber correlativo de respetarlo; luego basta que dos hombres se encuentren en el caso de una relación jurídica, aunque no formen sociedad entre sí, para que el derecho exista. En una palabra, para la realización concreta del derecho sólo es necesaria la mera coexistencia de los individuos, aunque se les suponga accidentalmente fuera del estado social.

J. J. BURLAMAQUI. Es este autor uno de los que con mayor empeño han popularizado la ciencia de Grotio y Puffendorf. Sus obras más conocidas son la de *Principios de Derecho natural*, publicada por primera vez en Génova hacia el año 1747 (1) y la que lleva por título *Principios de Derecho político*, en que se preludiaban las teorías de Juan Jacobo Rousseau, acerca del origen del poder público.

Burlamaqui se declara partidario de la teoría de la *socialidad*: en ella encuentra el principio fundamental del derecho. En el primitivo *estado natural ó salvaje*, dice, el hombre no gozaba de ventaja alguna positiva; era libre é independiente, prerrogativas que hubo de ceder al verificarse el *pacto social*, que le puso en condiciones de poder realizar sus derechos y cumplir con sus deberes.

Burlamaqui, que tomó con calor la cuestión del primitivo

(1) Posteriormente, en el año de 1766, se publicó una nueva edición anotada por *De Felice*.

contrato social, pretendió nada menos que demostrar el hecho histórico de su celebración, revolviendo al efecto los archivos del género humano. Pero en lugar de probarnos que una multitud se había estacionado, desorganizada, deshecha, y sin estar ligada por ningún *lazo natural*, en las riberas del Tíber, vino á demostrar que era una colonia *formada* por el Rey de Alba; debía probar que esa multitud no tenía Soberano, y Dionisio de Halicarnaso dice que la gobernaban dos hermanos gemelos nombrados por dicho Rey. De modo que tales documentos históricos, vienen á demostrar precisamente lo contrario de lo que Burlamaqui intentaba. *Rousseau* y *Spedalieri*, han sido más cautos y menos osados como veremos más adelante.

Confundía también Burlamaqui la Moral y el Derecho. Hablando de los actos ó resoluciones internas, que no se han manifestado todavía por ningún delito exterior, pretende que son criminales, porque se oponen al derecho; y que si la sociedad no los reprime, es porque alguna vez conviene usar de cierta tolerancia. Pero si la sociedad no quisiera ser tolerante, sería muy dueña de castigar esas resoluciones internas.

Un docto publicista escribe con tal motivo: «Dionisio el Tirano hacía morir á Marsías porque Marsías había soñado por la noche que asesinaba á Dionisio el Tirano. *No se sueña por la noche*, decía éste, más *que aquello que se ha pensado durante el día*. No sabía que andando el tiempo tendría en su favor la opinión de un profesor de derecho natural (1).

A estas absurdas consecuencias nos lleva el confundir cosas tan distintas como son la ley moral y la ley jurídico-racional.

BARBEYRAC Y CUMBERLAND. No pueden pasarse en

---

(1) Romagnosi.—*Génesis del Derecho penal*, núm. 601.

silencio, cuando se habla del sistema de la *socialidad*, los nombres de Ricardo Cumberland y Barbeyrac, el primero contradictor de Hobbes y el segundo comentador de Puffendorf, y ambos discípulos y reformadores de las doctrinas socialistas expuestas por Grotio. Nos ha extrañado muchísimo que algunos autores de Historia de la Filosofía hubiesen pasado en silencio el nombre de Cumberland (1). Únicamente Jouffroy (2) consagra un corto párrafo á sus doctrinas, pero apenas nos dá á conocer su pensamiento.

Cumberland, estudiante de Teología en Cambridge, en el año 1632, pertenecía á la religión reformada, y llegó á ser Obispo de Peterborough en 1690, habiendo publicado en este tiempo su *Tratado de las leyes de la naturaleza*, escrito en latín y traducido al francés por Barbeyrac. Hé aquí su doctrina: «El mundo moral se distingue del físico por la libertad, la cual no impide que las relaciones entre nuestras acciones y sus efectos sean eternas y necesarias. Así un hombre puede tirar ó no tres líneas para hacer un triángulo, pero una vez determinado á ello, el resultado sería igual al que obtendría si otra causa necesaria cualquiera lo hubiera producido. El mundo moral tiene una ley que comprende á todos los seres racionales, tesis que demuestra por estas razones: 1.ª El bien de todos encierra el bien de cada uno y el bien del Universo el de cada ser en particular. 2.ª Existe en cada ser una tendencia á querer el bien propio y el de los demás: esta tendencia irresistible es á lo que Cumberland llama: *benevolencia*.

La ley, pues, obligatoria y á la que se encuentran some-

---

(1) Ni *Tenneman* ni *Buhle* consagran dos líneas á este filósofo. El dinamarqués *Hubner* (*Essai sur l' histoire du droit naturel*) ha desfigurado tanto sus doctrinas, que no es posible formarse una idea clara de ellas. Tampoco el *P. Zeferino González* en su notable obra *Historia de la Filosofía*, nos habla de *Cumberland* como moralista. Sólo le dedica algunas líneas, considerándolo como precursor de Locke.—Véase la pág. 151.

(2) *Cours de droit naturel.*—Tomo III, pág. 10.

tidos los seres inteligentes y libres y hasta Dios mismo se puede enunciar en estos términos: «Todos los seres deben procurar el bien común del conjunto de seres racionales, porque de la felicidad del todo, depende el bienestar de cada una de sus partes: las acciones contrarias á este deseo de *benevolencia mutua*, producirán la miseria y el infortunio en nosotros mismos y en todos los demás. De aquí se sigue que el principio fundamental del derecho se encuentra en la felicidad absoluta, producida por la *benevolencia* ó *bondad* de Dios y de todos los seres racionales.»

La doctrina de Cumberland nos lleva á confesar los absurdos más grandes: si todo lo que en el mundo se efectúa obedece á leyes fatales y las acciones humanas son tan necesarias como si fuesen realizadas por una fuerza ciega, se borraría toda distinción real entre el bien y el mal, la virtud y el vicio, la verdad y el error. El principio de *benevolencia universal* como fundamento del derecho, equivaldría á establecer la doctrina inmoral de que Dios debe transigir con todas las acciones del hombre, con tal que le procurasen á éste, la mayor suma de felicidades posibles (1): Este sistema no enuncia una máxima general que comprenda, además de las relaciones que los hombres deben tener entre sí, las reglas de su conducta para con Dios, para consigo mismo y para con las demás cosas que les rodean. La máxima fundamental de la doctrina de Cumberland no se refiere más que á las relaciones mutuas entre los hombres, en una palabra, no puede aplicarse sino á una clase de deberes morales, prescindiendo de los que el hombre tiene para consigo mismo y para con Dios, que son tan esenciales como aquellos.

BARBEYRAC.—Pocas noticias hay de este filósofo. Sabemos que nació en Beziers hacia el año 1674, que sus padres

(1) Obra citada, pág. 11.

fueron calvinistas, y que después de la revocación del Edicto de Nantes hubo de emigrar con su familia á Lausanne. Barbeyrac se dedicó á comentar á los primeros escritores de derecho natural; no tiene criterio fijo, y éste obedece á la clase de trabajos que ocuparon los días de su existencia. La fama de este escritor, principió con su obra *Tratado del juego*, que hizo su reputación, si bien se le aprecia más por el magnífico *Prólogo* á las obras de Puffendorf, que viene á ser una preciosa historia abreviada de la filosofía del Derecho (1).

Entiéndase que llamamos *magnífico* al Prólogo en lo que se refiere á su erudición, digna de aprecio, por lo demás está plagado de errores de mucho bulto y de inexactitudes históricas de mayor cuantía. Así Barbeyrac dice que la *ley* es el mandato absoluto del soberano, y sostiene que: *las máximas de la razón consideradas en sí mismas é independientemente de la voluntad del superior que las autoriza, no son obligatorias.* Si á esto se añade que combate á los Santos Padres, negándoles toda competencia en cuestiones morales y políticas y acusándoles de que con sus opiniones han comprometido la integridad de ciertas instituciones como el Matrimonio, que prohibieron á los cristianos ejercer cargos legítimos, como el de Juez y Magistrado, y destruyeron el comercio con la condenación absoluta de la usura, se podrá comprender fácilmente cuál será la importancia histórica y filosófica de este trabajo exegético del popular comentarista de Puffendorf.

EL CONTRATO SOCIAL: SUS DEFENSORES.--Consecuencia natural de las doctrinas de la *socialidad*, con tanto empeño defendidas por Hugo Grotio y sus discípulos, fué el

---

(1) Se conoce con este título: *Oratio de dignitate et utilitate juris et hist. et utriusque disciplinae amica conjunctione.*—Fué impresa la edición francesa de las obras de Puffendorf en Lausanne, 1711.

sistema llamado del *pacto social*, iniciado por Puffendorf y Burlamaqui, y formulado definitivamente y con ciertas apariencias científicas, por el filósofo ginebrino *Juan Jacobo Rousseau*.

Reacción contra la teoría de la *socialidad*, que fundaba el derecho en la voluntad del pueblo, fué la teoría del egoismo despótico, como luego veremos, fundada por Hobbes, y aplicada en el siglo siguiente por Helvecio, La Metrie y el barón de Holbach. El sensualismo introducido por Locke y desarrollado por Condillac en la filosofía de los comienzos del siglo XVIII, produjo sus consecuencias lógicas inspirando las obras de Rousseau acerca de la educación, la religión natural y el derecho público. El *Emilio* de Rousseau está basado sobre una obra análoga de Locke: el sensualismo había penetrado hasta la médula de la sociedad francesa en los primeros años de la pasada centuria y su fecunda simiente debía producir á los pocos años el fruto deseado con la escuela de los *enciclopedistas*.

El despotismo de Luis XIV que arrancó á sus labios esta expresión famosa: *El Estado soy yo*, dió por resultado una terrible reacción, que opuso á la voluntad del déspota el grito de los oprimidos que replicaban con entereza: *El Estado somos nosotros*. Rousseau no hizo más que responder á las ideas dominantes de la época y en su libro *El contrato social* consignó una doctrina original y trascendente acerca del fundamento de los derechos y deberes del hombre y de todo lo referente al origen del poder público.

Decía Rousseau que el hombre vivió al principio solitario, errante y en estado salvaje. Esta libertad é independencia sólo podía limitarlas en sociedad, por su espontáneo consentimiento. Los hombres, pues, se reunieron en sociedad en virtud de un pacto expreso ó tácito con ánimo de resolver este problema: «Hallar una fórmula de asociación que defienda y

proteja con toda la fuerza de la comunidad la persona y bienes de los asociados, y por la cual, uniéndose cada uno á todos, no obedezca sin embargo más que á sí propio y quede tan libre como antes.» Por consiguiente, la libre voluntad de todos es el origen ó el principio fundamental del derecho.

El contrato social es falso por las siguientes razones:

1.ª Es un mero supuesto: la historia nos demuestra que los hombres no se reunieron en sociedad por medio de un pacto. Burlamaqui pretendió en vano demostrarnos que en los albores del pueblo romano tuvo efecto ese contrato primitivo: Los documentos históricos que adujo en comprobación de su tésis fueron contraproducentes. Los partidarios del *pacto social* no nos citan el lugar, sitio, época, lenguaje y demás circunstancias con que ese pacto se ha verificado.

2.ª Todo contrato para que sea eficaz, supone una ley que obligue á las respectivas partes contratantes. Luego antes de la idea de pacto existe la de justicia, ley ó derecho en que el pacto ha de librar su eficacia.

3.ª Las necesidades físicas del hombre prueban que es imprescindible para estos la sociedad: el niño en sus primeros años necesita de los cuidados de sus padres, quienes á su vez han de obtener aquellas cosas necesarias para el sostén de sus hijos, y esto les impele á relacionarse con sus semejantes, que tienen el deber de prestarles su cooperación y ayuda. De otra manera el hombre abandonado á sí mismo en los primeros años, no podría de seguro vivir ni un sólo dia.

4.ª Según esta teoría la voluntad general es el principio del derecho. Pero la voluntad es una facultad del alma, que no tiene más objeto que ejecutar ó poner en acción las ideas que la razón concibe como justas, verdaderas y buenas. De otro modo el derecho y la ley, serían variables y tornadizas como lo es la voluntad humana, de que se hacen depender. La ley debe ser una norma inva-

riable, permanente, á la que han de ajustarse los actos voluntarios del hombre.

5.ª La doctrina del *pacto social* es peligrosa para el orden social y la paz de los Estados: Rousseau concebía en estos términos la voluntad de la nación: «Quitad de las voluntades de los particulares los mas y los menos que se destruyen, y la diferencia constituirá la *voluntad general*.» Esto equivalía á establecer como principio del orden jurídico, público y privado, el imperio de las mayorías y el sufragio universal. Ahora bien, siendo el consentimiento voluntario el principio de todo derecho, debía serlo también de toda autoridad; el acuerdo común era una ley soberana; residiendo el poder esencialmente en el pueblo, éste era dueño de cambiar á su placer la constitución del Estado. Por este camino llegaba á legitimarse el principio ilegal de las revoluciones y el despotismo de las masas (1).

Un escritor católico, Spedalieri, tuvo la debilidad de colocarse al lado de Rousseau en lo que se refería al origen del derecho en la voluntad del pueblo. Sin embargo, en su obra *Derechos del hombre* confiesa que el pacto, históricamente hablando, no existió jamás, pero añade que debió existir (2). Un pacto que jamás existió es un *consentimiento no consentido*, lo cual implica una verdadera contradicción. Spedalieri sienta estas tres proposiciones que se destruyen entre sí: el hombre es libre, luego entró en sociedad en virtud de un convenio; el hombre por la tendencia de su naturaleza *debe* entrar en sociedad; la ley de su naturaleza, que constituye su fin, requiere que el hombre viva en estado social. De es-

---

(1) Ahrens dice con sobrada razón: «Cuando Saint-Juste hizo poner la virtud al orden del día y Robespierre decretar la existencia del Ser Supremo no sacaban más que la última consecuencia de la doctrina de Rousseau.» Obra citada-Intr. hist. pág. 28.

(2) Taparelli-*Saggio teorético* etc. Tomo 1.º pág. 298.

tas proposiciones deducimos que si el hombre está obligado á entrar en sociedad civil por la ley natural, la sociedad civil no es obra del pacto; si no pudo entrar en sociedad sino mediante un pacto libre, la sociedad no sería obra de la naturaleza. Taparelli pulveriza sin compasión los débiles razonamientos de Spedaleri. La teoría del *contrato social*, absurda en sí misma y en sus consecuencias, no sirve para explicarnos el fundamento del derecho.

UNA NUEVA DIRECCIÓN OPUESTA AL SISTEMA DE LA SOCIALIDAD: TEORIAS DE SELDEN, ENRIQUE Y SAMUEL COCCEYO.—*Juan Selden*, natural del Condado de Sussex, contemporáneo y antípoda de Grotio, fué uno de los jurisconsultos más notables del siglo XVII. A los 19 años gozaba ya de una extraordinaria celebridad: era otro Pico de la Mirandola, pero más grave, profundo y reposado. Su obra más leida y admirada, la única que á nuestro objeto interesa, es la titulada *Del derecho natural y del derecho de gentes según la ciencia de los Hebreos* (*De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum*). En ella estableció Seldén una doctrina enteramente opuesta á la de Grotio y sus discípulos; estos erigían en principio la voluntad del hombre, y en ella fundaban, no solamente sus derechos y deberes naturales, sino también todo el orden social y político de las naciones. Esta teoría diametralmente opuesta á las antiguas creencias no podía pasar sin contradicción; y en efecto, la reacción vino con las nuevas teorías de Seldén, los dos Cocceyos, Alberti y otros, quedando establecida una lucha formidable, empeñada principalmente entre Seldén y Grotio, con motivo de la libertad de los mares.

Juan Seldén decía que los antiguos filósofos paganos, como Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, vislumbrando las doctrinas verdaderas de la religión cristiana, habían referido el origen de la ley á la voluntad de Dios. El de-

recho no es más que un dón de la religión revelada, un eco más ó menos fiel de la palabra divina. Precedió al Evangelio la ley de Moisés, y á ésta otras dos leyes; la una contemporánea de la creación dirigida ó impuesta á nuestro padre Adán y á su posteridad, y la otra á Noé y sus tres hijos, esto es, á los patriarcas de los gentiles, á los fundadores de todos los pueblos del Universo. La ley mosaica constituye, pues, la legislación particular del pueblo judío; la ley *adámica* y la revelada á la familia de Noé han sido hechas para todo el género humano, sin distinción de raza ni pueblo, y forman la legislación primitiva, natural, universal, fundamento necesario de todas las demás legislaciones del orbe. Es inutil que pidamos nada á la razón, ni al consentimiento unánime de los pueblos. La razón abandonada á sí misma no puede engendrar más que el error y la ilusión; el consentimiento de las gentes, á menos de ser producido por alguna causa sobrenatural, es una quimera irrealizable.

Seldén trata de probarnos que el *Talmud* de los rabinos contiene los preceptos de la ley noémica, que comprenden el derecho natural primitivo (1).

Las teorías de Seldén tienen algún punto de contacto con el supernaturalismo del Abate Bautain, que más adelante examinaremos. Aquí baste decir que Seldén, concediendo demasiada importancia al elemento religioso, anula por completo la razón humana, que es uno de los criterios de verdad. Cierto que la razón abandonada á sí misma, cons-

(1) Hé aquí los preceptos á que se alude en el orden mismo con que los redactores del Talmud los han dispuesto: «1.º Prohibición de adorar á los ídolos. 2.º Prohibición de blasfemar. 3.º Prohibición de derramar sangre humana. 4.º Reprobación del incesto y el adulterio. 5.º Interdicción del robo. 6.º Obligación de respetar la justicia ó las leyes del país en que se vive. 7.º Prohibición de matar á los animales, mutilarlos y hasta de comer su carne. Estos preceptos son posteriores á la ley mosaica, diga lo que quiera Seldén, y fueron modificados por los rabinos con arreglo á sus prácticas religiosas.

tituida en soberana independiente, se expone al peligro de errar, pero iluminada por las luces de la fé y auxiliada por la tradición, puede sola y con sus propias fuerzas investigar los fundamentos de lo bueno, lo verdadero y lo bello, que son la base y la causa próxima del orden moral.

Seldén dá al mismo tiempo una base insegura al derecho, porque esa revelación divina no sabemos en dónde se halla consignada: la legislación del Talmud es obra de los hombres, porque se compone de preceptos ridículos y algunos en oposición indirecta con la ley Mosaica, dictada por Dios al pueblo hebreo. Si existiese la más ligera contradicción entre la ley noémica y la mosaica, tendríamos que admitir la misma contradicción entre los preceptos de Dios, lo cual sería evidentemente absurdo.

Más afortunado que en la exposición de su teoría filosófico-jurídica estuvo Seldén en la discusión que entabló con Grotio acerca de la libertad de los mares. Grotio, inspirándose en un amplio criterio liberal, defendía la libertad absoluta de la navegación, y para ello dió á luz su libro *Mare liberum*. Seldén, defendiendo la propiedad de las zonas marítimas, y aun más, la de los grandes mares, publicó el suyo titulado *Mare clausum*, objeto de vivos y animados comentarios por parte de los escritores de uno y otro bando.

Las huellas de Seldén fueron seguidas por dos ilustrados publicistas, Enrique Cocceyo y su hijo y recopilador Samuel, si bien el primero difiere de Seldén en algunos puntos esenciales.

Julio Stahl (1) expone la teoría de Cocceyo con bastante claridad y precisión. Hé aquí sus palabras: «*Cocceyo* concuerda en la polémica con Seldén: no encuentra en la razón humana una *fuerza obligatoria*, ni en el principio de la

(1) *Historia de la Filosofía del Derecho*. Traduc. italiana, vol. 1.º página 207.

vida social y *pacífica* un contenido necesario de las leyes. Su propia teoría, que contrapone á ésta, es más meditada y precisa que aquella de Seldén. La voluntad divina que Cocceyo eleva á principio, debe conocerse por sus obras; de la perfección de la esencia divina (no ví que hiciese mención alguna de la revelación) y de aquella voluntad derivan directamente —y no por medio de un pacto ni de un principio simple que contenga en sí todas esas cosas— los preceptos del derecho natural; la libertad de las propias acciones; la prohibición de causar daño á otros; la necesidad de la vida común entre los hombres (*societas communis*) y los derechos que nacen de la misma; los efectos jurídicos de la declaración de la voluntad; la disposición de *lo suyo;* el derecho hereditario en los hijos; la patria potestad; la necesidad del Estado; y la autoridad y el poder del Soberano. En esto se opone sin duda Cocceyo á los errores del sistema que fundaba el orden jurídico en el contrato humano.»

SAMUEL COCCEYO, hijo del anterior, que publicó la obra de su padre con el título de *Grotius illustratus, etc....* se limitó á comentar y sobreañadir algunas observaciones á las doctrinas de Seldén y Enrique Cocceyo.

El italiano *Alberti*, que hizo causa común con los anteriores, explicó su teoría de la *voluntad divina* como origen del Derecho en su obra *Compendium juris naturae, orthodoxa theologia confirmatum.*

La teoría de los dos *Cocceyos* y *Alberti* es falsa por las siguientes razones: 1.ª En primer lugar falta aquella conciliación que debe existir entre el querer divino (sus actos, sus perfecciones) y los resultados que Cocceyo nos dice que son el contenido de esta voluntad; no se comprende cómo de la perfección divina pueda deducirse el derecho hereditario en los hijos, la autoridad soberana, etc. 2.ª La *voluntad divina* establece la ley y prescribe á los hombres su observancia, pero no

es la ley misma, ni puede confundirse con ella, á la manera que la razón humana no debe identificarse tampoco con el orden jurídico, según lo han enseñado los filósofos de la escuela kantiana, como más adelante veremos.

Suelen algunos tratadistas incluir á Seldén, los dos *Cocceyos*, Alberti y demás filósofos de su escuela, entre los contradictores del Derecho natural. Esto no es del todo exacto. Aquellos escritores, explicando y entendiendo á su manera el Derecho natural, no lo negaban de un modo explícito y terminante, sino que le señalaban un principio falso, que no podía admitirse de ningún modo como su fundamento racional y científico. Selden y sus partidarios deben figurar en la interminable lista de los que niegan indirectamente el principio fundamental del Derecho.

CAPÍTULO VI

Sistema del Egoismo.—Teorías de *Hobbes* y *Helvecio*.—Examen de sus doctrinas.—Su refutación.—La Escuela utilitaria.—Teoría de *Jeremías Bentham*.—Doctrina de la Escuela *humanitaria*.

Entre las escuelas más peligrosas que han batallado en los dominios de la Moral y el Derecho, la que mayor número de partidarios ha contado, fué la que hizo derivar del interés personal las nociones de lo justo y de lo injusto. Tal fué la escuela del *egoismo*. Tres hombres pueden colocarse al frente de esta filosofía, dice Belime; *Hobbes* la demostró: Helvecio la hizo popular, y Bentham la redujo á sistema y la aplicó á la jurisprudencia.

Análoga á esta escuela es la llamada *humanitaria;* la cual tiene bastantes puntos de contacto con las doctrinas sensualistas, morales y jurídicas, de los filósofos antes citados.

TEORÍA DE HOBBES.—Era este escritor un filósofo distinguido y un matemático notable para su tiempo, (nació en 1588), tanto que sus obras, lejos de ser despreciables por su corte literario, fueron elogiadas por la sencillez del estilo y la claridad del lenguaje. Bajo otros aspectos la doctrina de Hobbes es deplorable. Vivió Tomás Hobbes expatriado, durante la revolución de su país y fué decidido partidario de los Estuardos, habiendo empleado sus talentos en demostrar que la

fuerza era el principio del poder, y el *interés privado* la única regla de moral.

La doctrina de Hobbes está consignada en sus dos obras *El Leviatham* y los *Elementa philosophica seu politica de Cive*. La primera, cuyo título se hallaba en armonía con el mal gusto de la época, está consagrada exclusivamente á materias políticas. Hobbes mismo nos explica el caprichoso título de su obra en estas palabras: «Este gran *Leviatham* que nos representa el Estado, es una obra de arte, es el hombre artificial creado para la protección y salud del hombre natural, al que es superior en grandeza y fuerza» (1). Nada más claro ni metódico que este libro; se halla dividido en cuatro partes, de las cuales la *primera* trata del hombre en general; la *segunda* del *Estado* ó la *Ciudad*; la tercera del Estado cristiano *(de civitate christiana)* y por último, en la cuarta, bajo el título del *Reino de las tinieblas (de regno tenebrarum)*, nos ofrece el autor un cuadro sombrío de la anarquía moral y de la confusión intelectual, que son consecuencia infalible de la libertad ó de todo sistema opuesto al despostismo.

El punto inicial de la filosofía de Hobbes es el siguiente: *el bienestar material es el fin del hombre*. Este no puede concebir otro motivo para las determinaciones generales de su obrar libre que el puro placer, el deseo de aumentar las felicidades positivas de este mundo.

Es la misma doctrina de Carneades que decía: «*Ejus disputationes summa haec fuit: Jura sibi homines pro utilitate sanxise, scilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata: jus autem naturale nullum esse.* Los principios, por lo tanto, son antiguos y tienen su germen en el absurdo sistema de la moral epicureista, revestida de nue-

---

(1) *Magnus ille Leviatham, quae civitas apellatur, opificium artis est et homo artificialis, quamquam homini naturali propter cujus protectionem et salutem excogitatus est, et mole et robore multa major.* Prefacio.

vas formas por Locke y Condillac y llevada al terreno de la moral y la jurisprudencia por Hobbes y Helvecio.

