

APÉNDICE

QUE COMPLETA

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO (1).

En todas las épocas de la historia ha habido almas superiores, que elevándose sobre los datos de la experiencia y de la organización mas ó menos imperfecta de la sociedad, han trabajado por descubrir principios mas vastos, mas conformes con la naturaleza racional del hombre. La idea del derecho ó de la justicia, principio regulador de todas las acciones sociales, fué desde el principio objeto de las investigaciones filosóficas. No obstante, la inteligencia no podía comprender sino lenta y sucesivamente la noción exacta del derecho. Esta idea existe primitivamente en el espíritu humano; pero se necesita una larga cultura antes que se manifieste con claridad á la conciencia, y se formule de una manera categórica en el lenguaje. Los estudios metódicos acerca de la idea del derecho empezaron en la época en que se conoció en la filosofía que todas las cosas pueden referirse á principios sencillos y cardinales, y que hay, así en el orden social y moral como en el físico, leyes que, lejos de ser una creación arbitraria de la voluntad, proceden de nuestra misma naturaleza, y á las cuales debemos ajustar todas nuestras acciones. Elevándose de los hechos á los principios, de la experiencia á la razón, el espíritu humano estableció una distinción entre las leyes positivas y variables de la sociedad, y las eternas de la naturaleza humana, y trató de reformar las instituciones y toda la vida social en armonía con el principio racional de la justicia.

El desarrollo del derecho comprende los mismos períodos principales que la historia de la filosofía. La antigüedad, el cristianismo y el movimiento renovador de los tres últimos siglos forman las tres grandes épocas históricas del derecho natural.

(1) Este resumen de la historia de la filosofía del derecho está destinado á completar la exposición de los sistemas más importantes de la época moderna, el cual servirá de introducción á este curso.

§ XL.

Filosofía del derecho en la antigüedad.

I. El Oriente.

El Oriente nos presenta la infancia de la sociedad : en esta edad todas las facultades del espíritu y todas las instituciones sociales, la intuición y la razón, la ciencia y la fe, la religión y el Estado, están todavía más ó menos confundidas entre sí, y no permiten al individuo concebirse á sí mismo en el organismo social como un miembro distinto, dotado de derechos particulares. La unidad no está aun desenvuelta en su variedad interior ; la identidad de toda existencia, de Dios y del mundo, del hombre y de la sociedad, es decir, la concepción de una unidad confusa, panteística, domina bajo diversas formas toda la filosofía, á la vez religiosa, moral y política del Oriente. El hombre que se siente así bajo el influjo fatal de la naturaleza y la sociedad, no puede adquirir la conciencia de su espontaneidad, de su libertad y de los derechos inherentes á ella. El universo y el mundo social son para él un eslabonamiento de potencias sobreuestas unas á otras. Esta gerarquía halla su expresión social en las castas de la India, que corresponden á un principio gerárquico en el mismo ser de Dios (1). El código de Manú, legislación á la vez religiosa y política, arregla los más minuciosos detalles de la vida social, de la familia y de la actividad individual, y comprime todo vuelo de la inteligencia. Esta legislación, á pesar de su remota antigüedad, pertenece sin embargo, al parecer, á la época en que la casta sacerdotal emprendió la obra de consagrar por medio de leyes la dominación moral y política que había adquirido de hecho. Según los más antiguos documentos, puede asegurarse que el régimen de las castas no fué la institución primitiva, y que debe su origen, ya á las guerras intestinas, ya á una necesidad de separación de las funciones sociales, explotada por el poder intelectual y físico.

La vida social, en general, está reglamentada en el Oriente sobre la *familia*, primitiva sociedad del género humano : la forma patriarcal es allí, bajo diversos matrizes, la forma del Estado ; se la encuentra en la India antigua como en el pueblo hebreo y en la China, donde continúa siendo el tipo del Estado (2).

(1) El brahman ó el sacerdote, representando la sabiduría, ha salido de la boca de Dios (Brahma); el kshatriya ó el guerrero, de su brazo; el vaisya ó el labrador de su muslo; en fin, el soudra ó el esclavo, de sus pies.

(2) Véase sobre las concepciones del derecho y las legislaciones del Oriente la excelente obra de M. Laurent, profesor de la Universidad de Gante : *Études sur l'Histoire de l'humanité*, París y Gante, 1855, t. I, y mi Encyclopédie del derecho (*Juristische Encyclopädie*. Wien, 1856).

II. La antigüedad griega y romana.

En la Grecia, enlazada por las colonias al Oriente, el elemento político empieza á emanciparse del religioso, que había llenado á todo Oriente; el hombre adquiere en un grado mas alto la conciencia de su espontaneidad y libertad. Sin embargo, ésta no es comprendida como una emanacion de la personalidad humana, sino como producto de la organización del Estado. El hombre es libre y tiene derechos, no por sí mismo, sino por el Estado. La ciudad es un poder soberano que dispone de la persona y de los bienes de todos sus miembros. El hombre es absorbido por el Estado, como lo era en el Oriente por los poderes superiores de la religion y la naturaleza. Pero como se abren mas vías á la actividad de su espíritu, no cesa de hacer sentir su influencia en todos los dominios de la vida social.

El principio del poder político se realiza de la manera mas dura en Esparta, bajo la legislacion de Licurgo. La comunidad, ó por mejor decir, la inmóvil igualdad de los bienes, la prohibicion de testar, la inspeccion de los recien nacidos, las phiditias y los reglamentos relativos á los célibes, á los ilotas, etc., son sus rasgos mas caracteristicos.

Atenas, convertida en centro de la civilizacion griega, abre un campo mas extenso y rico á la libertad humana. La severa egislacion de Dracon, resto de los tiempos primitivos, es reemplazada por las leyes de Solon, que aseguran al pueblo una esfera mayor de libertad, la cual ensancha aun mas Clísthenes. La época de Pericles nos presenta, á la vez que los principios de la decadencia, la madurez del espíritu griego desplegándose en la riqueza de sus fuerzas, cultivando las ciencias, las artes, la industria, el comercio y la agricultura; el espíritu se abre á todo lo verdadero, bueno y humano, como Atenas se abre á las naciones extranjeras, á sus usos y costumbres. La imaginacion, contenida por la reflexion y la razon, imprime al pueblo ateniense ese carácter variable que le distingue esencialmente de la inmovilidad oriental y de la rigidez dórica. La vida social se enriquece en formas e instituciones; y el Estado, en vez de dominarlo todo por la política, es mas bien el fondo sobre que se desenvuelven las ciencias y las bellas partes.

Los principales filósofos que establecieron en Grecia instituciones acerca del principio de la justicia y de la organización del Estado, fueron Pitágoras, Platon, Aristóteles y los estóicos.

Pitágoras (nacido en 582), fué el que, elevándose sobre las cosas sensibles á los principios universales tomados por su lado formal, matemático, inauguró el estudio de los principios del derecho. La justicia fué tambien considerada

como un número que, tomado igualmente, es igual á ($\alpha\rho\zeta\iota\mu\sigma\ \iota\sigma\alpha\kappa\iota\varsigma\ \tilde{\iota}\sigma\sigma\varsigma$), de suerte que la igualdad formal se concibe como principio del derecho que en la teoría de la pena aparece como el principio del talion, en cuanto á que cada uno debe padecer de igual modo que él ha obrado. Sin embargo, Pitágoras concibe todo lo que es bueno como determinado por la unidad de la armonía; siendo el alma misma una armonía, debe ordenar la vida individual como la vida social de conformidad con el principio de la armonía, por medio de la cual ella se pone en relación con el mundo y con Dios, que eternamente él mismo le gobierna por su poder unitario. Segun estas ideas, emprendió el mismo Pitágoras la reforma de la vida social, instituyendo en la Grecia una asociacion en que todos los miembros, ocupando la plaza designada á cada uno por su vocacion natural, debian organizar la armonía social.

Los estudios acerca del principio de la justicia fueron continuados con mas extension y profundidad por Platon (429-347). Este filósofo, remontándose al primer principio de todos los seres, y haciendolo derivar todo de Dios, consideraba las ideas racionales como los prototipos del mundo, que existia desde la eternidad en la mente divina. La idea de la justicia forma, con las de lo verdadero, lo bueno y lo bello, el conjunto de las primeras ideas ó de los prototipos del órden moral del mundo. La justicia consiste, relativamente al hombre privado, en el acuerdo de todas las facultades y virtudes, de manera que cada una encuentre su satisfaccion propia sin contrariar las demás, y todas puedan, bajo la direccion de la razon, realizar el bien supremo del hombre, que es su semejanza con la Divinidad. En la vida social, la justicia requiere que todos los ciudadanos y todos los ramos, de la actividad estén tambien coordinados, que puedan realizar socialmente todo lo que es verdadero, bueno y bello; en una palabra, todo lo que es divino. La justicia es, pues, segun él, el vínculo armónico que enlaza y coordina todas las virtudes particulares, y que designa á cada persona, á cada facultad del alma, á cada órden social, el puesto, la esfera de accion y todo lo que le es debido ($\pi\varphi\sigma\tilde{\iota}\chi\varsigma\upsilon$).

Esta idea de la justicia forma la base de la organizacion del Estado, tal como la expuso Platon de una manera ideal en la *República*, y de una manera mas conforme con el estado actual en las *Leyes*. El Estado organizado sobre el modelo del hombre, prosigue el mismo fin y representa en las diversas clases de ciudadanos las principales facultades de que el alma está dotada y las virtudes correspondientes á ellas. Los *filósofos*, que deben reinar, representan la *razon*; los *guerreros*, el *corazon* y el *valor*; los *artesanos*, los *deseos* y las necesidades *sensibles* que están destinados á satisfacer, ejercitando ellos mismos la virtud de la *moderación* y de la *obediencia*. En la *República*, Platon quiere

además, conforme con la tendencia panteista de su filosofía, una comunidad y una igualdad tan completas cuanto es posible, la igualdad de los sexos, la comunidad de bienes y mujeres para las clases superiores que se han elevado á estas altas concepciones. En esta teoría, Platón ha tomado por modelo, menos al Estado de Esparta que á una division del trabajo social que él quiso organizar. Lo que caracteriza sobre todo la doctrina de Platon acerca de la justicia y del Estado, es que no asienta la justicia en las relaciones exteriores, sino que la refiere á su origen íntimo en el alma humana, cuyo orden interior debe reflejarse en el orden externo; siguiendo su idealismo trascendental, que fija la sustancia de todas las cosas en las ideas eternas, concibe al Estado como una institucion de educacion para el bien divino, y establece un orden social especial, el de los filósofos, para conducir al Estado por medio de la luz de la verdad divina. Se ha querido ver tambien en esta concepcion de Platon una anticipacion de la institucion del orden eclesiástico del cristianismo; sin embargo, ella denota tambien el error, que consiste en concentrar dentro de un orden una funcion y un fin que deben formar una obra comun de todos los miembros.

Aristóteles (384-322), discípulo de Platon, señalaba á la filosofía el mismo fin y el mismo principio supremo; pero no estaba de acuerdo con su maestro acerca de la naturaleza de las ideas, que él consideraba, no como principios preexistentes sobre los cuales la Divinidad modelado la realidad, sino como puras *formas* del espíritu que deben recibir su contenido por la aplicacion á la experiencia: así debia venir á parar en una concepcion mas positiva de la justicia y del Estado.

El último fin de la actividad es la *felicidad*, que consiste en el ejercicio íntegro y racional de todas las facultades del alma. La *virtud*, que en general es un hábito de escoger con discernimiento el medio en todas las cosas, resulta de la aplicacion de la razon á las diversas afecciones e inclinaciones de que el alma está dotada, y que forman la materia para el principio regulador ó formal de la razon. Las virtudes son el valor, la templanza, la dulzura, la serenidad, la liberalidad y la justicia. Ésta, en el sentido lato de la palabra, es el ejercicio de todas las virtudes particulares que se refieren á nuestras relaciones sociales con otras personas; en un sentido mas estrecho, consiste en la intencion y la práctica de dar á cada uno lo suyo, así en bienes como en males, en recompensas y en castigos, es decir, en observar la regla de la igualdad, ya en una proporcion geométrica (*justicia distributiva*), ya en una proporcion aritmética para el comercio y los convenios y para las penas (*justicia comutativa*). Hay una *justicia natural*, δίκαιου σύγει, fundada en la naturaleza del hombre, que es

idéntica en todas las condiciones de la vida ; una *justicia positiva*, δέκατον τέμπη, establecida por las leyes sociales ; y finalmente, la *equidad*, destinada á servir de término medio ó de justo medio entre las prescripciones de la justicia natural y las disposiciones generales de las leyes positivas, que no pudiendo tener en cuenta todas las circunstancias en un caso especial, harían con frecuencia que se le juzgase con demasiada severidad.

Aristóteles concibe el *Estado*, no tanto con arreglo á un ideal, cuanto segun la realidad y la historia. Este filósofo examina de qué manera se ha formado el Estado en la historia ; estudia y compara las constituciones antiguas y contemporáneas, y nunca pierde de vista al hombre, tal como lo daba á conocer toda la antigüedad ; comprende bien que el Estado no es un producto casual, convencional pero que se forma por el instinto de sociabilidad y de mútuas necesidades. El hombre no puede vivir y desarrollarse como hombre mas que en el Estado. El hombre es un sér político (εών πολιτικόν). No hay mas que Dios y el animal que no tengan necesidad del Estado ; éste no es un contrato de los ciudadanos para garantirse sus derechos (como había pretendido el sofista Lycophron) ; pero está en su idea antes y por encima de los individuos ; no es una masa confusa de individuos, pero sí un todo orgánico de comunidades naturales de familias y municipios (ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία). Por esta concepcion del hombre como un sér político, y del Estado como un todo superior, Aristóteles expresó el pensamiento fundamental de la antigüedad. Pero al considerar toda la vida humana, tal como la experiencia la había mostrado siempre, podia todavía menos que Platon sobreponerse á las preocupaciones de la antigüedad. Su sistema tiene por objeto explicar la realidad. Trató, en consecuencia, de justificar la esclavitud, que, como hecho universal, debía, segun él, tener su origen en la naturaleza humana.

El estoicismo, fundado por Zenon hacia los 350 años antes de Jesucristo, profesó un panteísmo naturalista, y proclama para el orden social y moral los principios de unidad, igualdad y comunidad que habian establecido para la organizacion física del universo. Todos los hombres son miembros solidarios de la humanidad, así como todos los seres del mundo son las partes integrantes del cuerpo universal de Dios, que es el alma del mundo. Las doctrinas religiosas, morales y políticas de esta escuela son las consecuencias rigurosas de los principios panteístas. En ellas se desconocen los derechos de la personalidad; el hombre es absorbido en la humanidad, y ésta se pierde en la vida universal de la Naturaleza ó de Dios ; la espontaneidad, la libertad, la vida activa quedan sacrificadas á la fatalidad, al reposo y al quietismo de una especulacion abstracta. Sin embargo, en esta especulacion, que para la vida

práctica propone el ideal del sábio en la unión de todas las virtudes, se manifiesta hasta un alto grado el *subjetivismo*, que coloca el sujeto, la persona individual, y sobre todo al sabio, á causa de su afinidad con Dios, por encima del Estado y de todas las leyes convencionales; el estoicismo se remonta por eso mas arriba de la concepción antigua, y se aproxima á la idea cristiana; no obstante, su moral es de todo punto abstracta, formalista y sin el calor de la vida. Si el platonismo idealista representa la juventud del espíritu griego, que adquiere su madurez en la filosofía mas positivista de Aristóteles, el estoicismo representa para él el comienzo de la vejez, complaciéndose en las máximas morales, desprovistas no obstante de las intenciones serias de aplicación. ¡Y se admirán todavía de que el estoicismo no haya podido rejuvenecer al mundo! Pero para intentar la reforma de la sociedad antigua era necesario poseer la convicción de la libertad humana y del gobierno providencial que asegura á las verdades sociales, cuando las llega su tiempo, una irresistible victoria. Pero el sábio del estoicismo se retira del mundo, se abandona á su curso fatal, y se exalta en el orgullo de la virtud. Este frío heroísmo tiene solo un valor subjetivo; es perdido para la sociedad y para la humanidad. La providencia que el estóico invoca no es un origen de inspiración, y no siendo una personalidad infinita, no presta ningún apoyo á la personalidad humana en el cumplimiento de sus deberes.

La idea de la justicia y el ideal del Estado son concebidos por los estóicos con arreglo á sus principios generales. Independiente del capricho ó de las convenciones humanas, superior á la utilidad é idéntica á la rectitud, la justicia se funda en la naturaleza misma del hombre, y consiste en que se respete la igualdad natural de las pretensiones que todos los hombres, como tales, pueden formar, y en que se dé á cada uno lo suyo en una verdadera proporción. El Estado real para el hombre es el mundo entero, colocado bajo el poder de Dios. Cada uno debe mirarse á sí mismo, no como el ciudadano de un Estado particular, sino como el ciudadano del mundo. El cosmopolitismo es la forma mas elevada del estoicismo.

Estos principios de derecho y política se resienten también de la tradición platonica, y no dejaron de ejercer en Roma, donde hallaron una aplicación mas práctica, un saludable influjo en el desarrollo de la jurisprudencia y la legislación, en el espíritu de la igualdad y la equidad; sin embargo, no fueron mas que una preparación para una nueva doctrina de vida, que se asimiló en breve, imprimiéndoles un impulso mas provechoso, todos los buenos elementos elaborados por la antigüedad.