El motivo que nos impulsa á obrar bien con un semejante nuestro es el temor que abrigamos de que este nos ofenda; la idea de su fortaleza y superioridad nos estrecha á procurarle el bien que nos exija. El amor á los demás es un *egoismo* absoluto, que nos induce á mirar á los otros hombres como medios necesarios para proporcionarnos un placer cualquiera. Según Hobbes el primer objeto del hombre es la lucha por la existencia; y el segundo trabajar sin descanso para obtener un aumento en la suma de bienes de que puede disfrutar en esta vida.

De aquí se sigue que será lícita toda acción que nos procure un bien y nos evite un mal. Para ello no debemos preocuparnos del bienestar de los demás; lo que nos interesa es ser felices y estar satisfechos, aún á costa de nuestros semejantes. Pero los demás tienen derecho á ese egoismo brutal en el mismo grado que nosotros; luego de esas pretensiones iguales y contrarias resulta el choque entre todos los hombres, ó ese estado natural que, según Hobbes consistía en el *estado de guerra*; guerra de cada uno contra cada uno; guerra de todos contra todos: *bellum uniuscujusque adversus unumquemque; bellum omnium contra omnia.* Tal es el estado primitivo del hombre conforme á su naturaleza, estado que Hobbes acaba por delinearnos con estas palabras: «el hombre es para el hombre un lobo: *homo homini lupus.*»

Hobbes añade que nada hay más triste y angustioso para los hombres que el estado de guerra, el cual promueve en ellos la tendencia inmediata á restablecer la paz y el orden creando la sociedad civil, obra de un *pacto*, que *debió existir* en los primeros albores de la humanidad, organizando una fuerza capaz de contener las ambiciones ilimitadas y egoistas de los asociados. La sociedad, pues, se creó, como afirma

Hobbes, para prevenir el estado de guerra. El poder social no es indiferente en la forma; siendo su objeto mantener el equilibrio de las fuerzas individuales, la mejor forma del poder será aquella que reuna los caracteres de fortaleza y virilidad. Hobbes considera que la única forma posible de gobierno es la monarquía despótica.

Las obligaciones de todo gobernante son prevenir los altercados que puedan ocurrir entre los súbditos; tomar consejo solamente de su prudencia, sofocar toda pretensión sospechosa y anular, cuanto sea posible, los derechos individuales. De ahí la máxima fundamental de Hobbes: *Todo es justo cuando la ley lo ordena.* A este sistema diósele también el nombre de *legalismo*, porque fundaba el derecho ó el principio de lo justo, en la voluntad del legislador humano.

Como quiera que con la doctrina de Hobbes tiene estrechísima relación la que sostuvieron en sus obras Helvecio y Benthan, antes de refutar aquella expondremos el pensamiento de estos dos últimos filósofos, concluyendo por demostrar la falsedad de todas estas teorías, que tantas inteligencias han extraviado y tantos corazones han corrompido.

DOCTRINA DE HELVECIO.—Este filósofo se hizo famoso popularizando las teorías de Hobbes. Hijo de un médico célebre, obtuvo á la edad de 24 años cierto empleo que le proporcionó un gran capital. Hastiado de comodidades y placeres se retiró á una de sus posesiones, donde escribió su libro *El Espíritu*, en que campea un estilo llano, fácil y elegante, libro curioso por sus anécdotas y su ironía de buen tono. En esta obra atacó, en forma vulgar pero correcta, las bases eternas de la Moral y el Derecho. Buffon decía de él, que su autor bien pudiera *hacer un arrendamiento más y un libro menos.* Sea lo que quiera, Helvecio contribuyó más que nadie, á vulgarizar entre la alta y baja sociedad del siglo pasado, la moral del egoismo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dice *Belime*, que era Helvecio un hombre de mundo, de maneras aristocráticas, y que ejerció pernicioso influjo sobre la corrompida sociedad *comm'il faut*, á la que dominaba con su talento y sagacidad y ante la que hacía gala de relegar al desprecio, con sus doctrinas, el orden social, la propiedad y la familia.

Véase ahora en qué consistía su doctrina moral y jurídica: el hombre solo obra por su interés personal; en el estado de naturaleza no vivía ligado á sus semejantes por ningún lazo, así que no dudaba en sacrificarles con tal de subvenir á sus salvajes apetitos. Más al sentir los hombres los terribles efectos de su aislamiento, se agruparon en pequeñas sociedades; todos los egoismos cedieron á un pacto; pero la lucha no cesaba y fué necesario establecer una autoridad para vigilar por los intereses de los asociados. Los hombres, añade Helvecio, continuan guiándose solamente por su interés particular; de modo que las leyes, dictadas para el gobierno de la comunidad, no debían atender más que al interés *del mayor número*. Este interés recibe el nombre de justicia. Objetóse á Helvecio que según esa teoría, todas las costumbres inmorales, todas las instituciones abominables que hubo en otras épocas, quedaban justificadas por el solo hecho de interesar al mayor número. Replica á esto Helvecio que esas costumbres é instituciones tuvieron su origen en alguna utilidad real, aunque desconocida para nosotros; y si en algún tiempo vinieron á ser odiosas ó ridículas, fué debido á que, habiendo sido consagradas por su antigüedad ó por la superstición, subsistieron largo tiempo después de haber desaparecido la causa de su establecimiento.

«De esto concluyo, dice Helvecio (1), á que las leyes hechas para la felicidad de todos, no serían observadas por nadie, si

---

(1) *Del Espíritu.* Disc. III, cap. IV.

los Magistrados no estuviesen armados del poder necesario para asegurar su ejecución. Sin este poder, las leyes violadas por el mayor número, serían, con justicia, impuestas por cada particular, porque tan pronto como por una infracción general viniesen á ser inútiles, se considerarían nulas y dejarían de ser verdaderas. Cada uno entraría en sus antiguos derechos, y no atendería más que á su interés privado que le prohibe, con razón, observar leyes que serían perjudiciales al que de ellas fuese único observador.»

Helvecio, cree, por consiguiente, que obrando el hombre por su propio interés, al permanecer en el seno de la sociedad que le exige un sacrificio á cambio de una ventaja, ha de procurar ésta y esquivar aquél; por eso la ley debe estatuir penas contra los que violen sus disposiciones.

La fuerza es, según los legalistas, el único derecho que tiene el hombre en su estado natural; así Helvecio ha escrito que el robo no era un mal sino para los hombres que vivían en sociedad y que á medio de un pacto se habían garantido mútuamente el disfrute de sus bienes. Donde no exista esa convención entre los pueblos, la moral no aprueba ni desaprueba una conquista que no tenga otro fundamento que el derecho de la fuerza.

Otro escritor francés, La Rochefaucauld, no llevó tan adelante los principios de Hobbes y Helvecio. Sería injusto hacerle partícipe de los errores que han cometido estos dos filósofos. *La Rochefaucauld* escribió un libro titulado *Máximas*, que encierra doctrinas menos disolventes que las de Hobbes. Piensa aquel hombre espiritual y romántico, que la mayor parte de las acciones de nuestros semejantes son egoistas é interesadas; pocas hay en su concepto hijas de la virtud y del desprendimiento. Pero de esta teoría á la de que toda acción humana es inspirada por el egoismo, hay bastante distancia. El Duque de Larochefaucauld declara guerra á

muerte á las apariencias; dice que antes de juzgar un acto cualquiera es menester inquirir los motivos que le han producido, pues en la mayoría de los casos obran los hombres en perjuicio los unos de los otros. Todo el vicio del sistema de Larochefaucauld está en conceder demasiada importancia al egoismo en la esfera de las acciones humanas.

LA ESCUELA UTILITARIA: TEORÍA DE JEREMÍAS BENTHAM.—Hobbes y Helvecio habían hecho sus investigaciones en el terreno de la Moral y de la Ciencia jurídica: *Bentham*, dominado por el espíritu utilitario de su país, aplicó las doctrinas legalistas á la Jurisprudencia y la Economía política, inventando un nuevo sistema que recibió el nombre de *utilitario*, por el principio fundamental que le sirve de base.

Jeremías Bentham, jurisconsulto inglés de la pasada centuria, fué uno de los escritores más celebrados y populares en las Universidades de Europa. Aparte de sus errores filosóficos y doctrinales, es preciso reconocer que prestó señalados servicios á la legislación, escribiendo obras notables en colaboración con Mr. Dumont de Génova, que redactaba cuanto él pensaba y discurria (1). Bentham hizo sentir la necesidad de sustituir con reglas prácticas las vagas fórmulas de la ciencia filosófico-jurídica, y en este sentido sus trabajos han sido siempre estimadísimos en las aulas y en el foro. Como pensador y moralista no merece el puesto eminente en que algunos lo han colocado; creo que en este punto se exageraron demasiado los elogios.

Bentham para explicar su teoría moral y jurídica parte de este principio: *La moral es el arte de dirigir las acciones de los hombres, de modo que produzcan la mayor suma*

(1) En unión con el genovés Mr. Dumont escribió Benthan su obra *Tratado de legislación civil y criminal*. Dice un escritor distinguido que Benthan fué utilitario hasta el último extremo; llegó á exigir en su lecho de muerte, que su cadáver fuese llevado á un anfiteatro de disección.

posible de felicidad. Para saber, pues, cuando una acciónes buena ó mala no tenemos más que sumar las ventajas ó utilidades que nos produzca, y los males que pueda acarrear á los demás: en el primer caso será legítima; en el segundo inmoral. Bentham comprendió que este cálculo no podía hacerse por los particulares, supuesto que se preocuparían más de sus utilidades que de los perjuicios que se ocasionasen á los demás. Impidiendo el interés personal establecer la balanza con imparcialidad, es deber del legislador intervenir en la lucha de esos intereses encontrados, y por eso Bentham proclama la siguiente máxima: «El gran oficio de las leyes, el único, evidente é incontestablemente necesario, consiste en impedir á los individuos, cuando procuren su bienestar material, que destruyan una cantidad mayor de felicidad á los demás.» No le hableis á Bentham de razón natural, conciencia y sentido íntimo: son para él palabras vanas que caracterizan la moral práctica y sentimental. *Belime* añade á todo esto: «Bentham tiene fé en el egoismo como Mahoma tenía fé en su religión.»

Como, según tal doctrina, era necesario establecer un cálculo aritmético para que resultase, de la ecuación entre las utilidades y perjuicios, aquella *maxima felicitas*, que constituye el fondo de la doctrina utilitaria, Bentham cayó en el mayor ridículo cuando se le ocurrió hacer una clasificación de los bienes y de los males humanos (1).

Expuestas en general las teorías de Hobbes, Helvecio y Bentham, vamos ahora á refutarlas con toda la brevedad que nos exige el carácter elemental de esta obra.

La teoría de Hobbes es falsa por las siguientes razones:

---

(1) Distinguió Bentham quince placeres simples á que se oponían once especies de dolores; los males pueden ser de primero, segundo ó tercer orden, primitivos ó derivados, inmediatos ó consecuentes, extensivos y repartibles etcétera..... A parte de la pedantería que supone semejante división ¿cuántas personas tendrían la suficiente ilustración para comprender bien tamañas sutilezas?

1.ª La ciencia antropológica nos demuestra que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, y que siente necesidades físicas y morales en exacta correspondencia con los elementos esenciales que lo constituyen; por lo tanto, no solo ha de procurar el bienestar físico, sino también el espiritual ó moral que consiste en la práctica del bien y en la rigorosa observancia de la ley natural. De admitir con Hobbes que el fin supremo de los hombres es el bienestar material, quedarían reducidos sus deberes á la satisfacción de los apetitos sensibles, negando la existencia de Dios y de la vida futura, verdades que se hallan demostradas por la conciencia y la revelación divina. 2.ª El sistema de Hobbes implica además contradicción en sus afirmaciones: si el deseo de la paz ha impulsado á los hombres á reunirse en sociedad, y renunciar al estado de guerra, el mismo deseo ha debido impedir ó hacer imposible el estado de naturaleza. ¿Cómo el estado de guerra ha podido ser el de naturaleza, si en la conciencia del hombre se concebía como el más detestable de los estados y el más perjudicial para los intereses de cada uno? (1). 3.ª Esta teoría destruye además la idea del derecho y niega la existencia del deber: si los hombres tienen en absoluto la facultad de hacer cuanto les convenga y les produzca placer, yo tendré derecho á todo y los demás también tendrán derecho á todo, pero en ninguno existirá la obligación de respetarlos; mi derecho destruye el vuestro y el vuestro destruye el mio; no hay deber para nadie. 4.ª El eminente P. Zeferino añade (2) que si el bien consiste en la utilidad, serán acciones inmorales y dignas de vituperio las de aquellos que se entregan á los tormentos y á la muerte en defensa de la religión ó de la patria; y por el contrario será virtuosa y laudable la acción del que diere muerte á su

(1) Jouffroy.—Obra citada. Tomo I, pág. 340.
(2) *Filosofía elemental.—Ética general*, pág. 436.

amigo para proporcionarse goces con su dinero. 5.ª La igualdad absoluta de fuerzas soñada por Hobbes es una utopía: en el orden concreto existen notables desigualdades entre los individuos; unos son robustos, otros enfermos: unos sabios, otros ignorantes; unos ricos y otros pobres. 6.ª El derecho no es una fuerza física como quiere Hobbes: «suponed, dice Prisco, que un salvaje anciano coge una liebre y la lleva á su choza, que al camino le sale otro y trata de arrebatarle la presa, que al verle afligido llega otro tercer salvaje joven y robusto, le restituye la liebre y le consuela ¿qué descubre aquí el ojo del metafísico? Que el tercer salvaje juzgó injusta aquella acción de despojo, y deber de humanidad venir en su ayuda» (1).

La doctrina de Helvecio es igualmente falsa: 1.° Porque el estado natural de guerra, que admite con su maestro Hobbes, es pura ficción de la fantasía. 2.° Porque el bien y el mal, ó sea, la distinción entre esos dos términos, no depende del cálculo de utilidades que pueda reportar el *mayor número*, error que también sostuvo Bentham; de otro modo si á ese *mayor número* de individuos conviniese el *asesinato* de la minoría, semejante acción sería buena en sí, porque reportaría utilidad á los primeros. 3.° La noción del bien se hace depender de la casualidad: si yo recibo un depósito y muere el deponente sin dejar á sus herederos noticia de aquel, puedo utilizarlo en mi provecho, con tal que no se descubra mi mal propósito, y consiga librarme de las penas sociales; pero figurémonos que se ha descubierto mi villanía, entonces, según Helvecio, habré corrido un albur poniéndome en oposición con la ley, que se vuelve en contra mía del mismo modo que pudo volverse en mi favor. Ni seré digno de aplauso ni de lásti-

---

(1) *Filosofía del Derecho.*—Libro I, cap. III, pág. 158.

ma. A tan absurdas consecuencias nos conduce el sistema del *egoismo*.

Demuéstrase que es errónea también la teoría *utilitaria* de Jeremías Bentham por estas razones: 1.ª Borra del alma las ideas de lo justo y de lo bueno; puesto que si el hombre ha de convertirse en calculista para ejecutar una acción cualquiera, lo que le interesa es librarse de las penas que el legislador establezca, de modo que su acción quede ignorada. Si consigue aprovecharse de una cosa en perjuicio de los demás, con tal que la ley no se lo descubra, no cometerá ninguna acción inmoral, porque eso lo hizo solamente por su utilidad, lo cual es moral y lícito dentro de las teorías de Bentham. 2.ª La idea de lo justo es variable y hasta contradictoria para los utilitarios: si la justicia consiste en el mayor bien del mayor número *(máxima felicitas)*, puede suceder que la *mayoría* de hoy quiera alguna cosa enteramente contraria á la que quiso otra *mayoría* de ayer. Y podemos llegar hasta el absurdo de la destrucción de la sociedad humana, como dice el ilustre Pacheco (1), si suponemos que doscientos individuos acuerdan asesinar á cincuenta, y los restantes á un número mayor, y así hasta que quedasen sobre la tierra dos individuos, de los cuales uno habría de sacrificarse en aras de la utilidad del otro, cosa que si en la práctica es irrealizable, no por eso es menos cierta y evidente en teoría. 3.ª Si lo moral dependiese de un cálculo respecto á la utilidad social, ó sea, de la utilidad con respecto á los demás, no habría moralidad en las acciones que solo se refieren al individuo: la blasfemia, los pensamientos y resoluciones criminales, la deshonestidad, etc..., no serían actos pecaminosos, sino indiferentes. Es más: los actos que dijesen relación á dos individuos no podrían calificarse tam-

(1) «Lecciones de Derecho Penal,» dadas en el Ateneo de Madrid.

poco de inmorales, en cuanto no trascendiesen á la sociedad. 4.ª Es falsa la aserción de Bentham de que no se concibe un derecho racional anterior á las leyes civiles: antes de la sociedad política existió la sociedad doméstica y en ella satisfacían cumplidamente los hombres sus necesidades y deseos y decidían sus controversias y reclamaciones por medio de reglas de conducta que consideraban como leyes eternas de su razón. Este hecho es opuesto, por consiguiente, á la teoría utilitaria (1). Con anterioridad á las leyes civiles los hombres no vivían como los irracionales disputándose las cosas que se apropiaban, á la manera que los lebreles el hueso que se les arroja, sino que obedecían á la imperiosa voz de su conciencia que les ordenaba el respeto al derecho, todavía no consagrado por la legislación civil. Además, si se dice que la autoridad pública se ha constituido para garantizar el derecho universal, suponemos préviamente su existencia, de otro modo, ¿cómo puede prestarse apoyo y garantía á lo que no existe? La doctrina legalista es absurda en sus principios, no menos que en las consecuencias que de los mismos se derivan.

DOCTRINA DE LA ESCUELA HUMANITARIA.—Llámase escuela *humanitaria* á la que funda la Moral y el Derecho en el desarrollo y progreso indefinido de la humanidad. Esta doctrina fué sostenida de un lado por los partidarios de la filosofía crítica *Renán*, *Taine*, *Vacherot* y *Pedro Leroux*, y del otro por los filósofos de la *izquierda hegeliana*, como son *Fuerbach*, *Strauss* y otros, que llevaron hasta el último extremo las absurdas consecuencias del panteismo dialéctico de Hegel.

Hé aquí en breves palabras la exposición del sistema *humanitario:* ¿Progresa el hombre? ¿Camina hacia un fin determinado ó permanece inmóvil? La historia nos contesta afir-

(1) Consúltese á *Rosmini*.—«Filosofía del Derecho,» tomo I, pág. 194 y sig.

mativamente: la humanidad ha venido desarrollándose de siglo en siglo, realizando visibles progresos en las costumbres privadas y públicas, la religión, las ciencias, las artes y la industria. Las ideas morales se fueron perfeccionando á medida que el hombre avanzó por el camino de la civilización. Jamás existió una ley inflexible, ni una noción moral eterna; lo que en ciertas ocasiones se juzgó malo resultó más tarde bueno y aceptable: hay más; las ideas del bien y del mal se aclararon y distinguieron mejor cuando el hombre obtuvo cierto grado de desarrollo intelectual, de que antes carecía.

Los filósofos de la *izquierda hegeliana*, siguiendo las opiniones de su pontífice máximo, consideraban al hombre como el producto de la evolución de la *Idea*, que comenzó por ser *nada*, después fué *materia* y por último llegó á *espíritu*. Todo el fundamento de la Moral y el Derecho estriba, según ellos, en esa evolución incesante del *Dios-idea*, que á fuerza de transformaciones lógicas llega á convertirse en *humanidad* viviente y personal. *Strauss* (1) deduce de aquí que el hombre es el verdadero Dios y como tal debe adorarse á sí mismo, y que son quimeras ó desvaríos las ideas de inmortalidad del alma, vida futura y destino final.

Para combatir estas opiniones tenemos que hacer algunas observaciones previas. No puede negarse que el hombre ha progresado en el cultivo de las ciencias, las artes y la industria; que mejoró su vida pública y que su legislación positiva se hizo cada vez más racional y humana. ¡Quién podrá negar la carrera brillante que recorrió el progreso científico é industrial desde Arquímedes hasta nosotros! ¡Qué no diría este célebre matemático de la invención de la brújula, los telescopios, la pólvora, las máquinas de vapor, el telégrafo eléctrico

(1) En su obra *La Antigua y la nueva fé*, en que se declara acérrimo partidario de la teoría darwinista.

y la imprenta! El progreso material humano es un hecho histórico evidente, que no deja lugar á la más remota duda. Pero no es esto ahora lo que nos interesa: se trata de averiguar si la moral y las instituciones jurídicas se desenvolvieron y perfeccionaron al compás de la civilización y del progreso material de las naciones.

Para esto es necesario distinguir dos cosas: primero, la idea absoluta de la moral, y segundo la práctica de esta idea; ó lo que es igual, es necesario no confundir la regla en sí misma con la observancia de esta regla.

La regla de la moral es absoluta, eterna, invariable: nuestras acciones son buenas por su conformidad con la ley natural y cuando enderezan la voluntad humana á su fin propio. El principio de la moral no puede perfeccionarse porque encierra una verdad absoluta é inmutable, á la manera que no puede perfeccionarse el principio fundamental de las Matemáticas.

Pero la práctica del bien realizada por los hombres, puede ser objeto de perfeccionamiento y progreso; no siempre se ajustaron aquellos á la ley de su razón, ni le han comprendido rectamente, siendo esto causa de ciertas instituciones execrables que existieron en las sociedades paganas. Las preocupaciones, las creencias idolátricas, el desconocimiento de la verdad cristiana, el predominio de la barbarie ha oscurecido por largo tiempo la conciencia humana y solo merced al tiempo, al progreso de las ideas y á la cultura científica, esa conciencia, sumida en las tinieblas del error, ha ido recibiendo gradualmente la luz de la justicia y la verdad. Luego la idea absoluta de la moral no ha cambiado jamás: el robo con destreza, permitido entre los Espartanos, nos demuestra que se tenía una noción equivocada del bien en general, mas no por eso se desconocía esta idea, que se desnaturalizaba tan solo en su aplicación. El progreso

de los pueblos respecto á las instituciones morales y jurídicas tiene lugar en la manera de concebirlas y llevarlas á la práctica, pero no en lo que hace relación á los principios supremos que las informan. Y hé aquí precisamente el error en que se hallan *Pedro Leroux* y los demás *humanitarios* al afirmar que las ideas morales se fundan en el perfeccionamiento y desarrollo de la humanidad.

Niega además esta doctrina la existencia actual de la justicia, del bien, y de los derechos y deberes morales: si todas estas ideas dependen del perfeccionamiento indefinido de los hombres, estos no podrán formar jamás acerca de ellas conocimiento exacto, porque estarán variando á cada momento y según el grado de perfección que la humanidad alcance. Nadie podrá asegurar, por lo tanto, lo que es justo, bueno y legal, porque el progreso *indefinido* de las ideas dirá mañana que es falso todo cuanto hoy se ha creido y asegurado.

Los *humanitarios* niegan también el fin último, porque siendo el progreso sin término, no verá el hombre en esta vida colmados sus deseos de perfección infinita, y arrastrará sus dias en espantosa lucha, esperando un bien que nunca ha de llegar y que viene á ser, por consiguiente, su perpétuo tormento.

La doctrina de la izquierda hegeliana conduce á la negación absoluta de un Dios personal, de la existencia del espíritu y de la vida futura, y por consiguiente es inútil que le acorralemos en sus últimas trincheras, cuando de la negación de esas verdades fundamentales, se sigue necesariamente la de las ideas morales de bien, justicia, derecho y deber, que desconocen totalmente los discípulos más entusiastas de Hegel.

CAPITULO VII

Sistema de la *coercibilidad*.—Christiam Tomasio: su doctrina.—Escuela sentimentalista.—Sus principales sostenedores.—La escuela *escocesa*.—Sus defensores y examen crítico de las teorías que sustentan.

El fundador de la escuela de la *Coercibilidad*, fué Christiam *Tomasius* ó *Tomasio*, natural de Leipzig (1655-1728), y uno de los discípulos y reformadores de Grotio. Llámase esta escuela de la *coercibilidad* porque su principal objeto es defender la doctrina de la separación radical entre la Moral y el Derecho, valiéndose para ello de la distinción entre deberes *perfectos*, que son aquellos que pueden exigirse por medio de la coacción externa, y deberes *imperfectos* que no son susceptibles de coacción; los primeros forman la materia del ~~la Moral~~ Derecho y los segundos la de la ciencia del ~~Derecho~~ Moral.

Tomasio, que dejó escritas cerca de 48 obras acerca del Derecho natural y de gentes, consignó su doctrina de la *coercibilidad* primero en la titulada *Institutiones Jurisprudentiae divinae*, cuando aún no se había separado de la escuela de la *socialidad*, y más tarde en su nuevo libro *Fundamenta juris naturae et gentium*, en que se refuta á sí mismo y explica sus opiniones sobre el principio fundamental del derecho.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Combatiendo á Puffendorf que reducía la sociabilidad humana y las leyes que de ella dependen á una necesidad física de nuestra naturaleza, Tomasio hace derivar la idea del Derecho de un principio superior: el principio del amor unido á la razón ó sea el *amor razonable*. Hay, en efecto, según él, dos clases de amor: el uno contrario á la razón; el otro razonable; el primero no es más que una forma del egoismo y nos inclina á hacer bien á nuestros semejantes en consideración á las utilidades que esperamos de ellos; el segundo, por el contrario, se nos presenta como el objeto propio de nuestros anhelos y hace que le sacrifiquemos nuestras pasiones bastardas y egoistas. Estas pasiones del egoismo, dice Tomasio, pueden reducirse á tres que Pascal, de acuerdo con San Juan, llama la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida: *libido vivendi*, *libido sentiendi*, *libido dominandi*, esto es, la voluptuosidad, la vana curiosidad, y el orgullo. Por lo tanto, el amor razonable nos manda que la razón impere sobre los sentidos, y que nuestra voluntad se subordine á la voluntad general y á las leyes de la sociedad.