—Roma tuvo en la antigüedad la misión providencial de desarrollar de una

manera predominante la idea del derecho, de desprenderla de los demás elementos de cultura, haciendo de ella un poder distinto, llamado á reglamentar y á dominar todas las fuerzas sociales; y así como Roma unia mas tarde casi todas las naciones de la antiguedad por el poder político, tambien ha revelado á las naciones modernas el poder inherente á los principios de unidad y de igualdad del derecho y del Estado, como la Grecia las ha iniciado en la Filosofía y en las artes. El derecho se desenvuelve en Roma, en el orden del Estado, sobre la base de dos principios constitutivos, el de la persona y el de la potestad. (p. 212). La persona no existe mas que por el reconocimiento de la parte del Estado; no es, pues, la personalidad cristiana existente antes y por encima del Estado, por consecuencia del principio divino eterno que le eleva sobre todas las relaciones temporales, no es siquiera la persona libre germánica (p. 216), existente por su derecho propio, pero el Romano es una persona solamente como miembro del Estado. A la persona se la considera despues en sus diversas relaciones de potestad. En la larga lucha de los patricios y de la plebe, y de los principios correlativos del derecho estricto y del derecho pretorial de la equidad, se vió á establecer por fin la igualdad fundamental entre las diversas clases. Esta tendencia hacia la igualdad en el estado de las personas y las cosas fué favorecida por la introducción de la filosofía griega. Antes de Ciceron, los retóricos habían iniciado á la juventud romana en las doctrinas de la Academia, del Liceo y del Pórtico. El estoicismo, con sus fórmulas exactas y sus máximas prácticas, atrajo especialmente á los espíritus elevados, y sus doctrinas estaban tan difundidas en Roma en tiempo de Ciceron, que este orador podía, en su discurso *pro Murena*, burlarse de Catón por su rigidez estoica, sin temor de no ser comprendido en el Foro. No tardaron en formarse en la jurisprudencia dos escuelas, de las que una representaba el elemento histórico y la otra el filosófico: la escuela de los *sabinienos* y la de los *proculeyenos*.

Pero Ciceron es quien mas contribuyó á popularizar la filosofía en Roma. Aunque se sentía atraído hacia Platón, no rechazó á Aristóteles ni á los estoicos. Hombre dotado de inteligencia vasta e instruido, pero falto de originalidad y profundidad, hízose ecléctico y trató de conciliar estas diversas doctrinas. En sus obras, y especialmente en la *República* y en las *Leyes*, hallamos calcadas sobre los correspondientes escritos de Platón, y en su libro *de Officiis*, hermosas exposiciones de la ley, del derecho y de sus relaciones íntimas con la rectitud ó la moralidad.

La ciencia del derecho, dice Ciceron, no debe estudiarse ni en el edicto del pretor ni en las Doce Tablas, sino en la naturaleza del hombre, pues este es el

único entre todos los seres vivos que participa de la razon, por la que se asemeja á la Divinidad. La razon es comun á Dios y á los hombres. Existe, pues, entre Dios y el hombre una sociedad primitiva de razon (1), y como la razon recta (*recta ratio*) constituye la ley, y ésta es la fuente de la justicia, hay tambien entre Dios y los hombres una comunión de ley y de derecho, y el universo entero debe ser considerado como una ciudad comun de Dios y de los hombres (*universus hic mundus una civitas est communis Deorum atque hominum existimanda*).

Sin embargo, Ciceron comprende el carácter mas especial de la justicia de una manera negativa. El primer precepto de la justicia es en su concepto que nadie dañe á otro, á no ser en caso de injusta agresión; y luego que cada uno use de las cosas comunes como comunes, y de las privadas como suyas (2). El fundamento de la justicia es la fidelidad (*fides*), la buena fé en las palabras y en los pactos. No obstante, Ciceron refiere tambien la justicia á la virtud positiva mas extensa, á la caridad ó al amor reciproco de los hombres (3).

Por gobierno, Ciceron deseaba, á imitacion de Aristóteles, una forma mixta, en la que el poder real, la aristocracia y la democracia se hallasen combinadas dentro de cierta medida (4), combinacion en la que Tácito no tenia fé (5).

Las ideas prácticas de justicia ó de derecho natural recibieron nuevo ensanche en el estoicismo romano, explanado por Séneca. Ciceron habia admitido tambien la esclavitud; Séneca concibe un derecho humano para los hombres libres, los manumitidos y los esclavos. « La servidumbre no desciende al hombre entero, pues su mejor parte queda exenta de ella; el alma se pertenece á sí misma, es *sui juris* (6) » Estos principios de una afinidad tan grande

(1) Véase *De legibus*, lib. I, cap. VII. Se comprende, despues de haber leido á Ciceron, como Ulpiano podia presentar el derecho como un *rerum divinarum scientia*, y como Medestino podia definir el casamiento *consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio*.

(2) *Justitiæ primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria, deinde ut communibus utatur pro communibus, privatis ut suis.* *De officiis*, I, capítulo VII.

(3) Omnes inter se naturali quadam indulgentia et benevolentia, tunc etiam societatis jure continentur. — Natura propensi sumus ad diligendos homines, quod *fundamentum juris* est. *De leg.*, I, 43, y I, 45. — Véase tambien, sobre la doctrina de Ciceron y de Séneca, los *Estudios* de M. Laurent sobre la historia de la humanidad, t. III.

(4) Itaque quartum quoddam genus reipublicæ maxime probandum esse sentio quod est ex his, quæ prima dixi, moderatum et permixtum tribus. *De rep.*, I, capítulo XXIX.

(5) Tac. Ann. IV, 33. Cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt; delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius quam evenire; vel si evenit haud diuturna esse potest.

(6) L. IV, § I. D. *De statu homin.*, y I. III, D. *De justitia et jure*.

con la doctrina cristiana, no quedaron sin influencia en la legislación (1). Las ideas de igualdad cundieron cada vez más. Florentino consideró la esclavitud como una institución del derecho de gentes contraria á la naturaleza, porque ésta ha establecido entre los hombres cierto parentesco : Ulpiano dice : «Según el derecho natural todos son iguales; por el derecho natural todos los hombres nacen libres (2). »

Así el mundo antiguo se anticipaba al cristianismo, y empezaba á asimilarse algunas ideas cristianas en la legislación. Pero la sociedad no podía regenerarse por algunas máximas aisladas. Era preciso que una nueva vida, inspirada en una fuente divina, se propagase por una abnegación entera y diese á toda la personalidad humana una dignidad superior. La legislación necesitaba un nuevo principio fundado en la naturaleza, capaz de sustraer al hombre al yugo que el Estado había hecho pesar sobre él, y de sancionar derechos imperecederos y superiores á todas las leyes e instituciones sociales. Era preciso oponer la antigua idea del orden objetivo y fatal en el mundo y en la sociedad, el principio de la Providencia divina y de la libertad personal del hombre; era preciso, en fin, sustituir á las máximas mas ó menos negativas del derecho, al *suum cuique* y al *neminem lœdere*, principios positivos de acción, y separar la justicia de la moralidad ó del *honestum*, revindicando para ella el fuero interno de la conciencia y referir todos los principios éticos al origen supremo, á Dios. La religión cristiana llevó á cabo esta reforma.

§ XLI.

Filosofía cristiana del derecho.

El Cristianismo abarca al hombre en la intimidad de su ser y en la plenitud de sus facultades, de su corazón, de su voluntad y de su inteligencia; lo eleva luego hasta Dios como providencia del mundo, proclamando la unidad de la naturaleza divina y humana, en el símbolo del Hombre-Dios, y de esta manera

(1) Véase sobre esta materia la obra de M. Troplong : *Influencia del cristianismo sobre el derecho civil de los Romanos*, cap. iv.

(2) L. XXXII, D. *De reg. juris*, y I. IV, D. *De just et jure*. La igualdad de derecho en general se encuentra todavía expresada, por Ulpiano, D. lib. II, tit. II, « Quod quisque juris alterum statuerit, ut ipse eodem jure utatur; » y lib. III, *De edicto* : « Quis adspersabit idem jus sibi dici quod ipse aliis dixit vel dici effecit. » Ulpiano definió también el derecho *ars boni et aequi*; ha resumido así la concepción antigua de la justicia, que estaba aun íntimamente unida á la moral (*bonum*), y se cambiaba, templada por ella, en la equidad. La definición mas precisa y mas especial es : « Justitia est constans et perpetua voluntas *jus suum cuique tribuendi*. »

prepara un nuevo órden social fundado sobre principios mas elevados de amor, de justicia, de igualdad y libertad. La unidad de Dios conduce á la unidad y á la igualdad de todos los hombres en Dios. Las antiguas religiones habian sido nacionales, al paso que el Cristianismo se anuncia como una religion universal que abraza á todos los hombres. « No hay, dice San Pablo, ni judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre, ni mujer : todos vosotros sois un solo cuerpo en Jesucristo. » El hombre, que no desaparece ya en el ciudadano, está sobre el órden civil y político; es miembro de un órden divino, de donde deduce sus derechos absolutos de personalidad. Lo que en la antigüedad fué un fin, conviértense en un medio ; en tanto que en la organizacion griega y romana, habia sido el núcleo la ciudad, el Cristianismo exige una organizacion, cuyo punto de partida y fin es el hombre y la familia, que reconstruye sobre bases morales y religiosas. Es el Cristianismo tambien el que en el sentido mas profundo pronuncia el *Ecce homo*; el elemento religioso queda distinguido del elemento político, el espiritual del material, la eternidad del tiempo; distincion justa en sí misma, pero que mas adelante conduce, por falsas analogías, á una deplorable oposición y á pretensiones exorbitantes.

La reaccion del espíritu nuevo contra el carcomido cuerpo de la antigüedad es una ley providencial; y esta reaccion se efectúa segun los principios religiosos y morales. El Cristianismo obra por la persuasion, se dirige á los corazones, y cambia á los hombres, cambiando las convicciones y las costumbres. Acepta temporalmente todas las formas políticas y todas las condiciones sociales ; no provoca á los esclavos á la sedicion, ni á las mujeres y los hijos á la desobediencia ; y no obstante, acude en auxilio de todos los oprimidos por medios que mas fácilmente logran el objeto. Habíase arrojado al mundo el germen de una nueva vida, y este germen se forma bajo la corteza de la sociedad antigua; y cuando se ha realizado la metamórfosis interior, la nueva religion se establece como primera autoridad en Roma, cuando el poder temporal la abandona para trasladarse á Bizancio. Muchas vicisitudes han señalado despues el desarrollo del Cristianismo; muchas desviaciones ha habido en el camino trazado por la Providencia. La religion libre y espiritual se convirtió muchas veces en instrumento de opresion para los espíritus; su fondo sublime se petrificó en formas estrechas y mecánicas; la igualdad fué ahogada por el privilegio, la libertad por la autoridad, y la justicia tan intimamente unida por Jesucristo al amor, se eclipsó ante el terror y la venganza. Pero al través de estas aberraciones, el sopló divino ha hecho marchar la humanidad sin interrupcion por la senda del perfeccionamiento, y se puede tener fe en la Providencia, y creer que el espíritu religioso, mejor comprendido, volverá á

unirse á todos los elementos de la vida individual y social, para darles la sancion superior.

Los cambios introducidos por el Cristianismo ó con su concurso, en toda la legislacion civil y política de los pueblos antiguos y modernos, son profundos y numerosos (1). Merced al espíritu de igualdad que en su origen le animaba, tiende á igualar á los hombres, así en el orden moral y social, como en el orden religioso. Aproxima las condiciones, borra las diferencias que no son naturales, y destruye en todas partes las distinciones puramente formales que no radican en la esencia de las cosas. El dualismo que atraviesa toda la historia del derecho romano, el derecho de las personas y el derecho de las cosas, y que engendra esa lucha en que el elemento pretorial triunfa cada vez más del elemento aristocrático, desaparece definitivamente bajo la accion del Cristianismo. El estado de las personas, la esclavitud, el matrimonio, las segundas nupcias, el divorcio, los grados de parentesco, el concubinato, la potestad paternal y marital, todo cambió, y en el orden de las cosas se verificó una modificación correlativa; la sucesión y el derecho de propiedad recibieron notables reformas. La influencia del Cristianismo sobre las legislaciones de la Edad media no es menos visible (2), y sustituye en todas partes con máximas mas elevadas y formas mas benignas las leyes y costumbres bárbaras.]

Los Padres de la Iglesia empezaron á formular, de acuerdo con los principios del Cristianismo, una nueva teoría del derecho, opuesta al principio á la doctrina de la antigüedad, y combinada mas adelante en una síntesis superior, con las ideas de los filósofos griegos y romanos.

Lactancio (que murió hacia el año 330) explica la noción de la justicia estableciendo una oposición radical entre la antigüedad y el espíritu cristiano. Según él, la verdadera justicia consiste en el culto piadoso del Dios único (3); y como este culto era cosa desconocida de los paganos, como ignoraban el

(1) TROPLONG, *Influencia del Cristianismo sobre el derecho civil de los romanos*, París, 1842.

(2) M. Buss, profesor de la universidad de Friburgo: *Influencia del Cristianismo sobre el derecho y el Estado*, 1841, alem. En la primera parte, la sola que se ha dado á luz hasta ahora, el autor examina especialmente la influencia del Cristianismo en la Edad media, exponiendo las teorías de derecho formuladas por los principales padres de la Iglesia y los filósofos escolásticos.

(3) « Deus, parens indulgentissimus, appropinquante ultimo tempore, nuntium misit qui vetus illud sæculum fugatamque justitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agitaretur erroribus. Rediit ergo species illius aurei temporis, et redditia quidem terræ, sed paucis assignata justitia est, quæ nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura. » *Institutiones divinæ*, lib. V, capítulo vii.

sacrificio del hombre y referian todo á la vida temporal, tampoco podian conocer la verdadera significacion de la justicia (1).

San Ambrosio, († 387) determina la idea cristiana de la justicia de una manera mas positiva y hace una aplicacion mas práctica de ella á la sociedad humana. El principio que domina en su concepcion es el de la comunidad. Esta comunidad es regida, no por el antiguo principio negativo del *suum cuique* ó del *nominem lèdere*, sino por el principio del amor que tiene su origen en Dios, se extiende por todo el género humano, y hace considerar á toda la humanidad como un gran cuerpo de que nosotros somos los miembros solidarios (2).

En estos dos Padres de la Iglesia, la noción del derecho aparece todavía mas ó menos confundida con la religion y la moral.

San Agustín (354-430), alimentado con las doctrinas filosóficas de la antigüedad, une el cristianismo al platonismo ; y en su *Ciudad de Dios*, á la que la *República* de Platon sirve muchas veces de modelo, explana principios acerca del derecho y del Estado que establecen una distinción marcada entre la ley eterna, la justicia divina, el reino ó la ciudad de Dios, y la ley temporal, la justicia humana, la ciudad terrena gobernada por la ley exterior de la fuerza y la coaccion.

La justicia es además concebida por San Agustín como el vínculo de todas las virtudes ; pero consiste principalmente en la disposición del alma á tratar á cada cual segun su dignidad. La justicia tiene un origen natural ; algunos de sus preceptos han pasado á las costumbres, y han sido confirmados por las leyes y la religion (3). Pero el Estado debe ser gobernado por la justicia divina, no por la de los hombres.

La Iglesia militante se interpone entre los dos Estados anteriormente indicados, está destinada á ser una imágen del reino divino en la tierra, y lucha

(1) Lib. V-XVII. « Qui sacramentum hominis ignorant, ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae, scire non possunt. »

(2) Justitiae pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes. — Hinc charitas nascitur, quae alios sibi præfert, non querem quae sua sunt, in quibus est principatus justitiae. — Justitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur. — Sed primum ipsum, quod putant philosophi justitiae munus, apud nos excluditur. Dicunt enim illi, eam primam esse justitiae formam ut nemini quis noceat ; nisi lacessitus injuria ; quod Evangelii auctoritate vacuatur. Vult enim Scriptura, ut sit in novis spiritus Filii Hominis qui venit conferre gratiam, non inferre injuriam. Deinde formam justitiae putaverunt ut quis communia, id est publica pro publicis habeat, privata pro suis. Nec hoc quidem secundum naturam. — Haec utique lex naturæ est quæ nos ad omnem stringit humanitatem, ut alter alteri tanquam unius partes corporis invicem deferamus. » *De Officiis ministrorum*, lib. I, c. xxxviii.

(3) *De diversis questionibus*, 83, quest. 51.

contra el mal principio de estado terrestre y contra su propia imperfeccion. La paz es el bien supremo y el objeto final hacia que se dirigen la ciudad celeste y la ciudad terrestre, la paz del alma y del cuerpo, del alma racional é irracional, de Dios y del hombre, la paz en todos los órdenes y en todas las cosas (1). Así, la idea de un orden universal de paz que procede de Dios, se extiende sobre los reinos de la naturaleza y sobre las sociedades humanas, y dispone todo lo terreno con arreglo á una ley divina, constituye la base de esta célebre obra. Ella es la primera filosofía de la historia concebida segun el espíritu cristiano; todos los materiales conocidos de la antigüedad oriental, hebráica, griega y romana, están agrupados en ella con arreglo á un plan superior, y componen un edificio cuyo remate pondrá el porvenir.

Entre los filósofos de la Edad media, Santo Tomás de Aquino, (1225-1274), en su *Summa Theologiae* y en su libro *De regimine principis*, ha expuesto la teoría mas extensa relativamente al derecho y al Estado. La obra de los escolásticos consistía en apuntalar el edificio construido con el apoyo de la filosofía por los padres, con los argumentos dialécticos que particularmente les suministraba la doctrina de Aristóteles. Así encontramos en Santo Tomás de Aquino sábias fórmulas y profundas distinciones, mucho mas que la inspiracion y grandeza de ideas que caracterizan los trabajos de muchos padres de la Iglesia. La base de su teoría del derecho es la doctrina de la *ley*. Esta es cuádruple: la ley *eterna*, que es la del gobierno divino y general del mundo; la ley *natural*, que participa de la eterna, y se aplica á todos los seres finitos dotados de razon; la ley *humana*, que se refiere á las condiciones particulares de los hombres; y en fin, la ley *divina*, que consiste en el orden de salvacion que Dios ha establecido en su providencia especial para los hombres.