La práctica de estas virtudes es condición del bienestar público y el principio del derecho puede reducirse á esta fórmula general: «Trabaja con todas tus fuerzas por la felicidad de los demás como por la tuya propia y no la separes de la de tus semejantes: ámate á tí mismo y á tu prójimo con *amor razonable*.»

El amor tiene *tres* grados distintos con los cuales se establece la diferencia intrínseca, primitiva y esencial que debe existir, según Tomasio, entre la *Moral*, la *Política* y el *Derecho*. Estos grados son lo *honesto*, lo *decoroso* y lo *justo* que se refieren por su orden á las tres ciencias antes nombradas. El principio de lo *honesto* es el siguiente: *quod vis ut alii sibi faciant, tute tibi facias*; la fórmula de lo *decoroso* es: *quod vis ut alii sibi faciant, tu ipsis facias*,

y la fórmula de lo *justo* es: *quod tibi fieri non vis alteri ne feceris*. Y hé aquí el punto principal y más interesante de la doctrina de *Tomasio*, que le dá cierta originalidad, si se tiene en cuenta que Grotio no acertó á separar con bastante franqueza y claridad el derecho de la Moral. Tomasio fué el primero que inició esa teoría radical, que más tarde había de ser expuesta con mayor extensión y profundidad por las escuelas de Kant, Fichte, Krausse y sus partidarios.

A Tomasio, pues, corresponde el mérito de esa novedad trascendental; según él la Ética se distingue del Derecho natural: 1.° porque aquella trata de los deberes internos y positivos, y el derecho de los externos y negativos comprendidos en aquella fórmula general: *neminem laedere;* 2.° porque el Derecho se vale de la coacción exterior para exigir el cumplimiento fiel de los deberes y la Etica no puede valerse de la coacción física, lo cual ha dado lugar á que esta doctrina se llamase de la *coercibilidad*, como al principio hemos indicado (1).

Los discípulos de Tomasio perfeccionaron la doctrina de la *coercibilidad*, popularizándola en las escuelas. *Koehler*, *Gerhard*, *Fleicher*, etc., hicieron más patente la distinción de las dos esferas, la *moral* y la *jurídica*, ampliando con nuevos argumentos las conclusiones de su Maestro, y con-

---

(1) Tomasio se proponía algo práctico al distinguir los deberes en *coercibles* é *incoercibles*. Afirma un grave autor que antes de publicar Tomasio su obra *Fundamentos de Derecho Natural*, proclamaba que los deberes morales no eran susceptibles de coacción como los jurídicos: su objeto era combatir toda coacción en la esfera religiosa. Así lo dió á entender defendiendo la causa de los *pietistas* contra los *ortodoxos*. *Ahrens*, dice que Tomasio era hombre piadoso y enemigo de la superstición, por lo que condenaba los numerosos procesos que en aquellos tiempos había contra las brujas. De manera que Federico II bien podía decir de *Tomasius* «que había reclamado para las mujeres el derecho de envejecer sin peligro.»

En este punto merece leerse á Stahl (*Historia de la Fil.*) que refuta á Tomasio, diciéndole que confunde la *coacción* con la *beatitud individual*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

testando muy por extenso á las objeciones que se le habían dirigido (1).

De entre todos sus discípulos merece especial mención *Gundling* (2) que señala, con más lógica y claridad que Tomasio, la supuesta distinción entre la Moral y el Derecho. La obra *Jus naturae et gentium* está consagrada únicamente á la exposición de las teorías del derecho con exclusión de la moral, de la que trata en otro libro, á que dió el nombre de *Etica*. La felicidad como el principio de la ciencia de lo *honesto*, la distinción entre la *paz interna y externa*, la esfera del derecho y del deber perfecto ó coactivo limitada á la *paz-externa*; tales son los elementos principales de su derecho natural. Gundling sostiene además que el principio de la felicidad se funda sobre la conservación y perfección del hombre, las cuales deben ser el objeto preferente de las leyes sociales.

Para demostrar la falsedad de las doctrinas de la escuela de la *coercibilidad*, no son necesarios ciertamente grandes esfuerzos. Véanse las razones que aducimos en contra de aquella teoría: 1.ª Siendo objeto del derecho los deberes negativos, y de la moral los positivos, aquél se limitaría siempre á prohibir y ésta á mandar; pero como en los actos humanos no puede separarse su elemento interno de su elemento externo, en cuanto toda resolución por parte de la voluntad supone necesariamente una determinación de la inteligencia, de ahí que los actos externos deben también incluirse en los dominios de la Moral. 2.ª Esta escuela no admite más que la moralidad subjetiva, lo cual es manifiestamente erróneo: todo acto moral supone tres condiciones: objeto, fin y circunstancias, de modo que, si falta alguna de ellas, el acto es necesariamente ilícito.

---

(1) Gerhard.—*Delineatio juris naturalis, etc.*—Kochler *Juris naturalis Ejusque imprimis*, etc.

(2) Véase su obra *Jus naturae et gentium.*

No basta por lo tanto atender á la voluntad del agente, si el objeto es malo; el ladrón que se propone robar para socorrer á un pobre ejecuta un acto inmoral, aunque el fin sea lícito y justo. Luego los hechos ó los actos externos pertenecen también á la moral. 3.ª Si la coacción fuese criterio para distinguir ó separar la moral del derecho, estableceríamos una contradicción entre la ley moral y la jurídica: existen deberes que jurídicamente tengo que cumplir y á ello puedo ser compelido por medio de la fuerza; pero estos mismos deberes se hallan impuestos por la ley moral que no admite coacción, y en nombre de esta ley puedo por consiguiente rechazar toda coacción exterior; y hé ahí cómo sobreviene una lucha entre la ley moral y la jurídica, que no puede existir de ningún modo. 4.ª Además el precepto: *No hagas á otro lo que tú no quisieras que te se hiciese*, es demasiado extenso para servir de base al derecho. El que ha cometido un delito quisiera que se le perdonase, y sin embargo el derecho natural, lejos de ordenar el perdón de las ofensas, ofrece los medios de reprimirlas. De la misma suerte, todo hombre que se encuentra en necesidad quiere que su acreedor use con él indulgencia, pero el derecho no impide por eso al acreedor que exija la ejecución de la promesa que le ha sido hecha. Hay, pues, una contradicción en el sistema de Tomasio: su principio es demasiado extenso.

ESCUELA SENTIMENTALISTA: SUS PRINCIPALES SOSTENEDORES.—Por más que bajo esta denominación se ha tratado de reunir á las escuelas que fundan el derecho en las facultades instintivas del hombre, tales como la que explica la distinción entre el bien y el mal por la satisfacción interior que nos produce un hecho cualquiera, la *escocesa* en que figuran *Reid*, *Jacobi*, *Huchetson*, *Hume* y el célebre Jesuita *Buffier*, y la de Adam *Smith*, *Shaftesbury*

y otros, nosotros damos el nombre de escuela *sentimentalista*, propiamente dicha, á la en que figuran los escritores últimamente citados.

Adam *Smith*, apreciable filósofo y excelente economista, expuso sus teorías filosófico-jurídicas en una obra intitulada *Teoría de los sentimientos morales*, por la que algunos le cuentan dentro de la escuela *escocesa*, aunque de ella difiera en muchos puntos esenciales. Discípulo de Locke en filosofía, fundó la idea del bien en el principio sensualista de la *simpatía*, y enunció su doctrina en los siguientes términos: cuando nos hallamos en presencia de un hombre que manifiesta visiblemente una cierta pasión ó sentimiento, nuestra naturaleza tiende á reproducir en ella estos afectos del alma. Es más, semejante fenómeno no solo tiene lugar cuando nos relacionamos con seres de nuestra especie, sino también cuando nos hallamos en presencia de los animales. Así, dice Smith, al ver una serpiente que traza una ondulación en el pavimento, sentimos nosotros deseos de imitar ese movimiento y reproducir tal fenómeno. Esta propiedad de la naturaleza humana es la *simpatía*, ó por lo menos, la raiz y el gérmen de lo que así se llama.

Otro de los escritores en que se descubren iguales tendencias filosóficas es el Conde de *Shaftesbury* para quien la bondad consiste en la armonía de las inclinaciones sociales é individuales del hombre.

Ambos filósofos convienen en que la fuente de los derechos y deberes humanos es la simpatía, fenómeno sensible que experimenta una naturaleza cualquiera y que otra semejante tiende á imitar ó reproducir.

Otros sentimentalistas afirman qne el bien y el mal se distinguen por un placer ó satisfacción interna que en nosotros experimentamos y por la repulsión ó desagrado que en

otras ocasiones, según la naturaleza de los actos que se verifican, realizamos ó percibimos.

Demuéstrase que es falsa la doctrina de la *simpatía* por las siguientes razones: 1.ª Atribuir á las facultades sensibles la propiedad natural de conocer las verdades morales y nociones abstractas, es incurrir en los absurdos de la filosofía de Locke, Condillac y demás escritores de su escuela que refieren á los sentidos el origen de todos nuestros conocimientos. 2.ª Referir el origen de una acción buena á la simpatía que en nosotros produce, equivale á invertir los términos y tomar el efecto por la causa: si un acto cualquiera nos es más simpático ó agradable que otro, esto indicará que existe diferencia real entre los dos, pero no constituirá aquel sentimiento interno semejante distinción; será en tal caso el legítimo resultado y no el fundamento de la moralidad ó inmoralidad de ese acto.

LA ESCUELA ESCOCESA.—SUS DEFENSORES Y EXAMEN CRÍTICO DE LAS TEORÍAS QUE SUSTENTAN.—Los principales filósofos que figuran en esta escuela son *Tomás Reid*, *Hutcheson*, *Price*, el *P. Buffier*, *Dugald-Steward* y *Cudworth*, cuyas doctrinas vamos á examinar ligeramente.

Tomás Reid, contradictor de Locke y de su compatriota Hume, es el genuino representante de la escuela escocesa. Su teoría puede reducirse á los siguientes extremos: existe en nosotros una facultad cuyo oficio propio consiste en formular los primeros principios ó verdades generales de evidencia inmediata; á este grado del juicio racional llama Reid *sentido común*, que viene á ser el *intelectus* de los filósofos escolásticos. Pero además de esta facultad anímica hay otra en todos los hombres, por medio de la cual adquieren estos el conocimiento de las verdades del orden práctico, entre ellas la distinción esencial, primitiva y absoluta entre el bien y el mal. A esta facultad llaman

casi todos los partidarios de la escuela escocesa *sentido moral.*

Hutcheson y *Hume* opinaron de una manera análoga; he aquí su teoría: hay un instinto especial en el espíritu humano que puede ser agradablemente afectado por bienes particulares y por los pensamientos que á ellos nos impulsan, mientras que puede ser desagradablemente afectado por otros bienes y pensamientos de nuestra naturaleza. Así, pues, existen en nuestra naturaleza muchos pensamientos con sus bienes correspondientes; estos pensamientos y bienes serían perfectamente iguales si no hubiese en nosotros uno que tuviese por objeto propio todos esos pensamientos y bienes particulares, y al cual los unos pareciesen buenos porque le agradasen y los otros malos porque le fuesen repulsivos. Y como este pensamiento es el sentido moral se sigue que le es agradable toda acción buena y desagradable toda acción mala. Tal es la solución adoptada por Hume y Hutcheson.

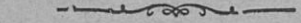
Price, *Dugald-Stewart* y *Cudworth* consideran el bien moral como una cualidad de las acciones libres del hombre, que es á la vez el carácter que las hace buenas y el objeto por el cual deben ser ejecutadas. *Price*, filósofo inglés, que vivió en el siglo XVIII, fué el primero que formuló los principios fundamentales de la escuela escocesa en su obra titulada *Revista de las principales cuestiones de la moral*, obra anterior á las de Reid, á quien se ha concedido la gefatura de la escuela escocesa. *Price* afirma que el carácter, en virtud del cual las acciones buenas son consideradas como tales, es á sus ojos una cualidad *sui generis*, original, que no puede descomponerse como la blancura, y por consiguiente indefinible como ella. Esta cualidad es percibida por una facultad interna que se llama el *sentido moral.*

Estas indicaciones y las que muchos años antes hiciera también en sus obras el P. Buffier parece que han servido de

base á Tomás Reid y demás filósofos escoceses, para exponer su doctrina del sentido moral como facultad *sui generis*, con la que el hombre puede distinguir las ideas del bien y del mal.

Estas doctrinas de la escuela escocesa son inadmisibles por las razones siguientes: 1.ª el derecho, que se considera una verdad del orden práctico, es un poder moral é inviolable que corresponde á los seres dotados de razón; es así que el instinto no es moral ni racional; luego el derecho que se funde solo en el instinto no puede ser un verdadero derecho. 2.ª todo derecho supone una base racional; cuando alguno quiere oponerse á las prétensiones de otro, á sus razones responde con razones contrarias; luego el instinto, que es un simple hecho y no puede percibir la armonía ó repugnancia de una acción cualquiera con el orden, no sirve de base ni puede aceptarse como fundamento del derecho. 3.ª Si admitimos el instinto como causa ú origen de los derechos humanos, es forzoso hacer distinción entre los instintos legítimos y los ilegítimos. Si se admiten todos, entonces constituirían un derecho el odio, la soberbia y la venganza.—Si por el contrario se admiten solo los legítimos, entonces es necesario separar los buenos de los malos; mas para esto se requiere un criterio superior, que no puede ser otro que el de la razón. Y hé aquí demostrado cómo no puede servir de fundamento al derecho la espontaneidad natural ó sea el instinto de los hombres.

Tales son las teorías de las escuelas sentimentalistas que brevemente acabamos de examinar y combatir, fijándonos tan solo en los principios supremos y en las verdades fundamentales que dicen relación á nuestro objeto. Por esto no hemos penetrado, creyéndolo inoportuno, en el espíritu de su sistema filosófico, tarea propia y exclusiva de un libro que se ocupase en hacer la historia de todas las escuelas filosóficas en general.



USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CAPÍTULO VIII

Escuela llamada del *perfeccionamiento*.—Exposición de las teorías de *Leibnitz*.—Su examen crítico.—Comtemporáneos y contradictores de Leibnitz.—Escuela de *Wolf*.—*Malebranche*, *Clarke*, *Wollaston* y *Montesquieu*.—Juicio crítico.

El sistema del perfeccionamiento, apartándose por completo de todos los anteriores, señala al derecho un principio racional, y como dice el ilustre Pou y Ordinas, «toca ya al fundamento de su inviolabilidad.»

El iniciador de esta escuela fué *Guillermo Leibnitz*, á quien *Prisco* llama el más grande de los filósofos de Alemania, genio colosal que destaca, rodeado de una aureola de gloria, entre todos los filósofos del siglo de Grotio y Puffendorf.

Su vastísimo talento, su erudición prodigiosa, su penetración extraordinaria, hacían exclamar á *Fontenelle*: «Semejante en cierto modo á los antiguos que tenían la destreza de conducir de frente hasta ocho caballos uncidos, él llevó delante de sí y condujo de frente todas las ciencias.»

Y en efecto, nadie como Leibnitz dominó las ciencias filosóficas y exactas, ni llevó á tan alto grado la jurisprudencia y el derecho natural. Nosotros debemos considerarlo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

bajo este último aspecto y concretarnos á explicar su sistema y analizarlo escrupulosamente (1).

A la edad de 22 años publicó Leibnitz su primera obra con el título: «*Nuevo método para aprender y enseñar la jurisprudencia*» *(Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae)* en la que expuso con gran amplitud una teoría original y completa acerca del fundamento racional de los derechos y deberes del hombre (2).

Completando la doctrina de esta obra publicó más tarde dos pequeñas disertaciones, de las cuales una lleva por título *Observaciones sobre el principio del derecho* y la otra *Indicaciones sobre los principios de Puffendorf.* Estas dos obritas curiosísimas merecen consultarse, si bien la primera que hemos citado es la única que dá noticia exacta del sistema filosófico-moral de Leibnitz.

Quiere este filósofo que así la Jurisprudencia como la Teología, se dividan en cuatro partes: una *didáctica* ó elemental que no comprenda más que unas cuantas nociones esenciales; otra *histórica* que debe tratar del origen, de los motivos y de las causas de cada ley, para estudiarlos luego en su unidad y sucesión; otra *exegética* que enseña el arte de descifrar el verdadero sentido de las leyes en medio de las interpretaciones erróneas ó arbitrarias que las hubieran oscurecido; y por último otra parte llamada de *polémica* que no es otra cosa que el arte de la controversia, ó sea, de la dialéctica aplicado

---

(1) A los veinte años se presentó *Leibnitz* en la Universidad de Leipzig con ánimo de graduarse de Doctor. La señora del Decano de la facultad de Derecho le encontró demasiado joven y el título le fué negado. En el mismo año fué admitido á dicho grado en la Universidad de Altorf, donde absortos los Profesores con su inmenso saber le concedieron una plaza de Catedrático extraordinario.

(2) Además de la *Teodicea*, sus obras más notables son la *Reforma del Derecho*, *Las leyes civiles en su orden natural* y un *Tratado del derecho de soberanía.* Todas ellas se hallan reunidas bajo el título de *Juris prudentia.*—Edición Dutens, 4.º vol., in 4, Génova, 1768.

á la Jurisprudencia (1). En la parte *didáctica* nos presenta bajo un nuevo método la clasificación lógica y racional del derecho romano, que sirvió al ilustre Domat de modelo acabado para sus obras doctrinales acerca del derecho del pueblo-rey. En la parte *histórica* se concreta el gran Leibnitz á explicar las leyes por los hechos, esto es, por los sucesos y las circunstancias que los han producido. En este punto su erudición es fabulosa, pues nadie como él traza los rasgos más característicos de la Legislación romana, abriendo nuevas vías á la indagación científica del derecho, haciendo penetrar en él los principios racionales y preparando de este modo el terreno á M. de Savigni y los jurisconsultos franceses de la escuela histórica que han sido sus mejores discípulos. En la *polémica* ó en la *controversia* Leibnitz se limita á la simple exégesis de los textos legales, la cual debe sujetarse á estas dos reglas: la equidad y la analogía; la primera ha de invocarse en caso de duda; por el contrario, cuando los textos no son evidentes por sí solos es necesario recurrir á la analogía.

Hechas estas breves indicaciones acerca del método de investigación científica adoptado por Leibnitz en su obra clásica de derecho natural, veamos ahora en qué consiste su doctrina.

La sola razón es base y fundamento del derecho. Hé aquí la definición de esta ciencia según dicho filósofo: *Jus naturale est quod sola ratione scirè potest.* Por lo tanto el derecho natural comprende las leyes que la razón impone al hombre en sus relaciones con los demás y todas las reglas que señalan la diferencia entre lo justo y lo injusto, las cuales son el fundamento del orden social. Pero estas leyes no serían dignas de tal nombre si no derivasen su fuerza de algún principio superior, que es como la esencia de la justi-

(1) Frank.—*Publicistes et Reformateurs*, etc.—II, pág. 491 y sig.

cia y del derecho. ¿Cuál es este principio? Leibnitz niega que sea la voluntad de los príncipes, como suponía Puffendorf, ni la sociabilidad humana ni la idea de la conservación de los hombres, según Cumberland; ni menos las leyes positivas, como afirmaba Hobbes; concede, sin embargo, más importancia á la teoría que hace derivar el derecho de la voluntad ó de la omnipotencia divina, más no por eso le parece más fundada, puesto que el poder infinito que ejerce Dios sobre las criaturas dotadas de razón y libertad es semejante, aunque diferente por su extensión infinita, á la autoridad que un padre ejerce sobre sus hijos. Leibnitz dice que Dios no usa de su poder más que para educar nuestra alma y nuestra inteligencia; si fundásemos el derecho sobre la arbitrariedad de la Omnipotencia divina, sostendríamos una opinión religiosa en apariencia, pero que degradaría á la religión misma, rebajando la idea de Dios y hasta blasfemando de su santísimo nombre. A esto añade que con tal doctrina el amor de Dios sería una palabra desprovista de sentido: Dios no sería ni bueno, ni justo, ni sabio, pues la bondad, la justicia y la sabiduría suponen una razón, un principio, un orden de leyes, en una palabra, todo lo que es opuesto á lo arbitrario. No es verdad, esclama Leibnitz, que el derecho se funde en la Omnipotencia divina, sino en la sabiduría y amor de Dios, en su sabiduría y amor confundidos en una sola fuerza, y en la que se encuentra el principio del derecho, la regla suprema de la justicia. Esta será la ley de un ser que ama el bien porque lo justo y lo bueno son idénticos, y el bien excita el amor, el cual no puede degenerar en tiranía, porque iluminándolo la razón quiere que cada criatura sea tratada según su naturaleza. El amor y el derecho son inseparables el uno del otro y ambos realizan su propio triunfo.

La regla más general y el primer precepto del derecho

es el que nos obliga á procurar nuestra perfección en el orden físico, moral é intelectual, precepto consignado en la filosofía antigua y que se halla lo mismo en los escritos de Platón, Cicerón, Pitágoras y los Estoicos, que en la Sagrada Escritura; Aristóteles no se ha desdeñado de profesar tal doctrina, y por eso nos habla de una justicia universal que abraza á todos los seres racionales, y de un amor universal también ó de una *filantropía*, que se extiende á todo el género humano. Concluye Leibnitz manifestando que la *Justicia* no es otra cosa que la «ley que dirige el amor del prójimo:» en otro lugar añade que pudiera definirse *Charitas sapientis; el amor del sabio.*

CONTEMPORÁNEOS Y CONTRADICTORES DE LEIBNITZ.—Entre los discípulos de Leibnitz figura en primer término el célebre Christiam Wolff que popularizó las doctrinas de su maestro y puede considerarse como el adalid más bizarro de la escuela llamada del *perfeccionamiento*. Esta circunstancia nos mueve y hasta nos obliga á estudiarle aparte y con mayor detenimiento, limitándonos en este sitio á hacer ligerísimas indicaciones sobre los demás contemporáneos y discípulos de Leibnitz.

Entre ellos *Bülffinger* reprodujo sus definiciones de la ley, la justicia y el derecho, añadiendo numerosos comentarios entresacados de las obras de Wolff (1). Menos populares fueron *Knutzen* y *Canz*, que solo escribieron tratados elementales de filosofía moral. No puede citarse á *Baungaurtem* como un tratadista notable en estas materias, porque sus principales trabajos se refieren á la filosofía de lo bello.

Los demás continuadores de Leibnitz, tales como *Hansch* y *Reimarus*, que ampliando la teoría leibnitziana se olvi-

(1) *Comentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue, moralis.* Las doctrinas acerca del derecho social dejan bastante què desear.

daron en algunos puntos de las correctas enseñanzas de su maestro y copiaron muchos de los errores de Wolff, apenas merecen el honor de estudiarse individualmente, puesto que sus doctrinas pueden reducirse á las que han defendido en sus obras el iniciador y el reformador de la escuela del perfeccionamiento.

Para refutar victoriosamente la doctrina filosófico-jurídica de Leibnitz bastan, sin duda, los siguientes razonamientos: 1.° De admitir que es justo todo aquello que tiende á perfeccionar las facultades naturales del hombre, habíamos de considerar buenas muchas acciones inhonestas solo por la circunstancia de contribuir directa ó indirectamente á ese perfeccionamiento. Así, por ejemplo, si se perfeccionase la inteligencia del hombre exigiendo de otro un acto inmoral, resultaría que éste podría entrar en la esfera de lo justo y en la categoría de lo bueno y de lo lícito. Es indudable que la riqueza puede servir, y ordinariamente sirve, para aumentar la perfección física ó intelectual del hombre, luego el robo, el hurto y la usurpación deberían considerarse actos buenos, pues el pobre que se viese en la cruel necesidad de conservar la vida y contribuir á la perfección de su familia, estaría facultado para apropiarse de lo ageno, sin que nadie pudiese oponerle obstáculos para ello. 2.° La perfección de la especie humana es un principio vago é indeterminado que no precisa cuál debe ser el fundamento del derecho. El hombre progresa indefinidamente; sus deseos jamás están satisfechos; busca en vano un bien absoluto que dé reposo y descanso á sus tendencias naturales mientras vive en este mundo; luego su desarrollo ilimitado, ese incesante progreso, no puede fijar con claridad la base y razón suprema de los derechos del hombre. 3.° *Leibnitz* confunde la *caridad* con la *justicia:* ésta no es la *ley del amor hacia el prójimo,* sino aquella proporción que el hom-

bre debe observar en las relaciones sociales: de manera que toda acción que no se refiera al cumplimiento de esas relaciones, será *moralmente obligatoria*, pero no *justa*. El deber que tenemos de dar una limosna al pobre, es puramente de *caridad*, y se funda en la *ley del amor al prójimo*, pero no puede decirse que sea un deber de *justicia*, sino de *beneficencia* ó de *equidad natural*. Luego la *ley del amor* vendrá á ser el origen ó fundamento de la *virtud* teologal de la *caridad*, que solo dice relación á Dios, en consideración al que podemos amar á las demás criaturas, pero no podrá serlo de la virtud moral de la justicia. 4.° El perfeccionamiento como base del derecho es un principio disolvente; como dice Pou y Ordinas dentro de esta escuela caben todas las teorías comunistas, socialistas y demás perturbadoras del orden público, porque Saint Simón, Owen, Fourrier, Proudhon, y Augusto Compte no se proponen otra cosa con sus descabelladas teorías que procurar la mayor perfección á la sociedad civil. 5.° Confunde además *Leibnitz* la Moral con el Derecho, pues al decir que es lícito todo cuanto tienda á la perfección humana, desde luego serán exigibles, tanto los deberes internos como los externos y podremos ser obligados á practicar las virtudes en su grado máximo con tal que de su fiel y exacta observancia resulte para nosotros alguna perfección. Podrá haber leyes, por consiguiente, sobre la prudencia, la vanidad, etc.