Al determinar luego el derecho y el Estado, el Angel de la escuela sigue particularmente á Aristóteles. La justicia se distingue de las demás virtudes en que considera al hombre en sus relaciones con sus semejantes, y manda que cada cual reciba, segun el principio de la igualdad (*aequalitas*), lo que es debido. El derecho en el Estado es, por una parte, el derecho natural, que se

(1) La paz en los diversos órdenes de existencia, está bien descrita por San Agustín: « Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animæ irrationalis ordinata requies appetitionum. Pax animæ rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animæ ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub æterna lege obedientia. Pax domus ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax cœlestis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum tranquilitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua—cuique loca tribuens dispositio. » *De Cœitate Dei*, lib. XIX, c. XIII.

funda invariablemente en la naturaleza del hombre; y por otra, el derecho positivo, que se establece por convencion, promesa ó contrato, ya privado, ya público (*ex condicione publico*). El derecho en el Estado solo se refiere, no obstante, á la legalidad (*legalitas*) de las accioques exteriores; la justicia interior consiste en hacer lo justo por amor (*charitate*) de Dios, legislador supremo y único juez de la justicia interior.

En la teoría cristiana del derecho se ha realizado un progreso: derivándolo desde el principio de la *voluntad* de Dios, como de su origen, Santo Tomás refiere el derecho á un fundamento eterno en la *razon*, ó en la naturaleza misma de Dios. El Estado ha cambiado en su posicion y en su fin frente á frente de la sociedad humana, regida por dos autoridades, el Estado y la Iglesia (véase pág. 31). Como los principios de estas dos instituciones no se hallan comprendidos en su union superior, se viene á establecer un falso dualismo y una lucha que acaba por la reforma y la proponderancia del Estado.

Al empezar el siglo XIV aparecen en el dominio de la jurisprudencia las primeras obras en que los autores (1) revindican los derechos del poder secular contra las pretensiones del papado, y sostienen que el imperio romano no fué trasferido á los reyes franceses por el Papa sino por el consentimiento del pueblo. A estas obras precedió el libro de *Monarchia* de Dante (1265-1321) el que refuta allí la opinion de la subordinacion del Emperador al Papa y el libro de Englebert de Admont (en Estiria, † 1331), *de ortu, progressu et fine Romani imperii*, notable por cuanto predice como una consecuencia de la perdicion del clero y de los legos, la separacion de los príncipes del imperio y de las iglesias del papa (2).

§ XLII.

Filosofia moderna del derecho.

La reforma religiosa inaugura una nueva época en la historia del derecho natural. Realzando el elemento personal y subjetivo de la conciencia merced á

(1) Marsilius (de Menandrino) de Pádua † 1328: *De translatione imperii*. Marsilio es un ardiente adversario de los papas y de toda la jurisdiccion y potencia coactiva del sacerdocio. La monarquia, que quiere electiva, debe apoyarse sobre el consentimiento de los súbditos (*consensus subditorum*), y el poder legislativo debe ser *civium universitas aut ejus pars valentior, quæ totam universitatem representat*. Guillermo de Occam, † 1347: *Disputatio de potestate ecclesiastica et seculari*. El obispo de Bamberg, Leopoldo de Bebenbourg, † 1354: *Tractatus de juribus regni et imperii Romanorum*. V. Buss, *Sobre la influencia del Cristianismo*, pág. 282.

(2) L. c. cap. 22. Igitur constans et indubium sit, quod ante adventum Antichristi futura sit prædicta triplex discussio: scilicet primo regnum à Romano imperio..., secundo Eccleiarum ab obedientia Sedis Apostolice.... tertio fidelium a fide.

la consagración del libre exámen, y favoreciendo los estudios sobre los orígenes históricos y filosóficos de todas las instituciones, la Reforma dió nacimiento á muchas obras en que se examinaron con una crítica más ó menos exacta, las cuestiones de derecho y de política. Al principio se consideró la Escritura como la fuente del derecho, y la razon se encargaba únicamente de interpretarla; pero no tardó en concebirse un derecho racional, independiente de toda autoridad exterior, histórica ó dogmática. La Reforma, santificando de nuevo la personalidad humana, abriendo las fecundantes fuentes de vida y actividad que en ella se contienen, había tenido por primera importante consecuencia, el distinguir de una manera mas pronunciada la moral de la religión; é insistiendo en la necesidad de cultivar en el hombre el elemento subjetivo y moral, absorbido hasta entonces en los dogmas trascendentales, entregó á los pueblos que la adoptaron, además de la libertad espiritual, un fondo de moralidad y un principio de actividad que comunicaron á toda su vida social un movimiento mas reflexivo. La reforma dió á Alemania la conciencia de sí misma, de su lengua, de su civilización y de misión en el porvenir. Además, cuando se distinguió la moral de los dogmas, concluyóse por establecer tambien los límites entre la moral y el derecho. Este trabajo de análisis, en el dominio moral y jurídico, no se efectuó sin caer en errores. Incurrióse en equivocaciones bajo muchos aspectos á propósito de los elementos que debían hacerse entrar en la noción de la moral y en la del derecho; y en lugar de establecer una distinción que no excluyese la armonía, se introdujo á veces una completa separación entre la moral y el derecho. Pero al fin, estos trabajos analíticos condujeron de nuevo á una síntesis superior, á un principio armónico que consagra á la vez la diferencia y la unión entre el derecho, la moral y la religión, entre todo lo verdadero, bueno, justo y bello, entre todo lo divino y humano.

Las teorías del derecho natural, fruto del movimiento impreso á los espíritus por la restauración de la filosofía y fortalecido por la Reforma, se dividieron después de algunos tímidos ensayos, y segun el sistema de Grotius, en dos categorías principales, atendiendo á las opuestas direcciones que Bacon y Descartes habían impreso á la filosofía.

El sensualismo, que se apoya en el método puramente experimental de que Bacon había sido el promovedor, fué desenvuelto con una lógica severa, en su forma materialista por Hobbes. Locke lo transformó después en un sistema de reflexión, y cayó de nuevo en Francia, en manos de Condillac, en el sensualismo puro, y mas adelante en el materialismo. Las teorías de derecho natural establecidas por estos autores, se resienten del espíritu general de su sistema

filosófico. Así vemos en Hobbes (véase p. 42) una doctrina completamente materialista. El hombre solo es un ser sensible, movido por pasiones brutales; el derecho se extiende hasta donde llegan los deseos y la fuerza, y de aquí procede una guerra de todos contra todos; los hombres no salen de este estado natural para gozar tranquilamente de sus bienes, sino estableciendo por una convención un poder despótico, una monarquía absoluta que pueda mantener el reposo. El sistema de Locke, por el contrario, admitiendo en el hombre una facultad superior á la sensación, — la reflexión con las nociones que produce, — busca el origen de la sociedad en un acto reflexivo de los hombres, en un *contrato social*, que debe garantizar los derechos de la libertad personal que el hombre ha recibido de su propia naturaleza; lejos de ver en una monarquía absoluta la mejor forma de gobierno, Locke (1632-1704) la condena y traza con exactitud las reglas de un gobierno constitucional. En Inglaterra y en Escocia, los filósofos moralistas como Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Richard Price, Thomas Reid, Ferguson y Dugald Stewart, casi solo buscaron los manantiales psicológicos de las nociones de moral y de derecho, sin fijarlas en la naturaleza. Las teorías políticas de Locke recibieron en Francia, por medio de las obras de Rousseau, un desarrollo más práctico, en un sentido aun más liberal. Las teorías posteriores se resienten de las doctrinas sensualistas y materialistas de Hobbes y Condillac, y solo fueron vencidas cuando á principios de este siglo la filosofía se elevó por grados en Francia hasta una doctrina más exacta acerca de la naturaleza espiritual y moral del hombre.

El espiritualismo, formulado por Descartes, descuidó por mucho tiempo las cuestiones morales y políticas, siendo esta sin duda una de las causas por las cuales la nación francesa, dotada de un espíritu eminentemente político y social, lo relegó en breve al olvido y se entusiasmó por las doctrinas más prácticas de los filósofos ingleses. Además, el sistema de Espinoza, última consecuencia de la tendencia ontológica de Descartes, estableció una doctrina de derecho que se aproxima, bajo muchos aspectos, á la de Hobbes, sin tener la ventaja de presentarse bajo una forma tan concreta. Espinoza (1632-77), al negar la libertad humana, y al sostener que el derecho de los individuos y de los Estados tiene por límites su poder, parece justificar todos los abusos y todas las violencias. Quiere, es verdad, que las leyes de la naturaleza se transformen en el Estado en una ley de razón, mediante la cual todos sean libres e iguales, y considera la monarquía constitucional como una simple transición hacia la democracia, forma perfecta que realiza los principios de libertad e igualdad. Pero estas deducciones desaparecen ante el principio general del de-

recho, que participó de la reprobación que recayó sobre todo este sistema. El verdadero espiritualismo solo se desarrolló en Alemania, revistiendo diversas formas en las doctrinas de Leibnitz y Kant, siendo llevado hasta el extremo en el idealismo subjetivo de Fichte, para elevarse al fin, al través del naturalismo idealista de Schelling y del idealismo absoluto de Hegel, á un racionalismo armónico en el sistema de Krause.

Podemos establecer, después de la restauración de la filosofía y de la reforma religiosa, cuatro épocas en la historia del derecho natural.

La *primera época* comprende, de una parte, los ensayos hechos por los precursores de Grocio durante el siglo XVI, y de la otra, las doctrinas, que son la primera aplicación práctica de las ideas nuevas nacidas de la reforma en la lucha de la libertad religiosa y política contra el absolutismo, en Escocia, en Inglaterra y en Francia.

Mélancthon, *Epitome philosophiae moralis*, 1538 ;

Oldendorp, *Elementaris introductio juris naturae, civilis et gentium*, 1539 ;

Hemming (dinamarqués), *De lege naturae*, 1562 ;

Alb. Bolognetus († 1585), *De lege jure et equitate disputationes* ;

Gentilis (italiano, catedrático en Oxford, † 1611), *De legationibus*, 1583 ;
De jure belli, 1588 ;

Winkler, *Principiorum juris libri V*; *Lipsiae*, 1615.

Los autores de esta época conciben el derecho natural como una ciencia especial, estrechamente enlazada con los dogmas y preceptos de la religión cristiana. El derecho natural se deduce de la naturaleza humana; pero como ésta ha sido pervertida por el pecado original, y la razón quedó oscurecida y debilitada, el derecho natural ha menester del apoyo de la teología, y la razón debe ser iluminada y fortalecida por la revelación. Hay así un doble estado del hombre, antes y después de la caída. De aquí procede un doble derecho natural : el del primer *estado de integridad*, en que el derecho natural se confunde con la religión y la moral, y en que todavía no existían las instituciones que la caída hizo necesarias, como la propiedad, las desigualdades sociales y los contratos; y el del *estado posterior*, en que no queda sino una parte del derecho primitivo, que las leyes deben conservar y proteger.

En las luchas religiosas y políticas de este tiempo se formula por de pronto la doctrina de los adversarios de la monarquía (*monarchomaches*) de Languet, † 1581 (bajo el nombre de Junio Bruto), *Vindiciae contra tyrannos*, 1557 ; de Buchanan († 1582). *De jure regni apud scotos*; mas adelante Milton († 1674), en su *Defensio pro populo anglicano* (1650), en la que se defiende contra el libro absolutista de Saumaise (*Defensio regia pro Carolo I*, 1649) la pena capital

sufrida por este rey. Estos autores parten todos del principio de la soberanía del pueblo, que fundan sobre la Biblia (la elección de Saul por el pueblo) y sobre la analogía con la nueva constitución (*synodale*) de la Iglesia, y sobre la ley de la naturaleza (*lex naturae*), segun la cual un pueblo puede existir bien sin un rey, pero no un rey sin un pueblo. Los jesuitas enseñaron tambien la soberanía del pueblo, principalmente con el fin de presentar el poder real transmitido por el pueblo como inferior al poder espiritual que procede de Dios : estos jesuitas son principalmente Suarez († 1617), Juan Mariana (que en su libro *De rege et regis institutione*, quemado por órden del Parlamento de Paris, 1610, habia defendido la muerte de un tirano, con motivo del asesinato de Enrique III por Clemente) y Bellarmino. El absolutismo fué defendido por Saumaise, y sobre todo por Filmer (Patriarca, 1680), contra el cual escribió sus discursos concernientes al gobierno Algernon Sidney (decapitado en 1683).

La segunda época se abre por Hugo Grocio (1583-1645), el restaurador de la ciencia del derecho natural. El derecho, como ciencia independiente de la religion positiva, brota inmediatamente de la naturaleza del hombre, y subsistiría aun si Dios no existiese (*etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*). No obstante, Grocio se atiene en todas partes á las doctrinas bíblicas ; admite igualmente un doble derecho natural, antes y despues de la caida, y duda muchas veces acerca de lo que es preciso colocar en el primero ó en el segundo estado; pero en general busca el derecho en una fuente constante y permanente, en la sociabilidad innata en el hombre (*societas, quam ingeneravit natura*), y en los juicios racionales *innatos* en el espíritu humano. No se considera, pues, la *voluntad de Dios* como la fuente del derecho, porque ni aun esta misma voluntad puede hacer que lo que es injusto sea justo ; la *voluntad del hombre* es la que, guiada por la razon, debe establecer como justo lo que es conforme con el principio de la sociabilidad. En esta doctrina el derecho se distingue claramente de la religion, pero todavía está mas ó menos confundido con la *moral*. Grocio considera al Estado como formado por un contrato á la salida del estado de naturaleza, y con el doble fin de realizar el derecho y la salud comun (*civitas est coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*). Al derecho de gentes se trata en conformidad á sus principios mas elevados de sociabilidad humana, en consideracion á la grande sociedad de los pueblos (*magnæ illius universitatis*), procurando sobre todo precisar el derecho de la guerra y las únicas causas que pueden justificarla.

Los sucesores de Grocio disienten de él en muchas importantes materias ; pero están de acuerdo con su opinion en cuanto á asignar al derecho natural

una posicion independiente, fundándolo en la naturaleza del hombre, tal cual ellos la conciben (1). Entre estos sucesores se distingue Samuel Pufendorf (1634-1694), que trata de unir las doctrinas de Grotio y de Hobbes, declarando á los hombres sociables por egoismo, y funda el primer sistema de derecho natural, distinguiendo al mismo tiempo el derecho privado del derecho público. Él retrocede por cuanto retrae todas las leyes de lo bueno y de lo justo á la voluntad de Dios, y principia por establecer la teoría peligrosa que asigna la salvacion pública como la ley suprema del Estado (*salus publica lex suprema esto*).

La *oposicion* y la *reaccion* contra estas doctrinas, que admiten un derecho natural independiente, proceden en particular de los dos Cocceji (Enrique y Samuel, padre é hijo). Estos autores quieren referir el derecho á la *voluntad divina* (2).

La tercera época se abre con dos doctrinas, en parte opuestas ; la de Leibnitz, posteriormente explanada por Wolff, y la de Thomasius.

Este autor (1665-1728), adoptando una distincion establecida por Leibnitz algunos años antes entre las tres gradaciones (*tres gradus*) del derecho, se vale de ella para establecer antes que otro alguno una *diferencia* muy marcada, pero insuficiente, entre el derecho y la moral. Separa las obligaciones de aquel de las de esta, por el carácter de *coaccion*, y llama á unas, porque se dejan completar ó ejecutar por la fuerza, *obligaciones perfectas*, y á las otras *obligaciones*

(1) Las principales obras de esta época son :

Hugo Grotius, *De jure belii ac pacis*, lib. III ; Parisiis, 1625. (En esta obra se encuentra como introducción la exposición de los nuevos principios del derecho natural).

J. Barbeyrac, *El derecho de la guerra y de la paz*, traducido del latín de H. Grotius, con observaciones. Amsterdam, 1724 ; nueva edic.; Basilea, 1768, dos tomos.

Hobbes, *De cive*, 1642 ; *Leviathan, seu de civitate ecclesiastica et civili*, 1651.

Sam. Pufendorf, *Elementa juris universalis methodo mathematica*, Hagæ, 1660 ; *De jure naturæ et gentium*, libri VIII, 1672 ; *cum notis variorum*, Francofurti et Lipsiæ, 1744; *De officiis hominis et civis*, 1673; la misma obra, *cum notis Barbeyracii*, Lugd. Bat., 1769; *El Derecho de la naturaleza y de gentes*, traducido del latín de Samuel de Pufendorf, por Juan Babeyrac, Amsterdam, 1707 ; nueva edic., Paris, 1830.

Cumberland (1632-1709), *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, editio tertia, 1694. Esta obra se dirige particularmente contra Hobbes, y ha ejercido una gran influencia en los escritores posteriores de Inglaterra.

(2) **Henr. de Cocceji**, *Grotius illustratus*, etc. Tres tomos publicados por el hijo. 1744-1747.

Sam. de Cocceji, *Tractatus juris gentium ; de principio juris naturalis unico, vero et adaequato*, 1699.

Las obras siguientes están escritas especialmente contra Pufendorf:

Alberti, *Compendium juris naturæ orthodoxa theologia confirmatum*, Lipsiæ, 1678,

Rachel, *Dissertationes de jure naturæ et gentium*, 1676.

imperfectas. Las obligaciones del derecho solo son *negativas*, y se rigen por el precepto. *Quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*, al paso que los preceptos del *honestum et decorum* son positivos. Grocio había comenzado por separar el derecho de la religion, Thomasius le separa todavía de la moral. De esta separacion Thomasius saca la consecuencia práctica importante de que el Estado no tiene que velar por la seguridad exterior, emplear sus medios de coaccion, pero sí que debe abandonar el dominio religioso y moral á la libertad de la conciencia (2).