Entre los filósofos que combatieron á Leibnitz debe hacerse mención de Rüdiger, discípulo de Cristiam Tomasio, que reformando en algunos puntos la doctrina de la *coercibilidad*, retrocede hasta el sensualismo lockiano, oponiéndose al idealismo moral de Leibnitz. Rüdiger se hace cargo más de las doctrinas filosóficas y teológicas de Leibnitz que de sus teorías morales, pero refuta con denuedo las de la justicia y la ley moral

según el sentido que les dió la escuela del perfeccionamiento.

El más notable entre los contradictores de Leibnitz es Crusius, discípulo de Rüdiger, y Profesor en Leipzig. Leibnitz había dicho que Dios era un ser necesario, y como su omnipotencia y necesidad se conceptuaban inconciliables con su libertad, de ahí que *Crusius*, por huir de esa idea de la *necesidad divina*, apelase á la hipótesis contraria, esto es, á decir que Dios era un ser libre, con libertad de indiferencia, y que podía crear ó no crear todas las cosas, y no solo esto, sino crearlas de esta manera ó de la otra, de suerte que este mundo es una obra puramente arbitraria. De tal doctrina se sigue que el bien es un puro efecto de la voluntad divina, y que el derecho tiene en ella su raiz y fundamento (1).

ESCUELA DE WOLF.—Es el discípulo de Leibnitz que más contribuyó á vulgarizar el sistema del perfeccionamiento. En dos obras expuso Christiano Wolff su sistema filosófico: una titulada *Instituciones de derecho natural y de Gentes* y otra *Método científico para el estudio del derecho natural*. *Jouffroy* dice de este autor que escribía con lenguaje tan difuso y escolástico, que á veces es imposible desentrañar el sentido de sus obras. *Belime* añade que tratando la escuela Wolffiana de explicar las leyes positivas por el derecho racional, se perdía en una infinidad de pormenores que solo la ley escrita podía reglamentar. En efecto, Wolff es casuístico en extremo y demasiado minucioso.

Hé aquí en ligerísimo resumen su doctrina. Wolff distingue dos especies de bien: el personal ó del individuo humano, y el bien común ó de la colección de los individuos humanos. En su lenguaje un poco bárbaro llama al primero *bonum suitatis* y al segundo *bonum commu-*

(1) Jouffroy.—Obra citada. Tomo III.—Sistema racional. *Crusius;* pág. 5.

nionis. El bien personal consiste, para cada ser, en la perfección de su propia naturaleza: este bien le impone dos deberes; en primer lugar el de conservarse y en seguida el de perfeccionarse.

En cuanto al bien común, dice Wolff, que consiste en la perfección de todos los individuos de nuestra especie, y la de las diversas asociaciones ó comunidades que se forman entre ellos. Así en el círculo de la familia, estamos obligados á trabajar por su conservación y perfeccionamiento, y lo mismo en la esfera de la sociedad civil, y por último en la de toda la humanidad.

El perfeccionamiento común debe resultar del perfeccionamiento individual, y éste subordinarse á aquel, de modo que la regla en el presente caso será el *salus populi suprema lex esto* que, según Ahrens, favorecía las tendencias del absolutismo, y en aquellos tiempos (Federico II, José II) constituía un principio que estaba por encima del derecho y de la voluntad de los individuos.

De todas estas ideas deducía Wolff lo que él llamaba una noción general del bien y del mal, esto es, una fórmula que definiese toda acción buena. Héla aquí según el lenguaje escolástico neto del autor: *Actiones bonae tendunt vel ad conservationem perfectionis essentialis, vel ad acquirendum accidentalem*.

La doctrina de Wolff es tan falsa como la de su maestro, y las razones que militan contra la una pueden aducirse para refutar á la otra. Si no es buena cualquiera acción solo por contribuir al perfeccionamiento del individuo, tampoco podrá serlo aunque se refiera al bien de la comunidad. Semejante teoría desconoce también los derechos naturales del hombre al colocar por encima de ellos el *salus populi*, ó sea la salvación común, lo cual sería causa de que se sacrifica-

sen las aspiraciones legítimas del individuo en aras de lo que se considerase como la felicidad del mayor número.

Wolff, que dió origen á una escuela que llevó su nombre, fué secundado en sus teorías por *Heineccio*, distinguido romanista, y á quien se deben unos buenos *Elementos de derecho natural y de gentes* (1).

MALEBRANCHE, CLARKE, WOLLASTON Y MONTESQUIEU.—JUICIO CRÍTICO.—La doctrina moral de Malebranche está fundada sobre su teoría del *ontologismo*, según la cual Dios es el principio de toda ciencia, en cuanto todas las cosas que existen las vemos en Dios. Investigando Malebranche el origen de las ideas, halló que Dios las produce en nosotros á medida que pensamos en los objetos, y que nuestra alma está unida con la inteligencia divina que encierra las ideas de todos los seres posibles, deduciendo de esto que, excepto las ideas de todo lo que pasa en nosotros, vemos las demás en Dios, sustancia del mundo inteligible, con la que está nuestra inteligencia en una comunión perpétua. Síguese de aquí que nosotros pensamos la verdad con Dios, podemos amar y obrar con Él, tomando por norma de nuestro amor y de nuestra conducta las relaciones de perfección que existen entre todos los seres, las cuales constituyen el orden moral ó sea el fundamento del derecho. Véase cómo la doctrina de Malebranche, por los puntos de contacto que tiene con la de Leibnitz, puede y debe estudiarse á continuación de la escuela del perfeccionamiento.

La falsedad de la doctrina de Malebranche es consecuencia legítima de sus errores metafísicos. Ni las criaturas ven las cosas en unión de su Criador, porque esto arguye la idea panteística de la unidad de sustancia, ni las relaciones de

---

(1) Entre los discípulos de Wolff se citan á *Nettelblad* (*Systema elementaris jurisprudentiae naturalis.—Meister.*- (*Derecho natural*).—*Rayneral* y otros.

perfección constituyen por sí solas el orden moral que atiende además, como sabemos, á la conservación de todos los seres.

SAMUEL CLARKE (1675-1729).—Más teólogo que filósofo, discípulo de *Newton* en las ciencias naturales, se acerca más á la buena doctrina fundando la ley racional en las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza ó esencia de las cosas (1). El punto de partida de este escritor es la investigación del deber que confunde con la idea del bien: cuando Dios creó el mundo, dice Clarke, estableció entre todas las cosas relaciones naturales que ligan las unas á las otras, y que forman un conjunto, un todo, que es el universo; estas relaciones constituyen el orden, es decir, el bien, y de la conveniencia de éste con la razón se deriva inmediatamente la idea del deber.

El sistema de Clarke fué ampliado por el BARÓN DE MONTESQUIEU en su magnífica obra que lleva por título *El Espíritu de las leyes* y en la cual se definen estas diciendo que son: *Las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas.* Aunque conforme con las doctrinas de Clarke vá más lejos que éste, pues indica que tales relaciones no son un acto arbitrario de Dios; hé aquí sus palabras: «Dios ha hecho estas leyes porque tienen relación con su sabiduría y poder» significando con esto que la naturaleza de los diferentes seres y sus relaciones no son cosas que hayan dependido de Dios y que la causa de ellas es la razón divina que no puede ser distinta de la naturaleza de Dios, la cual es necesaria y eterna.

Clarke y Montesquieu, incurren en el absurdo de confundir el obrar libre de los hombres con los actos necesarios y

(1) Puede consultarse su obra titulada: *Traité de l' existence de Dieu et des lois de la moral naturelle.* Se ha traducido al francés desde principios del siglo pasado.

fatales de los demés seres destituidos de razón; los primeros cumplen las leyes voluntariamente y con facultad de infringirlas, mientras que los demás seres, cuya naturaleza se identifica con su misma fuerza operante, no pueden dejar de cumplir con los principios del orden. Además las leyes no son meras relaciones, sino, por el contrario, normas fijas é invariables de la actividad natural del hombre y de los demás animales.

Por último la doctrina de Tomás Wollaston (1669 1731) completa el cuadro de todas aquellas que hemos considerado como una consecuencia del sistema leibnitziano. Profesó *Wollaston* un deismo naturalista, hasta el punto de negar algunos dogmas de la religión católica. Dicho esto ya podrá suponerse cuál será el carácter de sus doctrinas filosófico-morales. En efecto; *Wollaston* comienza por adelantar que las ideas son *signos* como las palabras, y que se puede afirmar ó negar la verdad, tanto por medio de estas, como por medio de signos. Hé aquí sus principales conclusiones: 1.ª Una acción que niega una proposición verdadera equivale á una proposición falsa; luego una proposición falsa es mala, porque la acción equivalente á ella no puede ser buena. 2.ª Una acción que niega una proposición verdadera, niega la naturaleza de las cosas, luego es evidente que una acción contraria á esta naturaleza es mala. 3.ª Una acción que niega una proposición verdadera, niega lo que es; viene á ser una rebeldía contra Dios, autor de lo que existe, y contra su voluntad. 4.ª Las proposiciones verdaderas pueden ser negadas por acción ú omisión, esto es, afirmando lo que es falso, ó dejando de afirmar lo que es cierto.

De estas conclusiones deduce Wollaston que la moral es progresiva como la ciencia, y que aquella no es más que *la verdad expresada por la conducta*. De ahí la explicación de los errores en moral, y la diferencia entre la vir-

tud y el vicio, reconocida por el sentido común. Engañarse en la ciencia es no ver las cosas como ellas son; engañarse en moral es afirmar por medio de una acción cualquiera una proposición que es falsa y que se cree verdadera; la acción es mala pero el agente no es responsable. Todo cuanto se diga de la verdad puede afirmarse del bien, de modo que los fundamentos de la moral son los de la ciencia: tal es en sustancia la doctrina de Wollaston.

Nada más absurdo que semejante teoría; el bien y la verdad se identifican en el orden ontológico, pero en el orden concreto se distinguen entre sí: las verdades particulares pueden estar ocultas á la investigación humana, especialmente las que se refieren á las ciencias en general, pero las verdades primarias, comprendidas en los preceptos de la ley natural humana, se hacen manifiestas y patentes al hombre por medio de la razón.

El principio moral de Wollaston es demasiado extenso: no hay acción mala que no exprese á veces muchas proposiciones verdaderas; si yo envenено á álguien con morfina, seguramente cometo un crimen, y sin embargo este acto contiene varias proposiciones verdaderas, entre ellas que la morfina intoxica. Además hay hechos que encierran á la vez proposiciones falsas y verdaderas y no son inmorales: sirva esto de ejemplo: dos hombres tratan de librarse del frio; el uno se acerca á una estufa, y otro se rodea de nieve. Solo uno de ellos está en lo cierto, pero ninguno realiza un acto inmoral.—La doctrina de Wollaston, es, por lo tanto, inadmisible.



CAPITULO IX

El *racionalismo* trascendental.—Exposición, desarrollo y refutación de las teorías de KANT.—Transformación de la doctrina kantiana en el idealismo subjetivo de Fichte.—Errores de este filósofo en lo que se refiere al principio fundamental del Derecho.

Es una ley histórica de rigorosa observancia en la vida de la humanidad, que las doctrinas extrañas provocan en no lejano plazo una reacción en sentido contrario; Woff había fundado el derecho en la felicidad común y ante ese principio la libertad del individuo se anulaba por completo.

KANT trató de reivindicar los derechos de la libertad humana, en contra de esa teoría absorbente del perfeccionamiento social, y cayendo en el extremo opuesto, hizo de la personalidad humana el ídolo de sus investigaciones. Su doctrina filosófica se halla contenida en su obra *Crítica de la razón pura* (1), y su doctrina moral en la que lleva por título *Metafísica de las costumbres*.

El filósofo de Koenisberg distingue en nosotros dos facultades esenciales, es á saber, la *conciencia* y *la razón*. Esta última es insuficiente, según él asegura, para resolver cier-

(1) Escribió además las siguientes: *Crítica de la razón práctica*, *La religión de acuerdo con la razón* y otras. Los que deseen enterarse detalladamente de las teorías de Kant pueden leer su obrita titulada *Principios metafísicos del Derecho*, traducida al español por G. Lizárraga.

tas cuestiones capitales como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc., pues afirmando el pró y el contra en ellas, deja siempre al hombre sumido en una incertidumbre absoluta.

En este caso no tenemos otra guía que la *conciencia*, facultad que ordena á la razón la creencia en ciertas verdades, y esta voz superior á ella es el origen y fundamento de toda verdad. *Kant* considera, por lo tanto, la *evidencia subjetiva* como el primer principio del conocimiento científico: en esto consiste ni más ni menos la doctrina metodológica de *Descartes*.

Mas para darnos cuenta de una verdad determinada, es necesario una ley ó una regla que nos obligue lógicamente á prestarle asentimiento. Esta ley es la que *Kant* llama *principio de contradicción*, y que se formula en estos términos: *solo puede admitirse aquello cuyo opuesto implicaría contradicción.*

De donde resulta que dos son los cánones fundamentales de la escuela kantiana: 1.° *La razón es la única norma de la verdad.* 2.° *Solo puede admitirse como verdadero todo aquello cuyo contrario implica contradicción.*

Entre las verdades primordiales é intuitivas se encuentra el dogma de la libertad humana. La conciencia dice al hombre que es libre, que él es fin de sí mismo, y no un medio para realizar ningún otro providencial ó misterioso; la conciencia le revela con toda claridad su independencia, su igualdad absoluta respecto á los demás seres de su especie. En el orden concreto vemos que hay ciertas desigualdades individuales; que unos hombres difieren de otros por sus facultades físicas é intelectuales, pero la razón no halla una necesidad lógica que le obligue á admitir tales desigualdades. Luego no pueden existir más derechos en el hombre que los que proceden de su personalidad pura.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Pero si el hombre sabe que es libre, también su conciencia le revela que sus semejantes tienen opción al mismo título y le manda que respete la personalidad de los demás, como él quisiera que respetasen la suya. De aquí sus dos principios ó cánones fundamentales aplicados al derecho: 1.° «*La razón humana es la norma de lo justo.*» 2.° «*El hombre solo puede realizar aquellos actos que no se opongan á la libre coexistencia de los demás.*»

Kant comprendió los deberes morales y jurídicos en una fórmula general que llamó el *imperativo categórico*, fantasma tras del cual desaparece por completo la idea de Dios. Véanse los términos en que el filósofo *criticista* redacta su famoso *imperativo categórico*: «Obra de tal suerte que el libre ejercicio de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos mediante una ley general» (1).

Este principio general tiene su aplicación al *Derecho* y á la *Moral*, ciencias absolutamente distintas para *Kant*, según veremos más adelante. *El imperativo categórico* que se refiere á los deberes del hombre interior se formula de esta suerte: «Obra de tal modo que puedas mantener siempre en armonía la libertad interna con la ley de la razón.» El que se refiere al derecho está concebido en los siguientes términos (2): «Es justa toda acción cuya máxima no es obstáculo á la coexistencia del libre albedrío de todos con la libertad de cada uno.»

De lo que llevamos dicho resulta que Kant separaba la Moral del Derecho, siguiendo en este punto las huellas de *Tomasio*, que se valió de esa distinción como principio fundamental para establecer su doctrina de los deberes *coercibles* é *incoercibles* que dió nombre á su escuela.

---

(1) Consúltese la obra de PRISCO «*Metafísica della Morale*» pág. 174 y siguiente, donde se hace una bella exposición de la teoría jurídica de Kant.

(2) *Methafisique des Moeurs*, traducción de Tissot, pág. 35.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Objeto de la Moral es lo *bueno;* objeto del Derecho es lo *justo*; aunque estas dos ideas parten de un mismo centro no tienen sin embargo el mismo alcance; para conocer si una máxima es moral basta saber si puede considerarse como una regla común á todos los hombres; para saber si es justa basta examinar si impide ó pone obstáculos al libre arbitrio de los demás.

Las diferencias entre la Moral y el Derecho las reduce Kant á las siguientes reglas: (1)

1.ª La Moral se refiere á la libertad interior del hombre bajo la simple sanción de la conciencia; el Derecho solo se refiere á la libertad exterior.

2.ª La Moral puede aprobar ó desaprobar los hechos de la conciencia, tales como las opiniones ó resoluciones; el Derecho jamás alcanza sino á los actos exteriores que pueden dañar á otro.

3.ª No hay derecho más que entre los seres de la misma especie, es decir, entre los hombres: Dios no tiene derechos respecto á nosotros ni tampoco nosotros respecto á El: las ofensas causadas á la Divinidad son del dominio de la Moral.

4.ª Aun en las mútuas relaciones entre los hombres la Moral manda todo lo que es un bien; pero el derecho, que obra mediante la coacción, solo limita el albedrío de los individuos para que no menoscabe la libertad agena.

Sentados estos preliminares Kant llega á definir el *derecho* del modo siguiente: «*El conjunto de condiciones en virtud de las cuales la libertad de un hombre puede coexistir con la de los demás, bajo un principio general de libertad.*»

La escuela de *Kant*, que se llamó también *abstracta*,

---

(1) Las tomamos de la obra de *W. Belime* «Philosophie du droit. Tomo I, pág. 198.

cuenta con numerosos discípulos. Nosotros nos fijaremos solo en algunos, por no permitir otra cosa el carácter elemental de esta obrita.

Zeiller y Rotteck (1) entre ellos, dicen que la esencia del derecho consiste en que el *hombre debe mantener su dignidad personal y procurar que se le considere como medio y no como fin de sus semejantes*, pero en atención á que esto es lo que constituye el ser propio del hombre, en rigor no hay más derecho que el de la personalidad humana.

W. Belime, que consagra en su obra de *Filosofía del Derecho* dos largos capítulos al examen de la teoría abstracta de Kant, parece que se declara discípulo de este filósofo, si bien con algunas reservas mentales. En efecto, *M. Belime* funda el derecho en la libertad individual, limitada por la intervención del Estado. Su doctrina puede reducirse á los siguientes puntos: 1.° Fuera del estado de sociedad el Derecho natural solamente obliga á los hombres á no causarse daño, siguiendo en esto la teoría de *Kant*. 2.° En el estado social, la ley puede imponer al individuo un sacrificio en interés de todos y de sí mismo. 3.° El límite de este sacrificio está en el principio de que el individuo no debe á la sociedad más de lo que recibe de ella por la protección que le dispensa.

El racionalismo trascendental de *Kant* es inadmisible y absurdo en atención á las razones siguientes:

1.° El principio de que parte es falso, puesto que la razón humana no es la norma legisladora de la verdad: la razón puede significar en este caso ó la facultad de las ideas ó la

---

(1) Sus obras se titulan respectivamente *Derecho privado natural* y *Derecho de la razón*. Un discípulo acérrimo de *Kant*, Melillo (*Manuale de filosofia del diritto*) afirma que el único derecho originario y subsistente es el *derecho-hombre*.

Discípulos de Kant son *Gros*, *Krug*, *Schmalz*, *Bauer*. Algunos colocan también á *Rosmini* entre los partidarios de la doctrina kantiana.

regla á que debe conformar el hombre sus operaciones; si disputan dos personas acerca de una cosa, ambas se valen de la *razón* para convencerse; pero ninguna de ellas puede llevar la *razón;* en el primer supuesto la palabra *razón* se considera como facultad de las ideas; en el segundo como una regla suprema que es la eterna expresión del orden moral. En este último sentido el concepto de *razón* significa la voluntad divina que impera á los hombres la conservación de aquel orden, ó sea, el derecho tomado en sentido objetivo; pero que no se puede confundir con la *razón*, como potencia del alma, la cual solo viene á ser un medio de que dispone el hombre para llegar al conocimiento de lo justo. Confundir la *razón* como facultad de las ideas, con la *razón divina*, que es la norma de lo justo, objetivamente considerado, viene á ser lo mismo que declararse abiertamente panteista.

2.ª La doctrina kantiana sustituye la idea de lo justo por la arbitrariedad individual; si el derecho consiste en la libertad humana limitada por la coexistencia, serán lícitas y morales todas aquellas acciones que no se opongan á ella, tales como el incesto, el adulterio y la blasfemia. Además, si el derecho residiese en la voluntad de los hombres, el Estado y sus instituciones serían un simple producto de esa voluntad; por este camino llega Kant á legitimar las absurdas teorías de Rousseau acerca del poder público (1).

---

(1) Es de notar lo que escribe con tal motivo Julio Stahl: «La abstracción debe atenerse á dos postulados como base del derecho: la libertad del individuo y una ley de la razón pura que la limite (*la coexistencia*). Pero estas bases son inconciliables entre sí. Si la ley racional es principio de la deducción excluye la libertad, y si la libertad humana es principio, no debe sufrir limitación. No queda, pues, sino elegir entre el despotismo lógico y el arbitrio individual.» Obra citada, libro III. En otro lugar añade que la *revolución* es consecuencia del principio de abstracción. Éste pretende descomponer el Estado para rehacerlo después *á priori*. La revolución trata de descomponerlo en la realidad para construir otro nuevo. Son las consecuencias legítimas de un mismo error.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3.ª Es una teoría incompleta, puesto que solo llama derechos naturales á los que se derivan de la personalidad abstracta del hombre, prescindiendo de los que éste adquiere en su desarrollo natural, tales como la propiedad y la aptitud para contratar; por donde se sigue que *Proudhon*, ha sido muy lógico cuando pidió la abolición de la propiedad privada consignando en una de sus obras aquella desdichada máxima: la propiedad es un robo.

4.ª Kant anula el derecho desde el momento en que lo funda sobre la libertad individual; y en efecto, si el derecho es la misma libertad ó personalidad humana, subsistirá aún en el individuo aislado; pero según la teoría de Kant el derecho no puede concebirse sin la ley de la coexistencia con las demás libertades; luego en el individuo aislado no puede darse ningún derecho y éste se anula en el mismo acto que se le hace depender de la libertad.

5.ª En esta teoría queda reducido el derecho á una facultad puramente negativa: el hombre ha de concretarse, según aquella, á no impedir con sus actos el libre arbitrio de los demás, idea que parece calcada sobre la de Spinoza acerca del *imperio del alma sobre las pasiones*, ó en la *pax interna* de Tomasio; pero esto es inexacto porque el derecho comprende, no solamente las leyes prohibitivas y los actos negativos, sino también las leyes preceptivas y los actos positivos; de otro modo no existirían las relaciones públicas y privadas, sin las cuales no puede concebirse al individuo en sociedad. Es una verdad axiomática que los hombres, además de estar obligados á no hacerse daño mútuamente, han de prestarse recíproco auxilio en todas las necesidades que engendre la vida social, á lo que se ha llamado por muchos filósofos *derecho de ayuda ó asistencia*.

La doctrina filosófica sostenida por Rotteck, Zeiller y otros discípulos de Kant, es igualmente falsa.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.ª Estos hacen consistir el derecho en la personalidad humana, la cual es raíz y fuente de todos los demás, confundiendo de este modo al sujeto con la esencia del derecho subjetivo. Es tan erróneo exponer la esencia del derecho en la personalidad humana como afirmar que una facultad cualquiera constituye el sujeto de ella; el derecho es un poder moral en cuya virtud exigimos de otro alguna cosa, luego es necesario suponer la existencia de dos términos, uno activo y otro pasivo, es á saber, el ser que obliga y el sujeto obligado, lo cual viene á negarse al confundir ambos términos en el ser de la personalidad individual.

El derecho es además un poder *inviolable*, y por lo tanto los que establecen su fundamento en la personalidad del hombre tienen que probarnos que ésta encierra en sí la razón de tal inviolabilidad. Pero esto es imposible porque el derecho en tanto se dice inviolable en cuanto suponemos en los demás la obligación de respetarlo, y el motivo de esa obligación es el bien absoluto; luego si admitimos que la personalidad humana contiene en sí misma la inviolabilidad jurídica, el hombre vendría á ser una parte de la Divinidad ó el mismo Bien absoluto.

No es menos falsa la teoría de *Belime*: fuera del estado social el Derecho no puede realizarse; pero aun suponiendo en una reunión casual de personas la existencia de las relaciones jurídicas, estas no podrían constar solo de actos negativos, porque el hombre, además de no causar daño á los demás, tiene el deber de prestarles su cooperación y ayuda.

Nada más inmoral y absurdo que afirmar, como lo hace *Belime*, que el derecho resulta del sacrificio que la ley puede imponer al individuo en atención al bien común y que el límite de este sacrificio se halla en que el individuo no debe á la sociedad más de lo que de ella recibe, porque según tal doctrina serán lícitas todas aquellas acciones que no se opongan

al bien del Estado, el cual solo puede exigir al súbdito aquellos actos que deban realizarse en pago de un beneficio recibido. El derecho queda reducido, por consiguiente, al contrato *do ut des*, celebrado entre la comunidad y los asociados. *Belime* incurre además en los errores del *legalismo* haciendo derivar los derechos y deberes del hombre de la autoridad del soberano.