Leibnitz (1646-1716), estableciendo un gran sistema de armonía universal, en el cual todo se contrae al principio supremo, procura dar á los trabajos relativos al derecho una dirección superior, descartando de la ciencia filosófica las hipotesis del estado de naturaleza, y refiriendo el principio de derecho al principio superior de las cosas, á Dios, como fuente de toda justicia. El derecho, en su opinion, no concierne solamente á las relaciones exteriores de los hombres, sino que se extiende tan allá como la razon y las relaciones racionales de estos con todos los seres. Los espíritus dotados de razon forman con Dios una ciudad divina (*Civitatem Dei*), en la cual el reinado de la naturaleza está en armonía con el reinado de la Gracia. La justicia es el principio regulador (*rectrix*) del amor de la humanidad, de lo que los griegos llamaban Φιλανθρωπεῖαν, y que con mas razon se llamaría *charitatem*. Pero el derecho se manifiesta en tres grados : primero, el *derecho estricto (jus strictam)* que consiste en la *justicia commutativa*, y se compendia en el principio *alium non lœdere*; luego la *equidad (æquitas)*, que consiste en la *justicia distributiva*, con el principio *suūm cuique tribuere*; y por ultimo, la *piedad (pietas)* ó la *probidad (probitas)*, enunciadas en la máxima *honeste vivere*. El objeto del derecho es el *perfeccionamiento (justum est, quod societatem ratione utentium perficit)*. El mundo entero es una ciudad de Dios, de la que nosotros somos los miembros inmortales. Toda la cristiandad debe hacerse una república de Estados, regida por un concilio permanente ó por un senado que él delegue.

(1) Thomasius, hombre muy piadoso, era un adversario infatigable de a supersticion, respecto á las brujas, y de los numerosos procesos de que fueron objeto en aquellos tiempos (sobre todo en Leipzig, donde las trató con encono el criminalista Corpzow), de manera que Federico II podia decir de Thomasius que había reclamado para las mujeres el derecho de envejecer sin peligro.

Las obras principales de la escuela de Thomasius son :

Chr. Thomasius, *Fundamenta juris naturæ et gentium*, 1605.

Eph. Gerhard, *Delineatio juris naturalis, sive de principiis iusti*, 1712.

Gundling, *Jus naturæ et gentium*.

H. Koehler, *Juris naturalis ejusque imprimis cogentis exercitationes*, 1728.

Achenwall, *Prolegomena juris naturalis, et jus naturæ*, 1781.

La doctrina de Leibnitz fué sistematizada por Wolf (1679-1754), quien al considerar el principio de perfeccionamiento mas como origen y base de la felicidad (*perfectio est unicus fons felicitatis*), señala tambien al derecho y al Estado, como fin último, el favorecer por todas partes el perfeccionamiento para la felicidad de todos. Por esta doctrina, en la que se confunden demasiado el derecho y la moral, Wolff favorece tambien la tendencia de la época hacia la omnipotencia del Estado. Sin embargo, fué la escuela de Leibnitz-Wolff la que por sus principios de perfeccionamiento social ha ejercido una influencia muy feliz sobre la ciencia filosófica y positiva del derecho (1).

La cuarta época se abre con la doctrina de Kant (1724-1804), cuyo carácter ha sido suficientemente expuesto en la Introducción. Pero casi al mismo tiempo se eleva la *oposición histórica y teológica* contra las teorías individualistas y abstractas, cuya forma mas racional y metódica es la doctrina de Kant; mas

(1) Las obras principales de la escuela de Leibnitz son :

Leibnitz, *Nova methodus descendæ dærendæque jurisprudentiæ*, 1767. *Observationes de principio juris*. Opp. (editio Dutens), IV, pars. 3. *Codex juris gentium* (con los dos prefacios), 1693-1700.

Wolff, *Jus naturæ methodo scientifica pertractatum*; Lipsiae, 8 tomi in 4º, 1740-1848. *Institutiones juris naturæ et gentium*. Halæ, 1754. Traducción francesa de esta obra por *Luzac*. Amsterdam, 1742; cuatro tomos; *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, 1720.

Formey, *Principes du Droit de la nature et des gens*, extractos de la grande obra de Wolff. Amsterdam, 1758, 3 tomos.

Daries, *Institutiones jurisprudentiæ naturalis*. Jenæ, 1740, 7ª edición, 1776.

Nettelbladt, *Systema elementaris jurisprudentiæ nat.* Halæ, 1748; 3ª edición, año 1783.

Vattel, *Le Droit des gens*, 6 principios de la ley natural, aplicados á las naciones. Leyden, 1758, dos tomos; edición de Royer-Collard, Paris, 1855; la última edición es de P. Pradier-Fodéré. Paris, 1863, 3 tomos.

Martini, *De lege naturali positiones*. Viennæ, 1764; 6ª edición, 1779, y en Bruselas, 1780 — Del mismo autor : *Lehrbegriß des Natur-, Staat-, und Volkerrechts*, cuatro tomos, 1784 y 1787.

De Rayneval, *Institutions du Droit de la nature et des gens*. Paris, 1803.

Meister (J. Chr. Fried.), *Lehrbuch des Naturrechts*. 1809.

Hoepfner, *Naturrecht der einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker*, año 1780.

Los autores de las dos últimas obras tienen ya en cuenta la teoría de Kant.

Entre los escritores *eclecticos* que combinan la doctrina de Wolf con las teorías de Grotius y de Thomasius se distinguen.

Burlamaqui, *Principes de Droit naturel*, 1747. *Principes de Droit de la nature et des gens*, última edición, por M. Dupin. Paris, 1820, cinco tomos; *Eléments du Droit naturel*, obra póstuma, 1775; reimpronta muchas veces.

De Felice, *Code d'humanité*, ó Diccionario razonado de la justicia natural y civil.— Yverdon, 1778, 13 tomos en 4º.

adelante aun se manifiesta, especialmente en Alemania, la oposición de la escuela *especulativa* contra el subjetivismo de Kant, de Fichte y de las escuelas anteriores. Pero estas doctrinas, que colocan la fuente del derecho en una realidad *objetiva*, no presentan generalmente sino un *extremo*, bajo uno ó otro aspecto. La verdadera doctrina, la de Krause, que en nuestro concepto inaugurará una nueva época, deberá reunir, mediante un principio sintético superior, las verdades parciales contenidas en las teorías precedentes, y desenvolverá sobre todo el carácter ético del derecho, que algunos grandes sistemas filosóficos, entre otros los de Platon y Leibnitz, habian ya indicado, y en virtud del cual la religion cristiana ha podido modificar tan profundamente hasta las instituciones civiles y políticas, y por otra parte hará valer el carácter orgánico del derecho y del Estado (§ XIX), por el cual todo orden privado y público del derecho se presenta como una fase y ministerio particular de todo el organismo social, y en relaciones íntimas de influencia recíproca con todas las partes del cuerpo social.

I. — OBRAS DE LAS ESCUELAS MODERNAS.

A. Escuela de Kant.

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1787. *Metaphysik der Sitten. I Th. Rechtslehre*; 2^{ta} Ausg., 1789. La misma obra en latín. *Imm. Kantii elementa metaphysicæ juris doctrinæ*, latine vertit L. Koenig Amstelodami, 1809. *Principes métaphysiques du Droit*, de Kant, traducidos del aleman por Tissot. Paris, 1837. Traducción de Julio Barni. Paris, 1854.

G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts*, 2^{ta} Ausg., 1795.

Ph. Schmalz, *Recht der Natur*. 1795. *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers*, 1798.

Chr. Hoffbauer, *Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt*;—3^{ta} Ausg., 1804.

K. H. Heidenreich, *System des Naturrechts nach kritischen Principien*; Leipzig, 1795.

L. N. Jacob, *Philosophische Rechtslehre*; 2^{ta} Ausg., 1802.

A. Mellin, *Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung*, 1796.

H. Stephani, *Grundlinien der Rechtswissenschaft oder der sogenannten Naturrechts*, 1797.

L. Bendavid, *Versuch einer Rechtslehre*, 1802.

J. Ch. Fr. Meister, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1809.

- H. Gros**, *Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft oder des Naturrechts*, 1802, 5^{te} Ausg., 1829.
- Chr. Weiss**, *Lehrbuch der philosophie des Rechts*, 1804.
- Zeiller**, *Naturrecht*, 1813.
- Zachariæ Philosoph. Rechtslehre, oder Naturrecht und Staatslehre**, 1819; 2^{ta} Ausg., 1823. *Vierzig Bücher vom Staate*; Heidelberg, 1839-1843.
- B. Bauer**, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1808; 3^{ta} Ausg., 1825.
- W. F. Krug**, *Philosophische Rechtslehre*, 1817.
- S. Beck**, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1820.
- J. Haus**, *Elementa doctrinæ philosoph., sive juris naturalis*. Gandavi, 1824;
- A. von Droste-Hulshoff**, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1831.
- L. von Rotteck**, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, 2 Th. 1829.
- Ant. Virozsil**, *Epitome juris naturalis*, Pesthini, 1839.
- M. Bussart**, *Eléments de droit naturel privé*. Friburgo, en Suiza, 1836.
- W. Belime**, *Philosophie du droit*. Paris, 1844-1848-1856.
- Soria di Crispian**, *Philosophie du droit public*, 1853.

B. Escuelas y doctrinas diversas.

- J. G. Fichte**, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*; 2 Th. 1792; 2^{ta} Ausg., 1797.
- J. H. Abicht**, *Neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts. — Kurze Darstellung der Natur- und Volkerrechts, zum Gebrauche bei Vorlesungen*, 1795. (El autor se acerca á la doctrina de Krausse).
- G. Hugo**, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie der positiven Rechts*, 1799, 3^{ta} Ausg., 1820.
- C. Chr. Krausse**, *Grundlage des Naturrechts, oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts*; 4^{ta} Th., 1803.
- G. E. Schulze**, *Leitsaden der Entwicklung der philosophischen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts*, 1813.
- F. Bouterweck**, *Der Abschnitt über das Naturrecht in seinem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften*; 2^{ta} Ausg., 1820.
- G. W. Gerlach**, *Grundriss der philosophischen Rechtslehre*, 1824.
- Estos tres últimos autores trataron de poner el derecho natural en un enlace mas íntimo con la moral.
- W. T. Hegel**, *Naturrecht und Staatwissenschaft, oder Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821.

C. T. Krausse, *Abriss des Systems der Rechtsphilosophie, oder des Naturrechts*, 1825.

F. Stahl, *Philosophie des Rechts*, 3 tomos, 2^a. edic., 1846.

L. Warnkœnig, *Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts*, 1839, y *Philosophiae juris delineatio*, 1855.

F. A. Schilling, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1 vol., 1859-1865.

A. Geyer, *Die Rechts-philosophie in Grundzügen*, 1863.

C. Roeder, *Grundzüge des Naturrechts*, 1846, segunda edición, 1860. (Según el sistema de Krausse).

V. Hasner, *Philosophie des Rechts und seiner Geschichte*, Prag, 1851.

E. v. Moy, *Grundlinien des Rechts*, t. I, Wein, 1854.

Ferd. Walter, *Naturrecht und Politik*, 1863.

A. Trendelenburg, *Naturrech auf dem Grunde des Ethik*. (El autor quiere presentar también el derecho bajo su carácter ético y orgánico, y define el derecho « el conjunto de las reglas que determinan la acción, por las que puede conservarse y desarrollarse el todo moral y su organismo). »

En Italia la filosofía del derecho ha sido cultivada en los tiempos modernos con un gran celo y en la inteligencia de la alta importancia práctica de esta ciencia. M. Röder ha publicado una revista sobre los trabajos modernos de Filosofía del derecho en Italia, en bastantes artículos muy instructivos, insertados en la *Revista crítica de la jurisprudencia* (*Krit. Zeitschrift für Rechtswissenschaft*), t. XXV, cuadernos 1, 2 y 3. Bastantes autores de estas obras, como MM. Baroli, Tolomei, establecen principios análogos á los de Kant; otros como MM. Mancini, Poli, Dalluscheck, hacen ver sus defectos; algunos otros adoptan los principios de Krausse, ó se aproximan á ellos (como MM. Melchiore, Boncompagni y otros).

Las obras principales (que han llegado á nuestro conocimiento) son :

Baroli, *Diritto naturale privato e pubblico*, 6 vol. Cremona, 1837.

Romagnosi, *Asunto primo della scienza del diritto naturale*, 1820.

Rosmini de Sarbati (l'abbé), *Filosofia del diritto*. Milano, 1841. y también *La Società è il suo fine*, Milano, 1839.

Taparelli, (padre jesuita), *Saggio teoretico de diritto nat. appoggiato sul fato*, 5 vol. 1844, y *Corso elementare di diritto naturale*, 1845 (Traducido también al aleman).

Intorno alla philosophia del diritto e singolarmente intorno alle origine del diritto di punire; lettere del comte Mamiani della Rovere e del Prof. Mancini, Napoli, 1844.

Poli, *Della riforma della giurisprudenza come scienza del Diritto*. Milano, 1841.

- Tolomei**, *Corso elementare di diritto naturale*, 2^a edie. Padova, 1855.
Albini, *Enciclopedia del diritto*, 1846.
Ambrosoli, *Introduzione á la giurisprudenza filosofica*. Milan, 1846.
Boncompagni. *Introduzione alla scienza del diritto*, 1847.
De Giorgi, *Saggio sul diritto filosófico*, 1852.

II. — TRATADOS SOBRE EL PRINCIPIO DEL DERECHO.

F. Baconii, *Exemplum tractatus de justitia universalis sive de fontibus juris, extraetum ex ejusdem opere ; De dignitate et augmentis scientiarum*; Parisiis, 1752.

Essai d'un traité de la justice universelle par Bacon, traduit par Devauxelles, avec le texte en regard. Paris, 1824.

Vico, *De uno universo juris principio*. Neapoli, 1720, 4.

Gott. Hufeland, *Ueber den Grundsatz der Naturrechts*. Leipzig, 1785.

Genz, *Ueber den Ursprung und die ältesten Principien des Rechts*; in der Berliner Monatsschrift, abril, 1824.

R. Heldenreich, *Entwurf der Grundsätze der absoluten Naturrechts* in seinen Originalideen über die kritische Philosophie. Leipzig, 1793.

P. J. A. Feuerbach, *Versuch über den Begriff des Rechts*; in Fichte's und Niethammers Philos. Journale, 1793. Heft. C. — *Kritik des natürlichen Rechts*. Altona, 1796.

G. Henrici, *Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung des Rechtslehre oder über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts*, Hanover, 1810. 2 Theile neue Ausg., 1822.

C. Th. Welcker, *Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe*. Giessen, 1813.

L. A. Warnkönig, *Versuch einer Begründung des Recht durch eine Vernunftidee*. Bonn, 1819.

A. Baumbach, *Einleitung in das Naturrecht als eine volksthümliche Rechtsphilosophie*, 1823.

Lerminier, *Introduction à la philosophie du Droit*, 1829.

J. A. Brückner, *Essai sur la nature et l'origine des droits, ou deduction des principes de la science philosophique du droit* ; segunda edición. Leipzig, 1818.— (Esta es la primera obra en lengua francesa en que se han tenido en consideración los progresos que la ciencia filosófica del derecho ha hecho en los tiempos modernos. El autor pertenece á la escuela de Kant).

Ueber das oberste Rechtsprincip als Grundlage der Rechtswissenschaft im Allgemeinen. Leipzig, 1825 (anónima).

M. G. Hepp, catedrático en la Facultad de Strasburgo, *Essai sur la théorie de la vie sociale et du gouvernement représentatif, pour servir d'introduction à l'étude de la science sociale ou du droit et des sciences politiques*; Paris, Levraut, 1 tomo, 1833. Este tomo contiene en su primera parte una deducción filosófica y metódica del principio del derecho).

III. — OBRAS MODERNAS QUE TRATAN PRINCIPALMENTE DEL DERECHO PÚBLICO.

J. W. Behr, *Verfassung und Verwaltung des Staates*, 2 vol. 1812.

L. v. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, 3 vol., 1820-1823, en francés. Paris y Lyon, 1824-1830.

L. Jordan, *Versuche über das allgemeine Staatsrecht*, 1828.

L. Zachariae, *Vierzig Bücher vom Staate*, segunda, edición, 1839-1847.

Dalhmann, *Die politik*, 1847.

Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, 1851.

H. Ahrens, *Organische Staatslehre*, tomo I. 1851.

J. Held, *Staat und Gesellschaft*, 3 vol., 1861-1865.

J. Schon, *Die Staatswissenschaft geschichtlich u. philosophisch*, 1831.

Benjamin Constant, *Principes de politique constitutionnelle*, 1831.

Schutzenberger, *Lois de l'ordre social*, 2 vol. 1850.

v. Eotvos, *Der Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*. 2 vol., 1861-1864.

Aug. Comte, *Système de politique positive*, 4 vol., 1854 segunda, edición, 6 vol., 1864.

W. de Gray, *Essays on political science*, 2 vol. London, 1853.

P. E. Dove, *The elements of political science*. Edimb., 1854.

J. v. Held, *Grundzüge des allgemeinen Staatsrechts oder Institutionen des öffentlichen Rechts*, 1868.

IV. — OBRAS QUE TRATAN DEL DERECHO DE GENTES.

G. E. Martens, *Précis du droit des gens*, nueva ed., 1864.

Schmalz, *Das Europäische Völkerrecht*, 1838.

Klüber, *Droit des gens modernes de l'Europe*, 2 vol., nueva edición por Ott, año 1861.

W. Manning, *Commentaries on the law of nations*. Lóndres, 1839.

BIBLIOGRAFÍA DEL DERECHO NATURAL.

267

Wheaton, *Eléments du droit international*, cuarta edic., 1864. seguida de un comentario por W. B. Lawrence, 1868.

Rob. Phillimore, *Commentaries on international law*. 4 vol. Lóndres, años de 1854-1864.

Bluntschli, *Das moderne Völkerrecht*. 1868.

V. — TRATADOS SOBRE LA HISTORIA DEL DERECHO NATURAL.

D. F. Ludovici, *Delineatio historiae juris divini, naturalis et positivi universalis*. Halae 1714.

Hubner, *Essai sur l'histoire du droit naturel*. Londres, 1757, 2 tomos.

G. Henrici, la obra citada en el título II.

T. V. Laumer, *Ueber die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik*; 1827; tercera edic., 1860.

Lerminier, *Introduction générale à l'histoire du droit*, 1829, y *Philosophie du droit*, 1831.

Rosbach, *Die perioden der Rechtsphilosophie*, 1842.

Hinrichs, *Geschichte der Rechts und Staatsprincipien seit der Reformation*, 3 tomos, 1848-1852. (El tercer tomo se detiene en la doctrina de Wolff.)

J. H. Fichte, *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte*. Tomo I, año 1850.