TRANSFORMACIÓN DE LA DOCTRINA KANTIANA EN EL IDEALISMO SUBJETIVO DE FICHTE.—Las doctrinas de *Kant* fueron llevadas al último grado de abstracción por FICHTE, filósofo alemán, catedrático de Filosofía en la Universidad de Jena allá por los años 1794 y siguientes, y más tarde en Berlin, donde permaneció hasta su fallecimiento, ocurrido á principios del siglo actual (1).

Fichte puede considerarse en las dos épocas de su vida que se refieren á la juventud y á la edad madura. En la primera, dice Ahrens, *Fichte* se manifiesta idealista exaltado, llegando hasta la exageración con sus teorías morales y políticas; en la segunda época de su especulación filosófica sustituye el *yo subjetivo por el yo absoluto*, Dios, asignando al derecho un origen más elevado.

Hé aquí su doctrina moral: Kant había dicho: «el hombre puede ser obligado por una ley moral; luego es libre;» *Fichte* desechó ese procedimiento lógico y encerrándose en sí mismo se sumergió en la contemplación infinita de su individualidad, y de este monólogo salió para ponerse á sí mismo y exclamar: *soy libre*. Esto no era ni una consecuencia ni un razonamiento, sino un principio: *hombre, sé libre, haz por ser cada vez más libre:* hé ahí toda la moral. *Yo* me pongo y me constituyo, me desenvuelvo, pero también debo llegar á

(1) Las obras principales de *Fichte* son la *Doctrina de la ciencia*, donde expuso su sistema filosófico, el *Destino del hombre*, y *Discursos á la nación alemana*.

BIBLIOTECA XERAL SANTIAGO
USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

un límite; tropiezo con algo; ¿contra qué? ¿cuál será el primer obstáculo que se me oponga? Evidentemente será lo que *no soy yo*. Cuando me desarrollo, me limito; cuando me extiendo hallo un obstáculo. Pero si no existe nada más que el *yo*, ¿de dónde saldrá el *no yo*, lo que no soy yo mismo? Sale, pues, del *yo*, aun resistiéndolo éste, porque es una creación suya. Luego el mundo *soy yo*.

¿Y qué es Dios? continúa *Fichte*, Dios no existe más que aparentemente, esto es, solo existe en cuanto el *yo* piensa en él, á Dios le construyo yo mismo como la idea más elevada del orden del mundo: fuera de mí no existe; Dios es la creación sublime del hombre; y el hombre debe trabajar á fin de parecerse á ese Dios que hace él mismo, que es el resultado de su conciencia y de su moralidad; luego Dios *soy yo*. Por donde resulta que en realidad solo existe el *Yo puro*, que se *pone* á sí mismo primero como *tesis*, después como *antítesis* y por último como *síntesis*.

El principio del derecho consiste, pues, en la personalidad humana, y puede formularse en los siguientes términos: «cada ser libre debe hacerse una ley por la que limite su propia libertad, reconociendo la de sus semejantes.» El derecho no es absoluto, sino relativo; «traspasad, dice Fichte, los límites trazados por la naturaleza misma de los individuos semejantes á nosotros, y no habrá derecho; la injusticia aparecerá en lugar suyo.»

ERRORES DE FICHTE EN LO QUE SE REFIERE AL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL DERECHO.—1.° A pesar de que en la segunda etapa de su vida filosófica, Fichte sustituye la idea de su *yo subjetivo* con la del *yo absoluto*, lo cierto es que su doctrina se reduce á un puro panteismo. Destruida la noción de un Dios personal, dueño y señor de todas las cosas, se anulan los conceptos de ley, deber, orden, justicia, virtud, etc. La noción del derecho desapare-

ce también tras esa identificación absoluta del sujeto exigente y del obligado; en una palabra, todas cuantas razones hemos expuesto en uno de los capítulos anteriores contra el panteismo en general, pueden aplicarse del mismo modo al panteismo idealista de Fichte, que es el de *Spinoza* disfrazado. Hé aquí cómo un escritor racionalista establece la comparación entre las doctrinas de *Spinoza* y *Fichte* (1): «Dios es todo, dice Spinoza; el hombre es Dios, responde Fichte—Dios es espíritu y cuerpo.—El hombre es el mundo y Dios—Dios absorbe todo en él—El hombre es causa de todo—Unidad divina y panteística—Unidad racional y humana.» No puede darse una analogía más perfecta entre esos dos panteismos. 2.° Fichte señala al derecho una esfera vacía: *lo no prohibido;* pero el derecho no comprende solo las acciones lícitas, esto es, aquellas que son compatibles con la libertad de los demás, sino también las acciones obligatorias que nos imponen la necesidad moral de hacer todo cuanto nos exijan los demás y sea conforme al orden esencial de las relaciones sociales. 3.° El himno cantado por *Fichte* á la libertad del hombre es el mayor de los sarcasmos; la perfección moral consiste, segun él, en la imitación de ese *Dios-ilusión* creado por la razón humana, por donde resulta que el hombre puede sacrificar á todos sus semejantes en aras de su propio bien; así lo expresó *Fichte* en esta descarnada fórmula de lo justo: «*Ámate á tí sobre todas las cosas y á los demás por amor de tí mismo.*» 4.° En la teoría de *Fichte* se anula la idea del deber, según dijimos, porque tal idea depende de la existencia de Dios; si el hombre realiza el bien es con ánimo de alcanzar el premio merecido; de otro modo la virtud y el vicio serían indiferentes; pero además la idea del deber es el término

(1) *Lerminier.—Philosophie du droit*, pág. 319.

natural del poder moral é inviolable que corresponde al hombre para exigir de otro alguna cosa; luego anúlado el deber, desaparece también la idea del derecho.

Las doctrinas de *Fichte* como las de *Kant* son, por consiguiente, absurdas y desconocen completamente cuál sea el verdadero principio en que el derecho se funda.



USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CAPITULO X

El eclecticismo.—Los precursores del espiritualismo racionalista.—Doctrina de *Victor Cousin* y su refutación.—Sus discípulos.—Examen de las teorías filosófico-jurídicas de *Damiron y Jouffroy.*—Doctrina de la *Moral independiente.*—Sus errores.

Llámase *eclecticismo* el sistema filosófico que sin exponer su pensamiento propio acerca de las cuestiones que trata de resolver, acepta como buenas algunas de las doctrinas de los sistemas anteriores.

Al hablar de *eclecticismo* viene naturalmente á las mientes el nombre de *Victor Cousín*, pero en realidad el sistema es antiguo, pues antes de los eclécticos contemporáneos hubo filósofos en la época pagana, que adoptaron el mismo método de indagación científica.

Precedieron al que pasa por jefe del eclecticismo francés otros filosófos que arrojaron la simiente de esa doctrina, y que pueden ser considerados como los precursores del espiritualismo racionalista de los Jouffroy, Julio Simón y otros escritores de la misma escuela.

Los que citan con frecuencia algunos publicistas son *Royer-Collard* y *Maine de Biran.* Al primero nos le dió á conocer el mismo Jouffroy, que publicó unos cuantos fragmentos suyos. Royer-Collard se inspira en las doctrinas de la escuela escocesa; distingue la percepción de las ideas de la

sensación, pero funda en la aprehensión instintiva de los conceptos morales la noción ó concepto del derecho. Además este filósofo, que tiene muchos puntos de contacto con Reid, admite un *sentido moral*, que forma los juicios prácticos acerca de las acciones humanas. *Royer-Collard* admite, sin embargo, la libertad humana, que considera como un elemento importante, pero no el único, que completa la idea del derecho.

Mas ecléctico que *Royer-Collard* es sin duda *Maine de Biram*, que en los últimos años de su vida dió una vuelta de conversión hacia el espiritualismo cristiano, resultando con ello una amalgama incomprensible entre sus anteriores opiniones racionalistas y las verdaderas que más tarde ha profesado.

Maine de Biram comenzó por admitir el *sentido moral* de los escoceses y el origen sensualista de las ideas; en la segunda época de su especulación filosófica se elevó á las serenas regiones de la metafísica cristiana y admitió la distinción real entre las facultades sensibles y las racionales, lo mismo que la inmortalidad del alma y la existencia de la vida futura. Sus doctrinas jurídicas no se hallan bien deslindadas: repasando sus obras filosóficas, publicadas por Ernesto Naville, solo puede sacarse en sustancia que en los primeros tiempos *Maine de Biram* fué sentimentalista y que en su última etapa casi aceptó de lleno las doctrinas morales de la filosofía escolástico-cristiana.

DOCTRINAS DE VICTOR COUSÍN Y SU REFUTACIÓN.—El electicismo de Victor Cousin, dice el Emmo. Cardenal P. Zeferino González, no es aquel ordinario y vulgar que se reduce á buscar la verdad donde quiera que se halle, es un eclecticismo *sui generis*, que puede llamarse trascendental.

Balmes forma el mismo juicio de Cousín, y dice que

en sus obras se encuentra el gran arsenal donde pueden pertrecharse de toda clase de armas los panteistas, místicos, materialistas, fatalistas, sensualistas y excépticos. El eminente filósofo de Vich cita al efecto varios pasajes de las obras de Cousín en donde éste hace declaraciones panteistas, excépticas, materialistas y católicas.

Un escritor krausista (1) escribe estas palabras á propósito del filósofo de que venimos hablando: «El eclecticismo de Victor Cousín solo animaba los estudios históricos y se contentaba con algunos retazos de psicología.» Y es verdad; por mucho que nos mortifiquemos para buscar en la filosofía abigarrada de Victor Cousín, la noción de lo justo y el principio supremo de las acciones libres del hombre no conseguiremos nuestro objeto. Pero no es á *Tiberghiem*, y dicho sea de paso, á quien toca formular esta acusación contra Victor Cousín, porque los krausistas no son ni más ni menos que unos eclécticos inconscientes, como hemos de ver en su lugar oportuno.

En el fondo la doctrina de Cousín es panteista: su definición de sustancia le coloca desde luego dentro de aquel sistema: para Cousín la sustancia es absoluta y por tanto una; Dios y el mundo forman un todo armónico, no se distinguen realmente entre sí y la creación es un acto de la Omnipotencia divina que produce todas las cosas, las cuales saca de su propia sustancia. Los hechos no son más que una fase del desarrollo de Dios en la vida humana; de modo que todo cuanto el hombre ha ejecutado ó puede ejecutar, es bueno y lícito. No se expresaría seguramente con más franqueza cualquier acérrimo fatalista. Según esa doctrina lo justo depende de la casualidad, y el principio del derecho está en

---

(1) TIBERGHIEN.—«Estudios sobre filosofía.»—Misión de la filosofía en nuestra época-pág. 32-Trad. de García Moreno.

lo imprevisto, en lo que todavía no ha sucedido, en lo inesperado.

Semejante teoría es falsa: 1.° Porque en todo eclecticismo la verdad desaparece tras el conjunto de proposiciones diversas y contradictorias que se repelen las unas á las otras, ó por lo menos, se introduce tal confusión en las ideas que no es posible determinar cuáles son las verdaderas. 2.° Porque si es justo un hecho cualquiera, solo por haber acaecido en virtud de causas determinadas, pero necesarias, vendrían á legitimarse ciertas instituciones inmorales como la esclavitud, la poligamia, etc..., una vez que, según Cousín, no son otra cosa que fases diversas del desarrollo de la Divinidad en la historia.

DISCÍPULOS DE COUSIN.—Muchos siguieron las doctrinas eclécticas de Victor Cousín, pero entre ellos, solo citaremos á *Damiron* y *Jouffroy* que representan los polos opuestos del eclecticismo francés.

Damiron es realmente fatalista. Hé aquí su sistema reducido á las proposiciones siguientes: 1.ª La libertad del hombre concluye donde empieza la preesciencia divina. 2.ª En la vida del hombre hay *épocas fatales* durante las cuales no es libre. 3.ª Dichas épocas caen bajo la preesciencia divina. 4.ª En los demás casos obra el hombre libremente. 5.ª El día y lugar de nuestro nacimiento, así como nuestra familia, posición, etc.., dependen de la fatalidad: los demás hechos entran por completo en el dominio de nuestra libertad (1). En este sistema se notan las siguientes contradicciones: 1.ª Damiron supone que la preesciencia de Dios aniquila la libertad, y admite una série de cambios en Él que le son indispensables para formar sus designios acerca de los actos humanos; un ser necesario

(1) Taparelli.—*Sagio teoretico*, etc.—Traducción castellana.—Tomo III, pág. 33.—Refutación de las ideas del Sr. Damiron, etc...

y *mudable*, dice Taparelli, es una verdadera contradicción. 2.ª Destruye la idea de *profecía*, generalmente admitida, pues no conciliando la libertad con la preesciencia divina, lo que se predice sería necesario. 3.ª Destruye las causas libres, porque si un hecho tiene que realizarse forzosamente, sus causas han de ser necesarias, si no se vería defraudada la preesciencia de Dios. Pero esto no es posible: en nuestro nacimiento concurren multitud de causas, tales como la existencia de los padres, su voluntad de casarse, las contingencias del alumbramiento, la conservación de la salud, etc... ¿y no podrían morir nuestros padres antes de nuestro nacimiento? Entonces quedaría burlada la preesciencia divina, á no ser que todos esos actos preliminares fueran también necesarios y en este caso, ¡qué de *necesidades* en las voluntades de los hombres! exclama Taparelli; en medio de estas trabas y otras encajonadas por Damiron en sus *épocas fatales* ¿qué lugar queda á la libertad? ¿Qué valor damos á la voz de la conciencia que nos declara libres en el mismo momento que *Damiron* nos hace esclavos del destino?

Véase, pues, cómo esta doctrina, que viene á resolverse en un fatalismo más ó menos embozado, niega indirectamente el principio del derecho, al desfigurar uno de sus elementos esenciales, como es el de la libertad humana.

EXAMEN DE LAS TEORÍAS FILOSÓFICO-JURÍDICAS DE JOUFFROY.—Así como Damiron reprodujo las teorías avanzadas de la primera época de Cousín, *Jouffroy* pertenece á la época espiritualista de este escritor y en todas sus obras se manifiesta racionalista vergonzante, ora haciendo profesión de fé ecléctica, ora indicando, temeroso y esquivo, los verdaderos principios de la filosofía cristiana, de la que se había apartado en día infausto, apostatando de la religión verdadera, en que se había educado.

El P. Zeferino dice que, á partir de la catástrofe de su fé,

Jouffroy vaga sin rumbo, sosteniendo una lucha desgarradora al sentirse atraido unas veces por el principio cristiano y otras por el racionalista.

A la vista tenemos los tres tomosde su obra *Cours du droit naturel*, y en ella se descubre, en efecto, esa indecisión que le caracteriza. *Belime* no puede menos de exclamar ante ese suntuoso pero deleznable monumento del eclecticismo francés: «M. Jouffroy ha consagrado tres volúmenes á criticar y rehacer todos los sistemas de moral que le precedieron, sin haber edificado el suyo, del que solamente ha dejado entrever algunas ideas generales. Se le puede aplicar aquella frase de Vinnio al jurisconsulto Bacovio: *Non tam sententiae suae adstructor, quam destructor alienae.*»

Según Jouffroy la idea del bien se resuelve en la de *orden universal*. «El bien, dice (1), el verdadero bien, el bien en sí, el bien absoluto, es la realización del fin absoluto de la creación, es el orden universal. El fin de cada elemento de la creación, esto es, de cada ser, es un elemento de este fin absoluto. Violar el orden es una indignidad á los ojos de la razón; realizar el orden en el grado que sea dable á nuestra debilidad ese es el bien, es lo bello.»

La teoría de Jouffroy es confusa; su explicación del bien tiene la propiedad de ser menos clara que la cosa explicada. Si solo se conociese el bien, después de explicado y entendido el orden cósmico, ¿cuántos no se quedarían sin saber cómo se distinguía una acción buena de otra mala? ¡Qué de reflexiones y conocimientos son necesarios para elevarse á la idea del fin de la creación y del destino señalado á cada ser en el Universo! Y sin embargo, muchas personas que jamás han pensado en esto distinguen perfectamente el bien del mal.

En esta teoría se hace abstracción de Dios, principio su-

---

(1) *Cours du droit naturel.*--11.ª lección.

premo de toda obligación; se dice que el bien *absoluto* es el *orden cósmico* y en el cumplimiento de este orden se coloca el fin de nuestros deberes y se prescinde de la idea de Dios sin la cual, como sabemos, no pueden concebirse ni los deberes ni los derechos naturales del hombre.

DOCTRINA DE LA MORAL INDEPENDIENTE: SUS ERRORES.—La doctrina que se conoce con el nombre de *Moral independiente*, y en nuestros días con el de *Moral universal*, tiene su raíz en las teorías abstractas de *Kant*, que elevó la razón humana á la categoría de *norma legisladora de la verdad y del bien.*

Los partidarios de la *Moral universal*, que son en nuestra época los cristianos tibios, los libre-pensadores y los indiferentistas, dicen que la razón puede constituir por sí misma un cuerpo de doctrina moral, que no se opone á las máximas de la religión católica, la cual admiten y respetan, doctrina suficiente para conseguir la perfección espiritual de los hombres.

Esta doctrina es falsa por las siguientes razones: 1.ª Se confunde la *moral teológica* con la *filosofía moral;* aquella comprende todas las verdades que solo pueden adquirirse por medio de la revelación, tales como el deber del Bautismo, el dogma de la Encarnación, etc., y la segunda se refiere á las verdades que podemos obtener valiéndonos de las luces naturales de la razón, pero que ellas por sí solas no bastan para conseguir ese resultado, siendo preciso el auxilio de la tradición y la revelación divina, para no exponernos á errar. En una palabra, la *Moral teológica* perfecciona al *cristiano;* la *Moral filosófica* perfecciona al *hombre;* pero como estos dos conceptos de *hombre* y *cristiano* son inseparables, de ahí que no puede admitirse tampoco una moral *cristiana* y otra *independiente*, como pretenden los racionalistas. 2.ª El Re-

verendo P. *Mendive* (1) prueba que el hombre no es libre en escoger la religión, y por lo tanto, la moral que más le plazca, sino que para conseguir su último fin debe inquirir cuál sea la verdadera y abrazarla. Si el hombre pudiese escoger cualquiera religión, supondríamos á Dios indiferente al vicio y á la virtud, á la verdad y al error. Además borraríamos la distinción objetiva entre el bien y el mal, doctrina que nos llevaría directamente al ateismo.

A estas razones añade el P. Mendive otra que no tiene réplica: «si pudiese salvarse uno en cualquiera religión, hubiera sido muy necia la conducta de N. S. Jesucristo y los Apóstoles en sufrir tantos trabajos y martirios para establecer una religión que no era necesaria para la bienaventuranza eterna.» 3.ª La razón humana abandonada á sus propias fuerzas no puede elevarse á las verdades del orden natural, y aun cuando se trate de las leyes del orden moral, supuestos los obstáculos, las pasiones y las dificultades que á la razón se ofrecen, no podría llegar por sí sola al conocimiento del bien. 4.ª Por último, los partidarios de la *Moral independiente* incurren en una contradicción manifiesta; por un lado establecen la posibilidad de una perfección moral-racional en el hombre; y por otro una mayor perfección comunicada á éste por medio de la moral cristiana, que es lo mismo que reconocer como única moral posible para la completa perfección de los individuos humanos, la moral cristiana (2).

(1) Véase su magnífica obra *Elementos de Derecho Natural.*—Cap. II, art. 1.º, párrafo III, pág. 51.—Valladolid, 1884.

(2) Véase la *Ética elemental* del Card. P. Zeferino G.

CAPITULO XI

La escuela *histórica*.—Su doble aspecto.—Doctrinas de *Burke*.—El sistema *exegético* y su diferencia de la escuela histórica.—Doctrinas de Mr. de *Savigni*.—Principales sostenedores de la escuela *histórica*.—Refutación de sus doctrinas.—Escuela TRADICIONALISTA: teorías de *Lammenais*, *de Maistre*, *Bonald* y *Adam Müller*.—Insuficiencia del principio tradicionalista.

De dos maneras puede estudiarse la escuela histórica, ora se la considere en lo relativo á sus teorías filosóficas acerca de los derechos y deberes del hombre, ora se la examine en lo que hace referencia á los importantes y notabilísimos trabajos que llevó á cabo sobre jurisprudencia y legislación.

Los eminentes jurisconsultos alemanes, afiliados á esta escuela, dedicaron toda su actividad á investigar los monumentos de la legislación antigua, realizando prodigiosos descubrimientos que influyeron de un modo decisivo en el progreso de la ciencia del derecho.

Perdidos, sin embargo, en el caos de una erudición inverosimil, descuidaron en gran parte los estudios filosóficos y morales. *Klimrath* (1) le hace este mismo cargo en los siguientes términos: «Esta escuela se pierde de ordinario en investigaciones minuciosas y concede demasiado valor á insignificantes detalles de filología y arqueología y á curiosidades jurídicas sin utilidad y sin aplicación actual;

(3) *Revista Enciclopédica*, vol. 55.

preocupada del pasado, sin dar regla alguna para lo presente ni lo porvenir, concluye por condenar la ciencia y la vida á la inmovilidad.» En vano Julio Stahl pretende aminorar la fuerza de tales razonamientos; la verdad es que la escuela histórica solo tiene un valor práctico, pero de ningùn modo especulativo ó racional.

SU DOBLE ASPECTO.—La escuela histórica tuvo su desarrollo en el derecho público, y más tarde en la jurisprudencia y el derecho civil. Atendiendo, pues, al orden cronológico en que semejante doctrina se ha manifestado, empezamos por hacer algunas indicaciones acerca de aquel primer aspecto.

DOCTRINAS DE BURKE.—El individualismo abstracto de Kant y Fichte, que fundaba el derecho en la voluntad humana, prescindiendo de su caracter objetivo, llegó á producir sus efectos en el orden público, amenazado por todas partes después de la revolución francesa de 1789. Era necesario oponer al subjetivismo formal de la escuela abstracta, el elemento material de los hechos, el valladar infranqueable de la tradición y de la historia, y fundar el derecho sobre bases enteramente contrarias.

Y hé ahí la razón porque nació la *escuela histórica*. *E. Burke* (1730-1797), célebre orador del Parlamento inglés, fué el primero que aplicó la doctrina del derecho, como elemento histórico, en la esfera del derecho político. La teoría de *Burke* puede reducirse á estas dos proposiciones: 1.ª En todos los pueblos existen ciertas condiciones, como el clima, el lenguaje, la religión y las costumbres, condiciones que no puede desatender el Estado al hacer sus leyes. 2.ª Ninguna Constitución política puede hacerse *à priori*, pues las instituciones defectuosas han de reformarse después de larga experiencia, no con intervención de las opiniones de los filósofos y estadistas, sino por sí mismas y con la mayor len-

titud (1). Tal es la doctrina de *Burke* en lo que se refiere al derecho público.

Respecto al origen y fundamento de la ley natural *Burke* es un pensador indefinido: por un lado asegura que la sociedad es fruto de un *contrato*, pero añade, que de un contrato superior al *que pudiera celebrarse para negociar sobre pimienta ó café, percal ó tabaco*; y por otro lado afirma resueltamente que: *la ley no depende de la voluntad individual; lejos de ser así los hombres tienen el deber, en virtud de una obligación infinitamente más elevada, de someter su voluntad á esta ley.*

EL SISTEMA EXEGÉTICO Y SU DIFERENCIA DE LA ESCUELA HISTÓRICA.—Antes de Burke, Savigni, Hugo y demás escritores de su escuela, otros jurisconsultos se dedicaron con preferencia á la historia externa del derecho, prescindiendo de su elemento racional.

No han de confundirse, sin embargo, los principios del *sistema exegético* con los de la escuela histórica, como lo hace Ahrens (2). El sistema *exegético* se proponía como único fin interpretar los textos legales, explorando la voluntad del legislador y dedicándose con preferencia absoluta á salvar las antinomias que observaban en las leyes, y facilitar su aplicación á los casos prácticos de la vida.

Distinguiéronse en esta noble tarea eminentes jurisconsultos del siglo XVI como Paulo de Castro, el celebre *Cujas* y otros muchos. Diferenciábase su doctrina de la que poste-

---

(1) En este punto *Burke*, que creó en el seno del Parlamento británico el partido *conservador*, combatía al Abate *Sieyes*, amigo de hacer para Francia una Constitución por semana.

(2) Dice este escritor que *Vico*, *Cujas* y otros, pero especialmente este último que había llamado á la historia *su anzuelo de oro*, fueron los precursores de la escuela histórico-alemana. Es inexacto; porque si bien es cierto que tales escritores se valían de la historia para la *exégesis* ó interpretación de los textos legales, no habían fundado una doctrina ó un sistema con los mismos principios defendidos más tarde por los alemanes.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

riormente profesó la escuela histórica; 1.° en que el sistema exegético solo atendía á la voluntad del legislador y no á las costumbres de los pueblos; 2.° en que daba más importancia á la voluntad de los legisladores que á la costumbre; al revés de la escuela histórica que prescindía por completo de la autoridad del legislador. Tales son las principales diferencias que separan ambos sistemas.

La escuela *exégetica* no puede admitirse por varias razones; la 1.ª porque pugna contra la conciencia y el sentido común que nos dicen que existe un principio de justicia, superior y anterior á las leyes positivas; 2.ª porque toda ciencia supone un objeto ó materia sobre el que ha de versar, y un método para su conocimiento; pero en el sistema *exegético*, faltan lo uno y lo otro; falta el objeto, porque mientras no haya leyes positivas no puede tener efecto la *interpretación* ó la *exégesis*, de modo que es necesario esperar á que el legislador hable para que la ciencia jurídica aparezca; falta el método porque si desconocemos el conjunto de verdades que han de someterse á nuestro examen, mal podremos dar una organización formal y lógica á nuestras investigaciones.

DOCTRINAS DE M. DE SAVIGNI.—Este famoso jurisconsulto, Ministro de Justicia en Prusia y el escritor más laborioso que registran en nuestra época los anales de la Jurisprudencia, es el verdadero jefe y fundador de la llamada *escuela histórica*.

Su teoría se halla consignada en una obra titulada *Vocación de nuestro siglo para la jurisprudencia y la legislación* (1), dedicada exclusivamente á la propaganda y desarro-

---

(1) M. de Savigni, fallecido hace pocos años (en 1843 era Ministro de Juscia en Alemania), excelente historiador y notable romanista dió gran impulso á los estudios sobre la legislación romana. De todos son conocidas sus obras monumentales *Historia del derecho romano en la Edad Media* (traducida al francés), *Systeme du droit romain actuel* (edición francesa), y su soberbio *Tratado de la Posesión*.

llo de las doctrinas histórico-jurídicas y á replicar á *Mr. Thibaut*, contemporáneo de *Savigni*, que había defendido la necesidad de la codificación y fundado el sistema *filosófico* en un escrito titulado: «*Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania.*»

La discusión fué empeñadísima; por una y otra parte se agotaban los argumentos más sólidos y contundentes; *Savigni* se oponía con tenacidad á la codificación de las leyes, temeroso de que se prescindiese por los legisladores de las necesidades y de las tradiciones, usos y costumbres de los pueblos al practicar las reformas exigidas con vivas instancias por el criterio racional; *Thibaut*, firme en sus convicciones, defendía el principio de la codificación civil como único medio de regularizar el ejercicio de los derechos políticos y privados de los ciudadanos.

Examinemos ahora la doctrina desarrollada por *Savigni* en su obra *Vocación de nuestro siglo para la Jurisprudencia y la Legislación*. Hé aquí sus conclusiones: 1.ª El derecho no es un principio racional y abstracto, que se conoce por medio de la recta razón como la idea de lo bello, de lo extenso ó de lo infinito. El derecho «es el conjunto de todos los elementos que constituyen el modo de ser de un pueblo, tales como el lenguaje, la religión, las ciencias y las artes.» 2.ª El derecho es, por consiguiente, variable y progresa al compás de la cultura y de la civilización de los pueblos: la historia es el único medio de que podemos valernos para el estudio y conocimiento de las nociones del derecho y del deber. 3.ª El derecho no es un principio universal, porque la cultura de los pueblos no es igual en todas las épocas de su historia. 4.ª A medida que la civilización avanza, el derecho que coexiste desde el principio con todos los elementos de vida de un pueblo adquiere al desarrollarse vida propia é independiente. Por esto *Savigni* distingue dos elementos en él, es á saber, el *ele-*

mento político que se refiere á todos los ramos de la actividad de un pueblo; y el *elemento técnico* que expresa la parte de su vida científica y es de competencia de los jurisconsultos. Ambos elementos progresan indefinidamente siguiendo la marcha ascendente de la humanidad hacia la perfección ideal.

PRINCIPALES SOSTENEDORES DE LA ESCUELA HISTÓRICA.—Después de *Savigni*, el primero que debe citarse es GUSTAVO HUGO, autor de dos obras notables, como son la *Enciclopedia jurídica* y el *Manual de Derecho Natural*. Corresponde, sin embargo, á Hugo la gloria de haber iniciado antes de *Savigni* las doctrinas jurídicas de la escuela histórica. El principio del derecho tiene su origen, según aquel escritor, en la conciencia nacional. «El derecho de un pueblo, dice, se forma como su lengua, instintiva y racionalmente. Un pueblo habla bien muchos siglos antes de tener gramática; y no necesita de los filósofos para formar su derecho» (1).

Otro partidario entusiasta de la escuela histórica es LABOULAYE que consignó sus opiniones en el libro *Historia de la propiedad*, en que se leen las siguientes palabras: «El hombre no existe más que para la sociedad: esta es necesaria y tiene en sí misma la razón de su existencia. Toda sociedad que sin apartarse de la senda que le trazó su destino providencial cambia de medios y olvida los privilegios políticos y las tradiciones ligadas á su territorio, carece de derecho y nadie puede allí juzgar con arreglo á las leyes anteriores, pues antes ó fuera de la sociedad no existe nada; la sociedad es la fuente y el origen del derecho» (2).

En Alemania han figurado también como discípulos de *Savigni* el jurisconsulto *Eichorn*, autor de la *Historia del*

---

(1) Véase su *Enciclopedia jurídica*.
(2) *Histoire de la proprieté*, pág. 61.

derecho público y privado del Imperio germánico y de otras muchas obras; *Grim*, autor de las *Antigüedades del Derecho alemán* y *Warnkòning* autor de un *Derecho natural* y de otro libro muy erudito titulado *Doctrina juris philosophica, aphorismis distincta* (1). En Francia, además de *Laboulaye*, cuenta la escuela histórica con *Mr. Giraud*, sabio autor de una conocida *Historia del Derecho romano.*

También puede figurar como el defensor más ilustre de las teorías de Savigni el erudito *Julio Stahl*, autor de una *Historia de la Filosofía del Derecho*, que varias veces hemos citado en el curso de esta obrita. Ahrens, sin embargo, le coloca entre los filósofos de la escuela *teológica*, diciendo que tiende á establecer una doctrina filosófica del derecho y el Estado sobre el principio de la personalidad divina, si bien fluctuando entre la especulación filosófica y la idea cristiana. En cambio Prisco le inscribe en la lista de los partidarios de la escuela histórica. Y á esta opinión nos suscribimos. Para demostrar que *Stahl* defiende á la escuela histórica nos basta con citar dos textos suyos: «La escuela histórica, dice, se limita á considerar que el elemento histórico es necesario para la perfección y desarrollo del derecho (2). «Las investigaciones minuciosas de la escuela histórica, dice en otra parte (3), son un resultado que no puede atribuirse al método y al fin de dicha escuela, sino al mal uso que de la ciencia del derecho hicieron sus cultivadores.» En vista de semejantes declaraciones, no puede menos de considerarse á Julio Stahl dentro de la escuela de Savigni.

REFUTACIÓN DE LA ESCUELA HISTÓRICA.—Las doc-

---

(1) También es digna de consultarse su *Philosophiae juris delineatio*, que no es muy extensa.

(2) Obra citada, pág. 632.

(3) La misma obra, pág. 624.

trinas de Burke, Savigni y sus partidarios contienen grandes errores, que vamos á señalar brevemente.

1.° No es lo mismo investigar el origen del derecho que determinar el modo ó la forma como éste se manifiesta en las costumbres y en la historia de los pueblos. Una cosa son los principios de lo justo, y otra las diversas formas ó sea la cualidad puramente externa que dichos principios pueden revestir. Por eso decía *Bacon* que las «leyes civiles podían compararse á los arroyuelos, que fluyen de los mismos manantiales por más que tomen el tinte y el sabor de los diferentes terrenos que atraviesan.» «Y á la verdad, dice otro escritor, si uno me pregunta qué es derecho, no me quedaré contento si otro me expone su desarrollo sucesivo, con el cual se manifestó en la conciencia jurídica de los pueblos.»

2.° Las doctrinas de la *escuela histórica* nos conducen necesariamente á un *fatalismo* desesperante. Si los hechos históricos pueden someterse al juicio de los hombres, es fuerza que exista un *criterio* superior á esos hechos, lo cual no admiten, bajo ningún concepto, los partidarios de la escuela que combatimos. Pero, sin ese criterio superior, ¿á qué se reducen las enseñanzas de la historia? Lo pasado es un conjunto de extrañas contradicciones; es el reino del bien y del mal, del crimen y de la justicia; la esclavitud, el despotismo, el pillaje, los sacrificios humanos se hallan confundidos con las más bellas instituciones y las más nobles virtudes cívicas. Si no hay criterio moral para juzgar los acontecimientos históricos nada existe absolutamente justo ni injusto, todo tiene su razón de ser, y solo por la rara casualidad de haber sucedido queda legitimado á los ojos de la ley, siempre que obtuviese la general aceptación. Pues bien, el canibalismo, la antropofagia son hechos históricos que tuvieron un crecido número de sufragios en la vida de la humanidad; la esclavitud fué admitida por toda la antigüedad pagana y en épocas pos-

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

teriores por gran número de naciones. No sabemos que la escuela histórica, haya aceptado como buena la antropofagia, pero de la esclavitud se declaró *Gustavo Hugo* acérrimo defensor en su *Manual del Derecho natural* (1). Como dice *Blunstchli*, la escuela histórica incurre en el gravísimo error de aceptar los hechos *consumados*. Es fatalista.

3.° Habiéndose objetado á los defensores de la escuela histórica que identificando los hechos con la ley natural, los derechos con las costumbres y la vida de un pueblo, se enunciaba otro nuevo principio que era preciso demostrar, replicaron que todo aquello *que es racional se identifica con lo real*. Así no titubearon muchos filósofos de la escuela histórica en declararse panteistas hegelianos, como nos lo demuestra Mr. Scherer en un artículo publicado el año 1861 en la *Revista de ambos mundos*.

4.° Si el derecho fuese *mudable*, como son la cultura y la civilización de un pueblo, perdería el carácter de la *inviolabilidad;* la mudanza en el derecho supone también mudanza en su término natural, el deber, y por lo tanto en la ley moral y en la inteligencia divina. En este abismo de errores precipita á la escuela histórica su falta de seguridad y fijeza en los eternos principios de lo bueno y de lo justo.

ESCUELA TRADICIONALISTA: TEORÍAS DE LAMMENAIS, DE MAISTRE, BONALD Y ADAM MULLER.—Llámase escuela *tradicionalista* en general la que niega por completo á la razón humana la capacidad natural para conocer por sí misma todo género de ideas. Esta escuela revistió múltiples formas, según las opiniones y tendencias de los filósofos que en ella se han afiliado, pero conviniendo unos y otros en negar á la razón individual aquel grado de independencia, que

---

(1) Núm. 186 y sig.

es necesario para resolver todas las cuestiones que se relacionan con el orden intelectual y moral.

El adalid más popular del *tradicionalismo* es M. Felix de *Lammenais* que formuló su teoría en la obra titulada *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Todo criterio de verdad se encuentra, según afirma, en el *consentimiento* común de las gentes. El derecho, el deber, la justicia son verdades morales que conocemos por el testimonio de los demás; la razón individual por sí sola, es impotente para descubrir la verdad.

Esta teoría es falsa: 1.° Porque siendo falible la razón individual lo es también la razón común, que no viene á ser otra cosa que la suma de muchas razones particulares. 2.° Admitido el principio de la incapacidad nativa de la razón para inquirir la verdad, se cae en un deplorable excepticismo, porque nuestra razón tendrá motivos para dudar de todo cuanto existe. 3.° La conciencia nos atestigua el hecho de que la razón percibe muchas verdades así del orden especulativo como del práctico; por lo tanto, dice Balmes, no las cree uno porque las creen todos, sino al contrario, las creen todos porque las cree cada uno.»

El Vizconde de Bonald representa otra fase del tradicionalismo. Su doctrina consiste en afirmar que nosotros adquirimos las ideas por el lenguaje, el cual recibimos directamente de Dios. Antes de la palabra no puede existir el pensamiento; cuando más el uno es paralelo á la otra. De donde resulta que el hombre recibe en sí las ideas ó verdades morales por medio de la tradición, esto es, del lenguaje, con el cual forman una misma cosa. El derecho, en sentir de este filósofo, es una verdad que conocemos únicamente por la enseñanza de los hombres, y en ella se encuentra su fundamento racional.

Tradicionalista en sentido conservador fué también el

R. P. Ventura Ráulica, que en su obra *Ensayo sobre el origen de las ideas*, declara que el único criterio de verdad debe buscarse en el consentimiento universal de las gentes.

Defendieron también el *tradicionalismo* en sentido moderado los redactores é inspiradores de la *Revista Católica* de Lovaina, tales como *Moeller*, *Ubaghs* y otros. Después de las advertencias que dirigió la Santa Sede á los profesores de la Universidad católica de Bélgica, se retractaron algunos de sus errores filosóficos, dando con ello, gallarda muestra de su obediencia y humildad.

El Conde *José de Maistre*, autor de libros tan notables como *Las veladas de San Petersburgo* y *El Papa*, es más polemista que filósofo: su ballesta estaba preparada siempre contra los racionalistas de la época, y no perdonaba medio ni ocasión de batir á estos enemigos de la verdad á campo raso y pecho descubierto. El Conde *de Maistre*, aleccionado por su antecesor el Cardenal *Gerdil*, se inclinaba á las doctrinas de *Bonald*, pero absteniéndose de manifestar cómo el hombre recibió el lenguaje primitivo. Poco explícito respecto al origen de las verdades morales, podemos decir que el Conde de Maistre era un *tradicionalista* de cuenta y razón, identificado espiritualmente con *Bonald*, cosa que no se atrevió á expresar con toda la claridad debida.

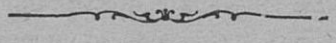
Por último, *Adam Müller*, que se dió á conocer como ardiente y vigoroso polemista, redactando con otros filósofos unos *Anales de filosofía cristiana*, es colocado por algunos escritores dentro de la escuela *teológica*, llamada así porque funda sobre la voluntad de Dios la existencia del Derecho. Ahrens le acusa injustamente de haber combinado las doctrinas cristianas con las idealistas de Schelling, y no es exacto; *Müller* peca más bien por exceso que por defecto de *tradicionalismo*, como su contemporáneo *Gòrres* que ha contri-

buido en unión de aquel al desarrollo y progreso de la especulación filosófico-cristiana en Alemania.

INSUFICIENCIA DEL PRINCIPIO TRADICIONALISTA.— Ni el consentimiento común de los hombres, ni la revelación divina de las ideas por medio del lenguaje, ni la enseñanza social, pueden servir de fundamento racional al derecho. El principio que le sirve de base es inmutable y universal, y á estos caracteres se opone la veleidad y la diferencia de opiniones que los hombres han profesado en las diversas épocas de la historia del mundo. Lo que en algún pueblo de la antigüedad se consideraba moral y justo, se vió que andando el tiempo era ilícito y perjudicial. Si el derecho fuese todo aquello en que conviniesen los hombres, lo que hoy se juzgase bueno mañana podría ser malo; lo cual es contradictorio y absurdo.

Según el tradicionalismo los salvajes y demás seres racionales aislados de la sociedad civil, no lograrían tener jamás la idea de lo justo y lo injusto, porque no les sería posible gozar de las enseñanzas de la tradición humana.

Por estas y otras muchas razones que pudieran aducirse, se comprende que las doctrinas de la escuela tradicionalista son insuficientes para explicar el principio supremo de los derechos del hombre.



USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CAPÍTULO XII

Continuación del anterior.—Indicaciones sobre el *supernaturalismo* del Abate BAUTAIN.—Reacción contra la escuela individualista kantiana: el panteismo idealista de SCHELLING y HEGEL.—El *armonismo*: las teorías de KRAUSE y sus dos principales discípulos AHRENS y TIBERGHIEN.

El *supernaturalismo* del Abate *Bautain*, ilustre filósofo católico francés de los comienzos de este siglo, se parece bastante á la teoría tradicionalista de *Lammenais*, de la que puede considerarse una ampliación ó desarrollo. No debe confundirse, sin embargo, el *supernaturalismo* cristiano con el *filosófico:* el primero es la creencia verdadera en todas aquellas cosas, que han sido reveladas por Dios al hombre ó enseñadas á éste por medio del magisterio divino de la Iglesia Católica; el segundo es el sistema *filosófico* que vamos á estudiar y que consiste en negar á la inteligencia humana la facultad de comprender por sí sola todas las verdades morales, y en no admitir otro criterio de conocimiento que la revelación divina consignada en los libros santos.

El Abate *Bautain* consideraba que era impotente la razón humana para elevarse á las ideas de lo justo y de lo injusto, del bien y el mal, que solamente podía obtener valiéndose de la tradición católica, pero al mismo tiempo rechazaba las doctrinas excépticas y demasiado espiritualistas de *Lammenais*.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Defendió con calor y entusiasmo su doctrina el célebre *Bautain*, y sus escritos tuvieron tal resonancia que la Santa Sede se vió en la triste necesidad, de censurar algunos errores de que se hallaban plagados. *Bautain*, humilde y virtuoso, acogió con respeto la condenación pontificia y se retractó públicamente de sus errores.

La doctrina *supernaturalista* no puede admitirse por las siguientes razones: 1.ª Si la revelación fuese la única fuente de los derechos y de los deberes entonces la mayor parte de los preceptos secundarios, contenidos virtualmente en la ley revelada, no obligarían á los hombres, puesto que tales preceptos no pueden conocerse más que por la razón, y á esta se la declara impotente para llegar por sí misma á la posesión de la verdad. 2.ª El derecho natural consta de preceptos que se formulan con arreglo á las necesidades de una época determinada, los cuales se hallan incluidos en las leyes morales reveladas; mas para llegar á esta afirmación tenemos que hacer una série de deducciones, que solo á la razón humana competen; luego si á esta se le negase la posibilidad de percibir las verdades morales, tendríamos que desconocer en aquella época el fundamento racional de muchos derechos y deberes legítimos. Dios nada nos ha revelado acerca de las formas de celebración de algunos contratos, de las obligaciones de los tutores, de los sistemas de testar, etc., cosas que pueden variar según los tiempos, sin que por eso, tanto en unos como en otros, dejen de hallarse comprendidas en los preceptos primarios ó evidentes de la ley natural. 3.ª El *supernaturalismo* se halla en contradicción con las mismas doctrinas cristianas que profesa; la Iglesia católica enseña que Dios grabó en la razón de todos los hombres la ley natural, que no es más *que una participación de la ley eterna en la criatura racional*, según la define Santo Tomás, y que toda criatura, sin necesidad de la tradición ni de la lectura de los

libros sagrados, puede conocer por sí misma los deberes de honestidad que resultan de su misma naturaleza racional. Luego si se niega á la razón el poder ó facultad de adquirir sin auxilio extraño las verdades del orden intelectual y moral, se contradicen las enseñanzas de la Iglesia que vienen á demostrar precisamente todo lo contrario.

EL PANTEISMO IDEALISTA DE SCHELLING Y HEGEL. —El individualismo filosófico que entrañaban las doctrinas de Kant y Fichte, trajo como consecuencia necesaria el idealismo absoluto de Schelling, y el panteismo lógico de Hegel.

La teoría de Kant que colocaba el derecho en la personalidad del individuo, llegaba á exaltar á éste de un modo extraordinario, tanto que su discípulo Fichte, identificando la personalidad humana con la divina, hizo del hombre un Dios y de su moral un conjunto de máximas egoistas y exclusivas. La escuela histórica y la tradicionalista significan una reacción formidable contra el individualismo abstracto de la filosofía *criticista*, pero donde se pronunció más esa reacción fué seguramente en la escuela panteista de Schelling y Hegel, cuyas doctrinas vamos á examinar á continuación por el orden indicado.

DOCTRINAS DE SCHELLING.—Este filósofo parte del principio de que no hay más realidad que lo *Absoluto*, pero esta nueva unidad subjetiva no es el Dios de *Spinoza* ni el egoismo racional de Fichte. No siendo tal idea ni el mundo ni el hombre ¿qué vendrá á ser, pues? Una *idea*, el *uno*, lo *absoluto*, que conocemos por medio de una intuición espontánea, por un acto de inteligencia superior al mecanismo de la propia voluntad. El hombre vé lo *absoluto* por una contemplación involuntaria, por una especie de amor ideal y místico, que es el gozo último y más puro á que puede aspirar la receptividad de nuestro *intelecto*. Además este *absoluto* no se manifiesta en el hombre, en el espíritu ó en el mundo real

exclusivamente; es á la vez real é ideal y engendra la naturaleza que es su expresión viviente. Esta naturaleza, obra de Dios, manifiesta esa dualidad en la vida orgánica y moral, sostiene la materia por la gravedad, esparce la luz con el movimiento, extiende sucesivamente el reino de la ciencia, la religión y el arte, triple irradiación que lleva en su seno, y por eso lo *absoluto* se proclama al mismo tiempo, como dice Lerminier, *rey*, *sacerdote* y *purificador*. Tal es la concepción teológica de *Schelling*.

De estas doctrinas se deduce que tanto el mundo moral como el físico no son más que el desenvolvimiento paralelo de la idea de Dios. «La naturaleza, dice Schelling, es la inteligencia muerta, es la manifestación exterior del sistema formal del pensamiento, como el alma es la manifestación de este mismo sistema en la forma de la conciencia.» También cree que estos dos mundos, el ideal y el material, se rigen por las mismas leyes, sufren los mismos cambios y progresan simultáneamente.

En las obras de *Schelling* no se habla d el derecho natural de un modo concreto; para descubrir el pensamiento de este filósofo y conocer sus opiniones en estas materias es necesario proceder por medio de deducciones lógicas y aplicaciones racionales (1).

El Estado, fuente de todo derecho según *Schelling*, consiste en el pensamiento de la voluntad general, no como resulta de los sufragios individuales, sino tal como debe ser. Este pensamiento corresponde á un *yo absoluto*, que si de hecho no existe, ha de considerarse como si existiese en el

---

(1) Schelling escribió muchas obras filosóficas, tales como el *Bruno ó principio natural y divino de las cosas*, que una biblioteca económica española ha publicado, el *Sistema del idealismo*, la *Filosofía y religión* y otras, pero en ninguna de ellas encontramos una teoría completa de derecho natural. Lo que decimos en el texto se halla inspirado en la obra citada de *Stahl*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

movimiento progresivo del mundo. Este organismo social es la expresion más elevada de la identidad de lo que es general y particular, de lo *uno* y lo *múltiple*, puesto que la voluntad absoluta viene á ser la voluntad de todos y la de cada uno. Y esta identidad es necesario que exista porque Dios la quiere, y Dios hace los hombres y las leyes morales; las leyes para las personas libres y estas para las leyes. La objetividad del derecho, continúa *Schelling*, se funda sobre una voluntad superior á la del hombre y cuando la filosofía del derecho aparece, las instituciones jurídicas no abrigan otro intento que realizar el destino del hombre, dejando de considerar á éste como fin de los demás. Y no puede por menos que ser así, en atención á que lo absoluto es fin de sí mismo, y como contiene en su seno todas las cosas creadas, ninguna debe servir de fin á las demás. Dios ha creado el árbol para el árbol, y no en vista de las utilidades que ese vegetal nos proporciona. De aquí se sigue que al reconocer el ciudadano un poder social no es al Estado á quien se somete, sino á Dios, á la voluntad divina. Por este camino de la divinización del hombre y del Estado llegaba *Schelling* á la proclamación del absolutismo despótico.

Las doctrinas de *Schelling* son evidentemente absurdas, según vamos á demostrar.

1.° La experiencia y la observación interna nos dicen que lejos de percibir nosotros lo *absoluto*, por más que nos abismemos en profundas meditaciones, lo único que alcanzamos es reconocer nuestra propia flaqueza y la limitación de nuestra inteligencia. Recogidos en el fondo de su conciencia apenas consiguen los hombres verse á sí mismos y darse explicación de los múltiples fenómenos de su espíritu. Si en fuerza de la abstracción *involuntaria*, como dice *Schelling*, llegásemos á la intuición de lo *absoluto*, todos los misterios de la naturaleza se aclararían en el momento de esa especie

de *visión beatífica*; seríamos dueños de los inefables secretos de la creación y estaríamos en posesión de la verdad infinita, pero desgraciadamente todo esto no se realiza, y continuamos siendo unos pobres ciegos para quienes no ha amanecido todavía el espléndido sol de la justicia.

2.° Lo que se vé claro en esta filosofía de lo *absoluto*, con sus evoluciones inverosímiles y sus desarrollos *de la humanidad*, es la negación explícita y terminante del bien y del mal, porque todas las cosas son *naturales* con tal que sucedan en su tiempo y según la ley del progreso. Dentro de esta teoría los hombres vivimos en el mundo para realizar las ideas de ese *ser absoluto* que Schelling llama Dios, y como nadie se toma el trabajo de penetrar en las profundidades de la razón ó inteligencia de esa extraña divinidad, nosotros debemos adoptar como bueno todo cuanto suceda, seguros de que la humanidad no faltará jamás á la ley lógica de sus evoluciones progresivas.

Las doctrinas de *Schelling*, que revisten una forma especial del panteismo, minan también por su base la existencia del Derecho Natural.

DOCTRINAS DE HEGEL.—Este filósofo adquirió en nuestros dias una gran celebridad, siendo el oráculo de las escuelas de Prusia, y llegando á contar en poco tiempo un respetable número de discípulos (1). Las obras más notables que escribió fueron *La Filosofía del Derecho*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y la *Historia de la filosofía*.

Así como *Fichte* partía del *Yo puro* y *Schelling* de lo *absoluto*, HEGEL considera á la *Idea* como el principio activo de todo lo que existe. La *Idea* es el *absoluto negativo* que se

---

(1) Llegó á tal punto la admiración que produjo Hegel en las escuelas que el Profesor *Gans* en el prólogo de su *Derecho de sucesión*, confiesa que hasta Hegel nada había aprendido en la ciencia de la filosofía del Derecho.

identifica con la *nada* y que por una serie de evoluciones lógicas ó más bien dialécticas llega á tener conciencia de sí misma en el hombre.

Hé aquí el *processus* de la *Idea* hegeliana. En primer lugar el pensamiento afirma la existencia del *ser* de las cosas, esto es, las percibe como existentes; en segundo lugar afirma las cosas como no existentes, llegando por las fuerzas de la abstracción á sumerjirse en los abismos de la nada; y en tercero nuestro pensamiento identifica el *ser* y el *no ser*, la existencia de las cosas y la *nada* en la unidad absoluta de la *Idea*. Dios se halla contenido en ella pero de un modo inconsciente y como sepultado en su esencia; tal es el primer grado de la divinidad; más tarde se desprende del seno de esa *Idea* y forma el mundo sensible, ó sea, el conjunto de seres individuales que componen el Universo; tal es el segundo grado de su desenvolvimiento lógico; por último adquiere Dios conciencia de sí mismo en el espíritu humano, y desde entonces comienza á existir como Divinidad: tal es el postrer momento de su evolución. Como quiera que Hegel desarrolló esta famosa teoría en tres lecciones consecutivas, sus discípulos de la Universidad de Berlín decían cuando el maestro hubo llegado al final de la exposición de sus doctrinas: *El profesor Hegel hizo á Dios en tres lecciones.*

Este desarrollo gradual de la *Idea* servía también para explicar el fundamento y las nociones de lo justo y de lo injusto. El derecho no es más que el producto de las evoluciones transitorias en la génesis de lo absoluto. Todo es necesario, según esta doctrina, el mal y el bien, la verdad y el error, la virtud y el vicio; las instituciones ilegales ó abominables no son más que un grado indispensable y natural para llegar á lo que es mejor ó más perfecto. La máxima fundamental en filosofía debe ser esta: «*Todo lo que existe es racional y todo lo que es racional existe.*»

El ser *absoluto* convertido en ser *consciente* al localizarse en el espíritu humano se manifiesta como voluntad libre, la cual recibe su existencia por medio del *derecho*. Este puede definirse: la *libertad como idea* ó más bien *el reinado de la libertad realizada*. La libertad se extiende á todas las esferas, esto es, á la *individual* produciendo los derechos de *personalidad* y *propiedad*, y á la *social* que reviste dos formas sucesivas en los derechos *domésticos* y *políticos*.

El principio de la *libertad*, es por lo tanto la base y el fundamento del derecho (2).

La falsedad de la escuela hegeliana puede demostrarse con los siguientes argumentos:

1.° El hegelianismo es un sistema contradictorio porque hace depender todo cuanto existe de la ley fatal de una evolución lógica, de la que no puede librarse ni la misma *Idea* ó *ser absoluto*. Por lo tanto, los actos del hombre que aparentemente ejecuta con independencia de los agentes exteriores, obedecen también á esa ley fatal, ciega y necesaria, inconciliable con el principio ó el reinado de la libertad, que Hegel proclama como fundamento ó causa de los derechos y deberes naturales de la especie humana. El principio de la evolución dialéctica de la *Idea* y el del reinado de la *libertad* como base del derecho, implican contradicción y son por consiguiente inadmisibles.

2.° En esta teoría se defienden los mismos errores de Fichte y Schelling que, como hemos dicho, anulan la idea del deber, la cual tiene su principio supremo en la existencia de un Dios personal, creador y ordenador de todas las cosas, viniendo á tierra como un corolario de semejannte doctrina

(2) Para estudiar con más extensión las doctrinas jurídicas de la escuela hegeliana pueden consultarse *Lerminier*, *Philosophie de droit*.—*Ahrens*, *Curso de derecho natural*, y sobre todo *M. Schutzenberger* que en su obra *Estudios de derecho público*, pág. 202 de la trad. francesa, hace una exposición muy clara de las teorías de Hegel.

los conceptos de ley, derecho, justicia y demás verdades morales. Además el derecho supone un término correlativo, un sujeto obligado, pero si los dos términos se confunden en uno solo, se destruye el principio de la *inviolabilidad* y la idea de relación en que el derecho consiste.

3.° La libertad es una actividad finita que tiene un fin fuera de sí, del cual deriva la ley de su desenvolvimiento racional. Bien la voluntad individual ó bien la colectiva sean la ley de lo justo y de lo bueno se hallará esta por encima de toda libertad humana, de otro modo cualquier tiranía sería legítima, porque no habría más ley que la voluntad caprichosa de uno solo, ó el despotismo insufrible de una ciega multitud. La libertad es *condición* para la existencia del derecho en cuanto éste es propio de los seres racionales y libres, pero no *es la libertad*, como dice Prisco, *quien constituye el derecho, sino el derecho quien hace jurídica la libertad.*

Por estas y otras muchas razones que pudieran aducirse, no podemos admitir el principio hegeliano de la libertad como fundamento del derecho.

EL ARMONISMO: LAS TEORÍAS DE KRAUSE Y SUS DOS PRINCIPALES DISCÍPULOS AHRENS Y TIBERGHIEM. —Llámase escuela *krausista* á la fundada por el moderno filósofo aleman CARLOS CRISTIAM FEDERICO KRAUSE (1781-1832) y según la cual el principio del derecho consiste en el conjunto de las *condiciones* necesarias para el cumplimiento armónico del destino humano (1).

El sistema moral de *Krause* depende de su concepción ontológica que en breves términos vamos á exponer (2). Para formular su teoría filosófica se vale *Krause* de dos procedi-

---

(1) Véase la obra de *Filomusi Guelfi, Enciclopedia juridica.*

(2) Las principales obras de KRAUSE son *El Sistema de Filosofía, Ideal de la humanidad para la ciencia*, y el *Sistema de la filosofía del Derecho*, que es la obra que debe consultarse en estas materias.

mientos, el *analítico* y el *sintético*. En virtud del primero el hombre llega por medio de deducciones al conocimiento de un ser indeterminado que al compararse con los demás seres no aparece como trascendente ó distinto de ellos, sino como conteniéndolos á todos en su esencia. Estos seres distintos, pero contenidos en el *yo indeterminado* constituyen tres órdenes infinitos que son la *Naturaleza*, el *Espíritu* y la *Humanidad*. Esto no es incurrir en los absurdos panteistas, añade *Krause*, pues declara que profesa el Cristianismo de San Pablo al decir que *Todo está en Dios* y rechazar aquella otra proposición falsa *Todo es Dios*.

El mismo *Krause* se toma el trabajo de indicarnos el nombre que hemos de darle á su teoría; hé aquí sus palabras: «El panteismo enseña que todo es Dios, que éste no es más que el conjunto de las cosas, la suma ó el producto de todos los seres del mundo, es decir, que Dios mismo es el mundo y nada más que éste. Nuestra doctrina dice lo contrario: porque indica que solo Dios es Dios, que *todos los seres infinitos están en Dios*, pero son esencialmente distintos de Dios, y que éste no es ninguna cosa finita, aunque abraza en sí todo lo finito..... Por consiguiente, á la ciencia del *Ser* cuadraría mejor el nombre de *Panenteismo*» (1). Y en efecto, así se le vino llamando hasta ahora al sistema filosófico de *Krause* y sus discípulos.

Terminado el procedimiento analítico, *Krause* construye el organismo de la ciencia, cuyo principio es la intuición inmediata de lo *absoluto*, y entonces comienza el proceso *objetivo-sintético*. Como el *ser indeterminado* contiene en sí

---

(1) *Tiberghien. Estudios sobre Filosofía*, pág 69, en que cita la obra de *Krause*, de donde se copia lo del texto, *Vorlesungen über das Syteme der Philosophie.*—1828. S.—235-6.

todas las esencias de los demás seres, la vida de estos es su propia vida, y por consiguiente, la existencia del hombre es eterna é infinita como la de Dios. Según esto nuestra existencia consiste en realizar los estados de nuestra esencia en lo sensible, en lo efectivo, en lo temporal, en el hecho. Para elevarnos al conocimiento de Dios, y llegar á la *intuición* de lo absoluto, es necesario fijar en el *yo* el punto de partida, que es lo único evidente é inmediatamente conocido para nosotros. Luego solamente subiendo por grados y procediendo por medio de deducciones puede la ciencia del *yo* recibir su complemento en la ciencia de Dios, toda vez que el *yo* se halla unido á su principio.

De estas teorías metafísicas se desprenden naturalmente las doctrinas morales y jurídicas de *Krause*. El *bien* consiste en la esencia misma de Dios, y siendo la vida y la libertad del hombre las mismas que á Dios corresponden, debe aquel obrar el bien, solo porque es una parte de la esencia divina realizada en el tiempo. De ahí su principio moral: *Obra el bien por el bien mismo.*

El principio del derecho es completamente distinto del principio de la moral, porque una ciencia es realmente distinta de la otra. Para cumplir el hombre los fines de su naturaleza necesita de un conjunto de *condiciones* determinadas por las mismas relaciones jurídicas ó sociales. El derecho, por lo tanto, no es más que el *conjunto de condiciones externas dependientes de la voluntad humana y necesarias para el cumplimiento de los fines individuales, racionales y sociales del hombre y de la humanidad.* Estas condiciones deben armonizarse entre sí y conspirar hacia la perfección ideal de los hombres, que ha de tener lugar en una edad futura que llamaba *Krause* de la *armonía*. *Tiberghiem* dice que la filosofía de su maestro puede llamarse el *organismo panarmónico de la ciencia*. Ahrens añade que la teoría jurídica

de Krause es el *sistema orgánico y armónico del Derecho y del Estado* (1).

Muchos han sido los discípulos y admiradores de *Krause* (2), pero nosotros nos fijaremos únicamente en dos de los principales, que completaron y ampliaron en sus obras, las doctrinas filosófico-jurídicas de su maestro, AHRENS y TIBERGHIEM.

DOCTRINA DE AHRENS.—Este escritor consignó sus teorías jurídicas en dos obras muy conocidas en España, que son el *El Curso del Derecho natural ó Filosofía del Derecho*, y la *Enciclopedia jurídica*, que tenemos á la vista para extractar las opiniones de su autor.

Ahrens define el *derecho* en sentido objetivo y adoptando por completo las ideas de *Krause*. Hé aquí su definición: «*Derecho es el conjunto de condiciones dependientes de la acción voluntaria del hombre y necesarias para la realización del bien y de todos los bienes individuales y sociales que constituyen el fin racional del hombre y de la sociedad.*

Como la palabra *condición* no es por sí misma todo lo clara y sencilla que fuera de desear, Ahrens define también la *condición* diciendo que «es una relación que nace, dada existencia de una cosa, para el desarrollo y la existencia de otra,» lo cual no debe confundirse con el principio de *causalidad* por el que una cosa existe como un efecto ó una consecuencia de otra.

El derecho es un elemento necesario para la vida del hombre, cuya personalidad se desenvuelve en *seis esferas*, que

---

(1) *Curso del Derecho Natural.*

(2) Los más populares son Carlos Augusto Róder, autor de una obra titulada *Doctrinas reinantes sobre el delito y la pena*; Lindeman.—*Uebersichtiche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftlehre K. Chr. Fr. Krause sund dessen Standpunke* etc. (*Ojeada descriptiva sobre la vida y obras de Krause* etc.) *Findel*, y en España Sanz del Rio, Castro y otros muchos.

tienen cada una su fin propio. Estas *esferas* están constituidas por el *individuo*, la *familia*, *el municipio*, la *sociedad civil*, la *federación* y la *humanidad*. A cada una de estas esferas por sí solas corresponden *seis órdenes* sociales que son: el *Estado*, orden del derecho mismo, *la religión*, *las ciencias y las artes*, *la enseñanza pública*, *la moralidad y el orden económico*.

Cada individuo tiene por lo tanto *seis fines* que cumplir, y el Estado, órgano del derecho, ha de contribuir á que los demás hombres *presten* al sujeto *exigente* todos aquellos actos necesarios para la realización de sus fines. Tres son las funciones del derecho, es á saber: la *autonomía* que consiste en que cada persona ó individualidad sea respetada en su esfera de acción propia; la *coexistencia* en cuanto nadie puede traspasar los límites que le impone la libertad de sus semejantes; y la *asistencia recíproca* ó *mútuo auxilio* que exige á todos los individuos las prestaciones necesarias para el bien de los demás.

Ahrens distingue esencialmente la *Moral* y el *Derecho*, y en esto no es original, porque no hace más que repetir las doctrinas de *Tomasio* y *Kant*. Refiere á la Moral el *motivo* de las acciones humanas, el derecho considera la acción en sí misma; los preceptos morales son absolutos é invariables, los del derecho relativos y mudables; el juez de las acciones internas es la conciencia, el de las externas el poder social. Tales son las principales diferencias.

DOCTRINAS DE TIBERGHIEM.—Al exponer este autor las opiniones de *Krause* en su obra «*Generación de los conocimientos humanos*,» reproduce las doctrinas filosófico-jurídicas de su maestro, ampliándolas, corrigiéndolas y hasta mejorándolas.

Según *Tiberghiem* el derecho se concibe como el *conjunto de condiciones internas y externas dependientes de la*

libertad humana y necesarias para el cumplimiento del destino racional del hombre. El derecho, añade, es una noción universal, que se refiere á la vida de todos los seres racionales, y tiene el doble carácter de *interno* y *externo*, según que se refiere al desarrollo de las facultades del ser, ó á las condiciones exteriores para su perfeccionamiento y existencia.

En el fondo, y hasta en los términos, la doctrina de *Tiberghiem* concuerda con la de Krause que anteriormente hemos expuesto.

Véanse ahora las razones que militan en contra del *armonismo* ó *sintetismo de Krause* y sus discípulos:

1.ª El *panenteismo krausista*, que viene á ser un mero panteismo con una nueva denominación, cuando trata de buscar una doctrina armónica que sea como el resumen y complemento de todas las anteriores, degenera en un *eclecticismo* impotente y todo sistema ecléctico, lejos de ser un progreso, acusa una visible decadencia (1). Semejante doctrina filosófica admite como bueno cuanto contienen las legislaciones civiles, y no desecha los elementos diversos que entran en la composición de las teorías abstractas, idealistas é históricas, introduciendo tal confusión y mescolanza, que puede decirse que no tiene un criterio jurídico determinado.

2.ª El conjunto de las condiciones necesarias para la vida no constituye el derecho: en este punto confunden los krausistas los hechos con el principio que debe informarlos;

---

(1) Pou y Ordinas dice que Ahrens se defiende de la nota de ecléctico; lo mismo sucede con Tiberghien cuando exclama en sus *Estudios sobre Filosofía:* «La doctrina de *Krause* no parte de un *eclecticismo impotente* y arbitrario.» Pero lo cierto es que tal declaración no se compadece con estotra: «La doctrina de Krause es un sistema de armonía universal: abraza todas las tendencias que han aparecido en la vida intelectual, moral y social de la humanidad, las purga de sus errores parciales y las une entre sí, etc.» Si esto no es declararse ecléctico, entonces diremos que se ha perdido por completo la noción del eclecticismo.

los hechos ó condiciones de la vida humana dependen de una causa y tienen además un fundamento supremo, que viene á ser la norma objetiva de lo justo. Así, por ejemplo, Ahrens dice que las *condiciones* esenciales ó naturales de un contrato son el *consentimiento*, *la capacidad* y el *objeto*; pero los *derechos* que los contrayentes adquieren, no son esas mismas *condiciones*, sino que por el contrario, las suponen préviamente y en virtud de ellas pueden hacerse efectivas las pretensiones de ambas partes. Nadie se atreverá á decir que en un contrato de compra-venta el derecho del vendedor á reclamar el precio de la cosa consiste en la suma del *consentimiento*, *la cosa* y el *precio* que son las *condiciones* naturales de aquel contrato. Esa *facultad* moral reconoce como fundamento un principio superior: las condiciones son simples hechos y estos no pueden servir de base á ningún derecho.

3.ª El escritor italiano *Alejandro de Giorgi* (1) haciéndose cargo de la definición de Ahrens dice que si las *condiciones* del derecho son *dependientes de la voluntad*, no pueden ser necesarias; y por el contrario, si *son necesarias*, no dependen de la voluntad. Luego en la misma definición del Derecho existe una flagrante contradicción.

4.ª El *krausismo* destruye la idea del derecho porque niega, ó desfigura por lo menos, la noción del deber. Cierto que los krausistas relegan el *deber* al terreno de la moral, y que en el concepto del *derecho* solo hay por una parte *pretensiones* y por otra *obligaciones*, todas las cuales se identifican ó reasúmen en la idea total de la *condicionalidad* externa, pero la idea de *obligación* es la misma que la de *deber*, y como quiera que el *panenteismo* de Krause, lo mismo que otro

---

(1) Es digna de consultarse su obra *Exame del diritto naturali dell' Ahrens.*

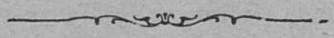
panteismo cualquiera, hace del hombre una parte de la esencia divina, borrada la idea de Dios desaparece también la de deber ú obligación, porque falta el motivo de nuestras libres determinaciones, sin el cual es inconcebible la moralidad de las acciones humanas. Anulada la noción del deber se destruye su término correlativo el derecho, según repetidas veces hemos manifestado al refutar los sistemas panteistas.

5.ª Según esta teoría el hombre tiene varios fines que cumplir, y para ello puede exigir de los demás las condiciones necesarias para su realización. Dos absurdos se encierran en la proposición anterior. En primer término el hombre no tiene más que un solo fin ético; sus deseos y aspiraciones se dirigen á satisfacer las tendencias de sus facultades racionales y conseguir su objeto, el cual consiste en la posesión de la verdad infinita y del bien absoluto; los seis fines, menos el religioso, que señala Ahrens al hombre, no son otra cosa que medios ó condiciones para la consecución de su verdadero fin. En segundo término es absurdo que el hombre pueda en este mundo desarrollar armónicamente todas sus facultades y disponer de todos los medios para realizar sus diversos fines; lo primero porque hay individuos capaces, verbigracia, para la industria, que no lo son para las ciencias y viceversa, aparte de la imposibilidad absoluta de que un hombre pueda, en los cortos años de su vida, desarrollarse á un mismo tiempo en los diversos órdenes de cultura; lo segundo porque los demás semejantes nuestros y hasta el Estado se verían obligados á prestarnos los medios ó condiciones que les exigiésemos, aun cuando no dispusieran de tales medios, ó no pudieran prestarlos debido á su ignorancia ó imposibilidad física ó moral.

6.ª Por último, dice bien el ilustre y tantas veces citado Sr. Pou y Ordinas que las teorías krausistas producen como consecuencia natural las utopias socialistas y comunistas. El

derecho al trabajo de Compte, el de *reciprocidad* de Proudhon, los impuestos progresivos, el derecho á la educación, no tienen otro objeto que exigir al Estado las *condiciones* necesarias para la realización de aquellos fines sociales.

El sistema filosófico del *armonismo* todavía cuenta con muchos partidarios en España; pero realmente es una doctrina que vá de capa caida y algunos de los partidarios más recalcitrantes de Krause, han verificado su cuarto de conversión hacia la extrema derecha del hegelianismo.



CAPÍTULO XIII

Verdadera doctrina acerca del principio fundamental del Derecho.—Preliminares.—Necesidad de algunas indicaciones sobre el concepto del Derecho.—Análisis de este concepto.—Su indivisibilidad.—Formas del derecho.—En qué sentido puede admitirse la distinción entre derecho *objetivo* y *derecho subjetivo*.—De cómo esta distinción dió lugar á muchas definiciones incompletas del derecho.—Definición completa del mismo.—Esfera propia de la *Moral* y del *Derecho*.—*Individuación* del derecho y su ejercicio.—Su principio fundamental y su causa eficiente.—Conclusión.

Hemos terminado la exposición de las escuelas filosóficas que estudiaron, según diversos criterios, la cuestión del principio fundamental del derecho, y es natural que ahora manifestemos cuáles son nuestras propias opiniones respecto á este punto tan interesante de la Filosofía jurídica.

Por de pronto es conveniente y hasta necesario saber que habiendo meditado con atención profunda acerca de la solución que debe darse al problema dificilísimo, objeto de nuestras humildes investigaciones, nos vimos en la necesidad de apartarnos de la opinión comunmente admitida, y formular una teoría propia y original, que constituye nuestra convicción científica en esta cuestión determinada.

PRELIMINARES.—No es posible entrar de lleno en el estudio de este punto de filosofía jurídica, sin saber antes cuál es la verdadera noción del *Derecho*. Cierto que estos prelimi-

nares pudieran ocupar por sí mismos un nuevo libro, pero trataremos de sintetizar todas las doctrinas referentes al concepto del *derecho* y reducirlos á términos claros y precisos de modo que nos sirvan de base para resolver la cuestión principal.

NECESIDAD DE ALGUNAS INDICACIONES SOBRE EL CONCEPTO DEL DERECHO.—La investigación racional acerca del principio supremo de lo justo, está enlazada estrechamente con el conocimiento y análisis de los elementos que lo integran. Además mal se puede comprender el fundamento de una cosa cualquiera, si préviamente no tenemos noticia de ella.

Estas razones nos mueven á explicar, con toda la brevedad que nos exige el carácter elemental de esta obra, el concepto del Derecho, partiendo de una análisis, si no detenida, por lo menos escrupulosa y profunda de los términos que lo constituyen.

ANÁLISIS DE ESTE CONCEPTO.—Cuando nos preguntamos qué significa la palabra *derecho*, la conciencia individual responde inmediatamente: el derecho tiene *dos sentidos* naturales, es á saber: 1.° *Dirección libre y voluntaria de un ser hacia su fin propio*, por eso decimos que es *recto ó derecho* lo que no nos aparta del único camino que conduce á consecución del bien absoluto, fin necesario de todo ser inteligente y libre, como nos enseña la Psicología (1); 2.° Relación que existe entre dos seres inteligentes, y en virtud de la cual uno *exige* y otro *presta* alguna cosa.

El verdadero concepto científico del Derecho es este último, el cual vamos á analizar brevemente.

---

(1) En este sentido la paladra *derecho* es sinónima de *rectitud moral*. En todas las lenguas se usaron palabras para significar esto mismo. La raiz *sanscrita ju*, quiere decir *ligar, unir;* y *recto* ó derecho, las palabras *righ, regh, droit, pravo*, con que en inglés, alemán, francés y slavo se designa el *Derecho* en general.

Supuesta una relación esencial entre dos seres racionales, únicos capaces de establecerla mútuamente y en fuerza de la espontaneidad y del conocimiento libre de sus acciones, es indispensable determinar ahora en qué consisten los dos términos necesarios de esa relación.

Recordando la teoría que en otro capítulo hemos desarrollado acerca del orden cósmico, según lo entendía Santo Tomás, no debemos olvidar que Dios al concebir el plan de la creación percibió simultáneamente los tipos de todas las cosas, y además el conjunto de relaciones que las ligaban entre sí para el cumplimiento de sus respectivos fines. No debemos olvidar tampoco que dijimos que unos seres podían cumplir su fin con independencia y libertad, practicando los medios para alcanzarlo, de tal modo que pudieran dejar de hacerlo si en ello se empeñasen, mientras que otros seres habían de cumplir su fin necesaria y fatalmente y en virtud de su propia naturaleza. Pues bien; las relaciones libres pero esenciales en la esfera de los primeros, constituyen el *orden moral;* por el contrario las relaciones necesarias y esenciales de los segundos constituyen lo que se llama el *orden físico.*

Determinado ya el concepto de *orden moral*, en el sentido de una relación eterna y esencial entre los seres libres, conviene notar que cuando se establece una relación cualquiera, ésta ha de tener por objeto la producción de un bien, y para conseguirlo es evidente que deben concurrir dos requisitos: 1.° *Exigencia* de uno y *prestación* de otro. 2.° Medios adecuados en el uno para *exigir* y en el otro para *prestar*.

Es verdad demostrada por la filosofía cristiana que Dios al crear los seres, y señalarles un fin, conforme á su naturaleza respectiva, tenía que dotarles de los medios necesarios para conseguirlo, porque lo contrario repugnaría á su bondad y sabiduría infinitas.

Ahora bien, los *medios necesarios* de que dispone un ser

para exigir lo que es conforme al orden moral, constituyen la materia del *derecho:* los *medios necesarios* de que dispone un ser para *prestar* una cosa que otro le exige, constituyen la materia del *deber*.

El *orden moral*, el *derecho* y el *deber* son, por lo tanto, tres términos distintos é irreducibles. El *orden moral* es el conjunto de relaciones en la esfera de los seres libres; el *Derecho* es el poder de exigir de otro alguna cosa, según el orden de tales relaciones, valiéndonos de medios adecuados; el *Deber* es la necesidad de *prestar* una cosa á otro que la exige.

INDIVISIBILIDAD DEL DERECHO.—En el lenguaje jurídico se habla con frecuencia de los *derechos naturales* del hombre, no para dar á entender que el *derecho* es una noción compleja, sino para significar las varias formas que puede revestir. El *Derecho* no puede descomponerse en muchas *nociones*, aunque se diga que existen diversas clases de derechos, á la manera que no puede dividirse la *bondad* en dos, tres ó más bondades aunque existan *bienes* de diferentes clases.

El *derecho* es una noción ó idea *universal* que tiene realidad propia, si bien como todos los *universales* depende en su existencia de nuestro entendimiento, el cual en virtud de su fuerza abstractiva, lo considera como *exigencia* ó *poder* que corresponde al término de una relación moral para obtener del otro una prestación adecuada.

El *derecho* no es la suma de los llamados *derechos naturales* comunes á todos los hombres, cómo un concepto universal no es tampoco la suma de las cualidades esenciales de muchos seres particulares. Luego la suma de la totalidad de *exigencias* referentes á los múltiples términos de las relaciones que constituyen el orden moral, no forman el concepto abstracto del Derecho. La idea de *racionalidad*, por ejem-

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

plo, que tiene su realidad objetiva fuera de nuestro entendimiento, se obtiene en fuerza de la abstracción y comparando la cualidad de lo *racional* que es idéntica en todos los individuos, prescindiendo al contemplarla de su existencia concreta en los mismos; esta cualidad así abstraida, dicen los escolásticos cristianos, es una idea *universal* que puede predicarse de muchos, y el negar la existencia de tales ideas es caer voluntariamente en los errores de Roscelin, Ockam, Hobbes y otros *nominalistas*. Pues de igual modo el *Derecho* viene á ser una *idea universal* abstraida de la multitud de *exigencias particulares* que corresponden á cada uno de los términos de las relaciones esenciales que pertenecen al orden moral. Así el derecho de patria potestad, de legítima defensa, de propiedad, etc., indican la sola cualidad de la *exigencia* ó del *poder moral* en un caso concreto de la vida social, pero que abstraido ese *poder* de las condiciones particulares que lo determinan, y de las cuales debe prescindirse siempre al elaborar el concepto de una idea moral, queda reducido á una noción puramente abstracta ó universal como *la belleza*, el *color*, la *sensibilidad* y tantas otras.

Síguese de aquí que el derecho es una noción *indivisible*, esto es, que incluye en sí la unidad trascendental en cuanto no puede dividirse en muchas nociones de la misma especie.

FORMAS DEL DERECHO.—De la *indivisibilidad* del derecho no se deduce que no pueda revestir múltiples formas según el género de relaciones morales á que se refiere. Sabemos que el derecho consiste en un *poder moral* abstracto que conviene al término de una relación entre dos seres libres, pero segun sea el carácter ó la especie de esta relación, así el derecho se adaptará á ella, de la que recibirá el nombre y las condiciones de su efectividad real; así cuando la relación moral es entre un padre y un hijo, el poder de aquel sobre éste recibirá el nombre de *derecho de patria potestad;* cuando lo

sea entre un acreedor y un deudor se llamará *derecho de obligación*, y si es entre un *agresor* y un *acometido* se denominará *derecho de legítima defensa*. La esencia del derecho no ha variado en estos tres casos, y sí únicamente ha revestido formas diversas, á la manera que el sol, sin dejar de ser e mismo, cambia de figura aparentemente al levantarse sobre el horizonte, al brillar en el zenit y cuando inmenso globo de fuego lanza sus rayos postreros al llegar á su ocaso.

Las formas del derecho tienen su expresión natural en las *leyes*, que son promulgadas á los hombres por medio de la recta razón. No debe confundirse por lo tanto la *ley* con el *derecho* ni con sus *formas: ley* es la expresión moral ó positiva de las formas jurídicas, las cuales por lo mismo son anteriores á ella: para que la ley exista es necesario que haya *legislador* y *súbditos;* de manera que mientras Dios no se resolvió á crear el mundo y los hombres por un acto de su libérrima voluntad, ni existió el mandato ó el precepto ni tampoco los que habían de cumplirlo y acatarlo. Pero las *ideas divinas* del orden moral preexistían *ab eterno* en la mente de Dios, y por consiguiente también el *derecho* que supone una relación esencial entre los seres racionales.

El precepto de la voluntad divina que manda conservar el orden, y por lo tanto el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes, es lo que constituye la *ley*, que se llama *natural* si Dios la dictó al hombre por medio de la recta razón, y *positiva* si la promulgó directamente por medio de signos ó de palabras.

No estamos conformes con el *P. Mendive* (1) respecto á que la *ley* se puede tomar en sentido de *derecho:* dice este eminente filósofo que en tal caso equivale el derecho á *la razón de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito,*

(1) *Elementos de Derecho Natural* = Artículo II, pág. 10.

lo cual no es exacto, porque la razón de la licitud ó malicia de las acciones humanas no está en la *ley*, sino en las normas supremas de lo *justo*, de otra manera diríamos que serían acciones lícitas las que se acomodasen á una ley que vino á ser injusta por haber cesado los motivos que la hicieron justa en otras circunstancias. La ley no es más que la simple expresión de lo que es *recto* ó *justo*, y en todos los casos hemos de distinguir lo *expresado* y el *medio de expresión*. Enhorabuena que en el lenguaje vulgar la *ley*, el *derecho* y la *justicia* se tomen por una misma cosa, pero en el terreno científico se distinguen esencialmente.

Y en efecto, la *justicia* indica una cierta medida entre dos cosas, es una relación de igualdad, una idea puramente subjetiva. Veámoslo. En el momento que concebimos una relación del orden moral y una *forma* determinada del *derecho* por ejemplo, la *patria potestad* del padre que le dá la autoridad suficiente para reducir á su hijo á la obediencia, podemos cambiar el orden de la relación, suponiendo la desobediencia en el hijo ó una extralimitación en la autoridad legítima del padre. Desde este instante es cuando nace la idea de lo *justo* y lo *injusto*, porque nos representamos primero el estado *normal* de la relación jurídica y después el estado *anormal*. Luego las acciones de los súbditos ó las leyes ó los mandatos del legislador se llamarán *justos* ó *injustos* según se hallen ó no en ecuación perfecta con la *normalidad* ó *anormalidad* de la relación jurídica de que se trate, y esta medida ó relación de igualdad es á lo que se llama *justicia*, que no tiene su razón en la *ley* como dice el P. Mendive, la cual es *simple expresión de lo justo que es su objeto propio*, en atención á que lo *injusto* no puede servir de materia á las leyes. *Mihi lex esse non videtur quae juxta non fuerit*, decía San Agustín.

EN QUÉ SENTIDO PUEDE ADMITIRSE LA DISTINCIÓN

ENTRE DERECHO OBJETIVO Y DERECHO SUBJETIVO.— Distinguiendo algunos autores (1) las relaciones jurídicas abstractas de la facultad ó poder moral que reside en un sujeto para obrar según el orden de tales relaciones, dividen el derecho en *objetivo* y *subjetivo*. El ilustre PRISCO define el primero diciendo que es la *voluntad imperativa de Dios que manda conservar la proporción en las relaciones esenciales á la sociedad humana;* y el segundo *la potestad moral é inviolable del hombre que lo autoriza para obrar según la proporción de las relaciones esenciales á la sociedad humana*.

No es exacto que el derecho sea una *facultad* ó *poder moral* residente en el sujeto; el poder moral de obrar que corresponde á los seres racionales es la misma *voluntad*, sin la cual no serían capaces de realizar acto libre alguno. Si se dijese que siendo el *derecho* una relación del orden moral, necesita el hombre para ser sujeto de esa relación *conocer* primero si es justa y debe practicarse, luego *determinarse* á concretarla y más tarde á *poner por obra* esa determinación ó más claro, que son necesarias la *inteligencia*, la *voluntad* y un *poder externo*, facultades que constituyen al hombre en ser racional, no tendríamos nada que objetar, porque en efecto, el derecho no puede realizarse en la vida del hombre sin estas tres condiciones esenciales para su ejercicio. Pero los medios de ejecución ó las condiciones para que una cosa exista, nada tienen que ver con su propia esencia.

La *bondad* es un concepto moral como el *derecho*, y sin embargo de la facultad que el hombre tiene para hacer un bien cualquiera, no se infiere que el *bien* en absoluto consista en el *poder* que al individuo corresponde para hacerlo. Así

(2) Entre ellos *L' Haus*, á quien advierte CAPUANO en su obra *Doctrina é historia del Derecho Romano*, que fué distinción conocida ya de los jurisconsultos romanos. En *Savigni* no hemos visto aclarado este punto.

como el *bien* es algo objetivo y existente por sí mismo en las cosas, que no depende de la voluntad de Dios ni de la del hombre, el derecho es una *relación esencial* abstracta, anterior á nosotros y á la voluntad divina, y que solo existe en la vida cuando un individuo la concreta por medio de sus actos libres.

Un ejemplo aclarará mejor nuestra doctrina. Cuando una persona rechaza un ataque injusto hasta matar al agresor, *servato moderamine inculpatae tutelae*, decimos que realizó un *derecho*. Si esta misma persona, condenada á muerte como autora de un crimen, rechaza la agresión *justa* de los agentes de la autoridad que le persiguen, nadie dice que usó de su *derecho*. Sin embargo, el *poder* de la persona es en ambos casos *inteligente*, *libre* y *voluntario;* luego el *derecho* es algo *superior* á la simple facultad que tienen los hombres para exigir de los demás alguna cosa. Y no se objete á esto que el *derecho* no merece tal nombre si no es conforme á su norma, porque se retuerce el argumento diciendo, que la norma de un *derecho* es su propia esencia, que consiste en ser el *término exigente* de una relación jurídica, lo cual sucede en el caso de la agresión ilegítima, en que el acometido *puede* exigir al agresor el sacrificio de su vida, para salvar la suya, no así en el caso de la *justa agresión* en que los agentes de la autoridad que fueron rechazados son los *sujetos* del derecho, ó el término *exigente* de la relación, y el *reo agresor* el segundo *término* de la misma que no debe *exigir* sino *prestar* su vida á la autoridad. Consistiendo, pues, la esencia del derecho, según hemos probado, en el *poder* ó *la exigencia* del primer término de las relaciones del orden moral, solamente existirá en el defensor contra un ataque injusto y no en el que rechaza una agresión legal.

¿Puede admitirse en algún sentido la diferencia entre el derecho *objetivo* y el *subjetivo*? Sí, ciertamente: al hablar

antes de las formas del derecho hemos manifestado que «siendo éste un *poder moral abstracto* que conviene al término de una relación entre dos seres libres, según el carácter de tal relación, así el derecho se adaptaría á ella recibiendo el nombre y condiciones de su efectividad real.» Por consiguiente el *poder* moral abstracto concretado en el sujeto Pedro respecto á una relación determinada, por ejemplo, á la autoridad paternal sobre su hijo Diego, recibe el nombre de *derecho subjetivo*. Y no es necesario que consideremos á Pedro y Diego en su existencia actual, basta que representando en nuestra mente los sujetos exigentes de las distintas relaciones del orden moral, concretemos en ellos las *formas* particulares que el derecho puede revestir. Así lo que se llama el derecho del padre, del hijo, del vendedor, del comprador, del marido, del tutor, del pupilo, etc., prescindiendo del padre A., del hijo B. y del tutor C. en su existencia actual, no es otra cosa que el derecho considerado en el sujeto ó sea el *derecho subjetivo*.

LA ANTERIOR DISTINCIÓN DIÓ LUGAR Á MUCHAS DEFINICIONES INCOMPLETAS DEL DERECHO.—En dos series podemos dividir á los escritores de Derecho Natural que habiéndolo considerado ora como una facultad ó poder del ser humano, ora como el conjunto de medios para realizar un acto jurídico determinado, incurrieron en el error de definir el derecho en sentido *subjetivo ó objetivo* tomando la parte por el todo, y prescindiendo de formar su cabal concepto.

Hé aquí los filósofos que definen el derecho como una facultad del sujeto prescindiendo de su norma objetiva, anterior y superior á su voluntad jurídica: LEIBNITZ dice que el *derecho es un poder moral;* TAPARELLI «*un poder irrefragable fundado en la razón;*» ROSMINI «*la facultad de hacer todo aquello que nos plazca, protegida por la ley moral que hace sea respetada por los demás;*» ROMAGNOSI «*la facultad*

de hacer y de conseguir todo lo que sea conforme al orden moral de la razón, en cuanto no puede, sin injusticia, ser contrariado por un tercero.» HEGEL «*la existencia de la libre voluntad.*» POU Y ORDINAS «*una facultad personal, lícita y útil, protegida por la ley moral que impone á los demás hombres el deber de respetarla y legitima el uso de la fuerza para mantener este respeto;*» y el P. ZEFERINO GONZÁLEZ «*la facultad moral inviolable de hacer, omitir ó exigir alguna cosa.*

Otros filósofos confunden los *medios* de que el hombre puede valerse en el ejercicio del derecho, con el concepto universal objetivo del mismo. Así KANT, KRAUSE y AHRENS lo definen como el *conjunto de condiciones* para la realización de los *fines* del hombre. TRENDELEMBURG dá otra definición análoga en estos términos: «El conjunto de las determinaciones generales del obrar humano mediante las cuales el todo ético y sus varias partes pueden conservarse y desenvolverse.» El DANTE (1) toma la *justicia* por el *derecho: jus*, dice, *est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit.* BUTERHOWE, conforme con *Krause*, define el derecho como el *conjunto de condiciones necesarias para la vida.* Otros escritores como *Grotio*, *Burlamaqui* y *Montesquieu* identifican el derecho con la razón humana, la cual no es más que un medio para conocerlo.

Según se ha visto ninguno de los filósofos citados ha definido el derecho en toda su integridad, considerándolo unos como la facultad que reside en el sujeto para obligar á los demás á que hagan ú omitan alguna cosa, y otros como un conjunto de *medios* ó *condiciones* sin los cuales no puede el derecho ser ejercitado por nadie.

---

(1) *De Monarchia*, cap. 1.°, pág. 10.

DEFINICIÓN COMPLETA DEL DERECHO.—Hemos dicho más arriba que el *derecho es una idea universal* que significa el *poder* de exigencia correspondiente á uno de los términos de cualquiera relación del orden moral, *poder* que al concretarse en los sujetos de las múltiples relaciones que abraza dicho orden, revestía una *forma* especial, pero sin perder nada de su generalidad é indeterminación.

Ahora bien; ese *poder* así concretado es la norma de lo justo, conforme á la que deben obrar los hombres al establecer entre sí una relación jurídica determinada. Luego una verdadera definición del derecho ha de comprender esos dos aspectos de la misma idea, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular, la norma y la copia.

Entendemos por *Derecho, poder ó exigencia que conviene á uno de los términos de las relaciones del orden moral y que sirve de regla á los hombres en esta vida cuando en ella se concretan ó individualizan aquellas relaciones.*

ESFERA PROPIA DE LA MORAL Y EL DERECHO.—De lo expuesto anteriormente se deduce que las relaciones del orden moral son para la vida del hombre, y que debe existir por lo tanto una ciencia práctica que tenga por objeto la rectitud de los actos humanos hacia su causa final que no puede ser otra más que Dios, una vez supuesta la creación de los hombres. Esta ciencia se llama *Etica* ó *Moral*, nombre que recibe del mismo carácter de racionalidad que distingue á los actos humanos.

Creados los hombres por Dios, nacen con ellos simultáneamente tres clases de relaciones, unas para con Dios, otras para consigo mismo y otras respecto de sus semejantes. Pero en estas tres clases de relaciones todavía debe notarse una especialidad, y es que mientras algunas son necesarias para la existencia de la sociedad, sin las cuales no puede ésta concebirse, otras solo se refieren á la consecución de nuestro fin

último y sin ellas no se destruye el orden social. El ejercicio del poder paterno y la adquisición legítima de la propiedad son relaciones necesarias; el socorrer al pobre y enseñar al ignorante son deberes puramente morales, pero que sin ellos puede existir la sociedad humana.

La ciencia *Moral* comprende todos los actos del hombre, en cuanto conducen sin excepción á su perfección y felicidad absolutas; pero siendo las relaciones morales de dos categorías, unas que convienen al individuo aislado y otras á la sociedad humana, debemos hacer una distinción lógica ó virtual dentro de la ciencia antes nombrada, comprendiendo en ella una parte general ó abstracta que se llama *Moral filosófica*, y otra *especial* y concreta que ha recibido el nombre de *Moral jurídica*, *Ética especial* ó *Derecho Natural*. Por consiguiente, han cometido grave error los que trataron de separar la *Moral* y el *Derecho:* todos los actos humanos y por lo tanto los jurídicos, caen igualmente bajo el dominio de la moralidad, porque el fin político de los hombres no puede separarse del fin eterno. Pero la *Moral* y el *Derecho* tienen sin embargo su esfera propia: aquella comprende el estudio de las relaciones individuales mirando al cumplimiento de la voluntad divina y á la consecución del último fin; y el derecho las relaciones puramente sociales y mirando preferentemente á la realización del fin temporal ó político de los hombres como medio de facilitarles el fin moral.

INDIVIDUACIÓN DEL DERECHO Y SU EJERCICIO.— Entendemos por *individuación* del derecho *la aptitud en que se encuentra un individuo determinado para exigir de otro alguna cosa, siendo ambos los términos opuestos de una relación moral.*

Hemos dicho que el *derecho* se *subjetiva* en el primer término de una relación moral, por ejemplo, en un *padre*, un *acreedor* ó un *tutor*, tomando entonces el Derecho los

nombres de *poder paterno*, *crédito y tutela*, pero supuesta la existencia real de los hombres ese derecho *subjetivo* puede concretarse particularmente en el padre A, en el *acreedor* B ó en el tutor X y en este caso el derecho se *individualiza*, y al acto en que éste se considera llamamos nosotros *individuación* del derecho.

Pero además, supongamos que el *acreedor* B se encuentra en el caso de reclamar su crédito; entonces se verá en la precisión de acudir á los tribunales y *ejercitar* ó *usar* de su derecho. Al acto, pues, en que un sujeto pone en movimiento su acción jurídica para hacerle valer legalmente es á lo que se llama *ejercicio* del derecho, que se distingue de su *individuación*, toda vez que la supone préviamente y sin que ella se hubiese verificado el derecho no podría *ejercitarse*. No debe confundirse, pues, la *individuación* del derecho con su *ejercicio*.

SU PRINCIPIO FUNDAMENTAL Y CAUSA EFICIENTE. —Nada más facil ahora que investigar el principio fundamental del derecho, después de los preliminares que anteceden. Para ello hemos de distinguir la *norma suprema* y el *ejercicio* del derecho, el *principio fundamental* y la *causa eficiente*.

La *norma suprema* del derecho ya sabemos que está constituida por el *poder ó exigencia* del primer término de una relación moral: el *ejercicio* del mismo es el acto en virtud del cual un sujeto determinado pone en movimiento el derecho que le corresponde: *principio fundamental* es la razón suprema de la legitimidad del derecho; *causa eficiente* es la razón de su *individuación* y *ejercicio*.

Ahora bien; el fundamento de la *norma suprema* del *derecho* está en la misma esencia ó naturaleza de los seres libres: supuesta la *bondad intrínseca* de las cosas, la relación necesaria entre ellas ha de ser *buena* igualmente, y esta es la

razón que movió á la Omnipotencia divina para *crear* todas las cosas, cuyas ideas *vió* que no repugnaban á su sabiduría y santidad. Luego el fundamento de las relaciones morales y por consiguiente de la *norma del derecho*, no está en la conveniencia ó repugnancia con los atributos divinos, sino en la misma *esencia* de los seres en cuanto son *buenos* en sí mismos. Tampoco se halla el fundamento de la *norma suprema de lo justo en el orden de las relaciones esenciales á la sociedad humana*, como dice Prisco, porque siendo estas relaciones la misma *norma suprema del derecho*, ésta vendría á ser fundamento ó razón de sí misma. Prisco, sin embargo, parece referirse al fundamento del *ejercicio* del derecho y entonces su doctrina es admisible; cuando un sujeto usa de su derecho, el fundamento está en la *norma del orden moral*, á la cual debe ajustarse, y en este supuesto no pueden desecharse las opiniones de los filósofos que fundan el derecho (refiriéndose á *su individuación* ó *ejercicio)* en las relaciones que constituyen el orden moral.

Pero el derecho no podría *ejercitarse* si los seres libres no tuviesen una existencia real, si no fuesen creados por Dios, de modo que el ejercicio del derecho supone necesariamente la vida social de los hombres. Estos usan ó pueden usar de sus pretensiones jurídicas, porque han sido creados, luego Dios es la *causa eficiente* de los derechos y deberes naturales de hombre, pero no su fundamento, según acabamos de demostrar.

Hemos terminado nuestro modesto trabajo, quizás deficiente é incorrecto por la premura con que fué escrito. Nues-

tros deseos se verán colmados si estos ligeros apuntes pueden facilitar á los jóvenes alumnos de *Elementos de Derecho Natural*, el estudio más profundo y meditado de las árduas cuestiones que comprende la filosofía jurídica.

FIN

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ÍNDICE

Páginas.

DEDICATORIA.—A mis queridos alumnos. 5

CAPÍTULO I.—Investigación del principio fundamental del Derecho.—Epocas históricas de la filosofía del Derecho.—Epoca fragmentaria.—Estado sistemático indeterminado.—Estado sistemático determinado.—Clasificación de Ahrens.—Clasificación de Stahl.—Observaciones. . . 11

CAPÍTULO II.—Doctrinas que niegan directamente la existencia del *Derecho natural*.—Examen de la escuela materialista.—El panteismo considerado en general.—La escuela fatalista.—El excepticismo.—Refutación de estos errores. . . 19

CAPÍTULO III.—Epoca fragmentaria.—Sistemas de la antigüedad.—Platón.—Aristóteles.—Examen de sus doctrinas.—Escuela de Epicuro.—Refutación de sus errores.—Reacción contra el sensualismo: la Filosofía *estoica*.—Opiniones de los jurisconsultos romanos. 37

CAPÍTULO IV.—Escuela filosófico-católica.—El derecho según los Santos Padres de la Iglesia.—Edad Media: Teoría de Santo Tomás de Aquino.—Los filosófos católicos del siglo XVI.—Ligero examen de sus doctrinas. 61

CAPÍTULO V.—Escuelas que niegan indirectamente el principio fundamental del Derecho.—Escuela de la *socialidad*.—Hugo Grotio.—Samuel Pu-

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fendorf.--Burlamaqui.-Cumberland y Barbeyrac.—El contrato social: sus defensores.—Una nueva dirección, opuesta al sistema de la *socialidad*.—Teorías de Seldén, Enrique y Samuel Cocceyo. 81

Capítulo VI.—Sistema del Egoismo.—Teorías de *Hobbes y Helvecio*.—Examen de sus doctrinas.—Su refutación.—La escuela utilitaria.—Teoría de *Jeremías Bentham*.—Doctrina de la *escuela humanitaria*. 103

Capítulo VII.—Sistema de la *coercibilidad*.—Christiam Tomasio: su doctrina.—Escuela sentimentalista.—Sus principales sostenedores.—La escuela *escocesa*.--Sus defensores y examen crítico de las teorías que sustentan. 119

Capítulo VIII.—Escuela llamada del *perfeccionamiento*.—Exposición de las teorías de *Leibnitz*.—Su examen crítico.—Contemporáneos y contradictores de Leibnitz.—Escuela de Wolff.—*Malebranche*, *Clarke*, *Wollaston* y *Montesquieu*.—Juicio crítico. 129

Capítulo IX.—El *racionalismo* trascendental.—Exposición, desarrollo y refutación de las teorías de Kant.—Transformación de la doctrina kantiana en el idealismo subjetivo de Fichte.—Errores de este filósofo en lo que se refiere al principio fundamental del Derecho. . . . 135

Capítulo X.--El eclecticismo.--Los precursores del espiritualismo racionalista.—*Doctrinas de Victor Cousin* y su refutación.—Sus discípulos.—Examen de las teorías filosófico-jurídicas de *Damirón y Jouffroy*.—Doctrina de la *Moral independiente*.—Sus errores. 143

CAPÍTULO XI.—La escuela *histórica*.—Su doble aspecto.—Doctrinas de Burke.—El sistema exegético y su diferencia de la escuela histórica.—Doctrinas de *Savigni*.—Principales sostenedores de la escuela *histórica*.—Refutación de sus doctrinas.—Escuela TRADICIONALISTA: Teorías de *Lammenais*, de *Maistre*, *Bonald* y *Adam Müller*.—Insuficiencia del principio tradicionalista. 163

CAPÍTULO XII.—Continuación del anterior.—Indicaciones sobre el *supernaturalismo* del Abate BAUTAIN.—Reacción contra la escuela individualista kantiana: el panteismo idealista de SCHELLING y HEGEL.—El *armonismo:* las teorías de KRAUSE y sus dos principales discípulos AHRENS y TIBERGHIEN. 171

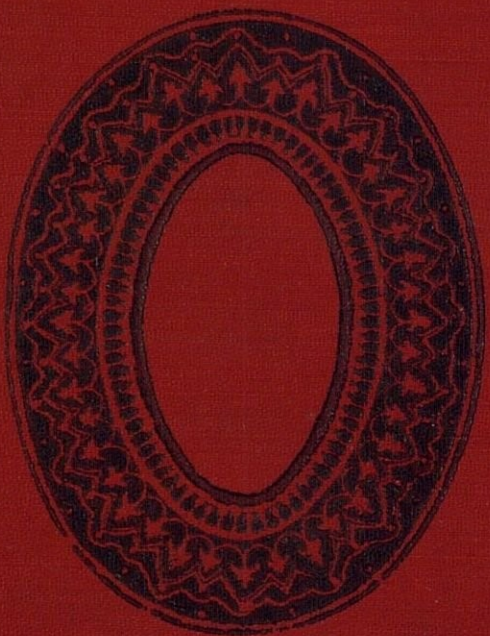
CAPÍTULO XIII.—Verdadera doctrina acerca del principio fundamental del Derecho.—Preliminares.—Necesidad de algunas indicaciones sobre el concepto del Derecho.—Análisis de este concepto.—Su indivisibilidad.—Formas del derecho.—En qué sentido puede admitirse la distinción entre derecho *objetivo y derecho subjetivo*.—De cómo esta distinción dió lugar á muchas definiciones incompletas del derecho.—Definición completa del mismo.—Esfera propia de la *Moral* y del *Derecho*.—*Individuación* del derecho y su ejercicio.—Su principio fundamental y su causa eficiente.—Conclusión. 193

BIBLIOTECA XERAL SANTIAGO
USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

b11604852

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA



USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA