

INTRODUCCION HISTORICA (1).

OJEADA GENERAL SOBRE EL PROGRESO HISTORICO DEL DERECHO NATURAL Y EXAMEN MAS DETALLADO DE LOS SISTEMAS.

CAPITULO PRIMERO.

§ III.

Del progreso histórico de la Filosofía del derecho en general.

El hombre, dotado de la facultad de comprender los principios, las leyes y la causa suprema del mundo, y susceptible por tanto de un perfeccionamiento indefinido, está destinado á la vida social, que le hace encontrar la seguridad y la asistencia que necesita para su desarrollo. Por su nacimiento se hace miembro de la primera sociedad, de la familia; las familias, al ramificarse, uniéndose entre sí por el lazo de la gentilidad y fijándose sobre un suelo común, forman comunidades, cuya union ó federacion constituye en seguida en una cohesion mas ó menos fuerte un Estado mas extenso. El estado social es el estado primitivo y natural del hombre. No ha habido, pues, estado de aislamiento individual anterior á la sociedad, como lo han imaginado algunos escritores; aun los pueblos salvajes conocen lazos sociales mas ó menos duraderos, y están sometidos á ciertas instituciones y autoridades sociales. La familia, primer centro social, encierra ya todos los elementos de la actividad humana, los cuales se desarrollan en seguida y se desprenden en los dominios mas vastos de la sociabilidad, toman direcciones diversas y se constituyen en funciones sociales particulares. La familia, el foco religioso mas antiguo

(1) En los Cursos universitarios sobre la Filosofía del derecho, se puede empezar inmediatamente por la investigacion del principio del derecho, é intercalar la exposicion histórica entre la Parte general y la Parte especial; pero la experiencia me inclina á creer que vale mas despertar el interés de los oyentes con un corto resumen histórico de las doctrinas anteriores y de las cuestiones principales que se han suscitado.

con el altar en su santuario, la primera escuela, el mas antiguo taller, se constituye tambien como primera institucion y autoridad del derecho. Tan pronto como se forma una comunidad humana, aparece el derecho como un principio necesario para arreglar las relaciones entre sus miembros. Toma, pues, su origen en la familia, para fijar las relaciones recíprocas de los esposos entre sí y con los hijos, habida consideracion á la obediencia, á la autoridad y á las funciones que incumben á cada miembro. Esta aplicacion del derecho en el seno de la familia se extiende en seguida sucesivamente á todos los grados ulteriores de la sociabilidad humana.

El derecho que se origina en el mismo medio social que los otros elementos de la cultura humana permanece todavía por largo tiempo intimamente ligado con ellos en la organizacion mas vasta de la sociedad, en donde la religion, las ciencias, las bellas artes y las artes útiles forman con las instituciones políticas un solo y mismo todo; las diversas partes de este conjunto no adquieren sino con lentitud la existencia distinta que las conviene. Sin embargo, llega siempre un momento en que el derecho se desprende mas claramente de los otros elementos de cultura. En la época en que el espíritu adquiere la conciencia mas clara de su poder de voluntad, es cuando principia á servirse del derecho como de un instrumento, para dar á la vida social una direccion mas meditada hácia el objeto que ha escogido. Ocurre todavía que el derecho, ganando en fuerza y en independencia en el organismo social de un pueblo, tiende á contituirse en alguna manera como el señor de toda la direccion de la vida pública, y á someter el movimiento en las diversas ramas de la actividad humana á algunos principios abstractos, sin tener consideracion al carácter y al objeto propio de cada una de las esferas particulares. Esto no obstante el verdadero problema para la ciencia y la aplicacion del derecho consiste siempre en concebir el derecho en el todo orgánico de la vida social, como una funcion de una vez distinta de las otras funciones sociales, y por lo mismo unida íntimamente á ellas y recibiendo de ellas tambien influencias saludables.

En la época de una cultura mas avanzada es cuando el espíritu, ya ejercitado en otros dominios de investigacion, arroja los primeros fundamentos de la Filosofía del derecho. El investiga principios para corregir las instituciones existentes reconocidas como viciosas, y emprende alguna vez, en un primer impulso, la reforma de la sociedad entera. Así es como en la antigüedad estableció Pitágoras, segun sus principios filosóficos, una asociacion religiosa y política á la vez, como un modelo para mejorar la vida política degenerada de las ciudades de la grande Grecia; y cómo Platon trazó el plan de un Estado ideal, para contener la decadencia del espíritu y de las instituciones democrá-

ticas que se operaba rápidamente despues de la muerte de Pericles. Así es todavía cómo al salir de la edad media, despues del rompimiento de los lazos religiosos, se cultivó la Filosofía del derecho con un nuevo eclo, como la ciencia mas propia para dejar sentados los principios necesarios de un nuevo órden político y social.

Pero del propio modo que el mismo derecho no es mas que un aspecto y una funcion particular de la vida pública, que imprime el sello de su espíritu á toda la actividad y á todas las instituciones de un pueblo, así la Filosofía del derecho, bien que tiende mas allá de los datos actuales, hácia un porvenir mejor, se desarrolla siempre bajo la influencia del genio de una nacion y del espíritu general de una época. Lo que importa, pues, sobre todo, examinar á fondo en la historia real y filosófica del derecho, es el espíritu, el carácter, las ideas que un pueblo, unidad física, espiritual y moral á la vez, realiza en sus instituciones de derecho.

Con todo, cada pueblo es solo en sí mismo un miembro de la humanidad. El género humano constituye una unidad superior por la identidad del tipo fundamental de la organizacion física y por la razon comun. La humanidad se desarrolla segun leyes comunes, que se modifican, es verdad, por el genio de la nacion, pero en las cuales revelan el espíritu y el carácter de las épocas principales de la historia.

Para comprender bien la época moderna en sus disposiciones y sus tendencias, tales como se formulan tambien en las teorías jurídicas, seria importante el considerarla en su enlace con las épocas precedentes y con las leyes que las dominaban; pero debemos limitarnos aquí á exponer el carácter, por lo demás muy ingenioso, de la época moderna y su influencia sobre los sistemas filosóficos del derecho y del Estado.

CAPITULO II.

OJEADA GENERAL SOBRE EL PROGRESO DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DESDE LA ÉPOCA DE LA RESTAURACION DE LAS CIENCIAS Y DE LAS ARTES.

§ IV.

Carácter general de la Epoca moderna.

- La Epoca moderna que principia en una direccion importante por la renovacion del estudio de la antigüedad, debe comprenderse, ante todo, como una

síntesis particular del espíritu cristiano y del espíritu antiguo. En esta época el espíritu del Cristianismo tiende cada vez más á salir del círculo de los dogmas que no han podido fijarle y del cuerpo de la Iglesia que le ha encadenado; haciéndose mas general, mas humano, se une libremente á todas las tendencias buenas y justas que se han manifestado en los tiempos anteriores, y penetra con sus grandes principios de caridad, de igualdad y libertad toda la atmósfera de esta época de renovación. Los mismos que hacen una oposicion ciega al Cristianismo, creyendo servir la causa del progreso, deben á la influencia de su espíritu lo que ha habido de bueno en sus esfuerzos. Pero es la union íntima de la filosofía con el espíritu cristiano la que viene á ser el manantial mas fecundo en obras saludables para el progreso social. Si en la edad media fué llamada la filosofía al socorro de la religion para dar al dogma una forma científica, ella se hace en la época moderna el instrumento destinado á romper las formas envejecidas, para libértar al espíritu y hacer penetrar los grandes principios de libertad, establecidos desde luego en el dominio religioso, dentro del órden civil y político. El espíritu de la antigüedad llega á su vez á unirse á estos dos elementos y á dirigirlos especialmente hácia la vida práctica. En la antigüedad, el Estado, como órden civil y político, habia abrazado al hombre bajo todos sus aspectos, en todas las esferas de su actividad. Aristóteles habia expresado la concepcion antigua, definiendo al hombre « un ser político; » pero el órden político, desprendiéndose cada vez más de los grandes principios del órden moral, favoreciendo todos los instintos egoistas, habia traído la disolucion de la sociedad. El Cristianismo echó por tierra esta unidad social del mundo antiguo. Apoderándose del hombre bajo su doble aspecto, estableciendo una division fundamental, entre su naturaleza espiritual, eterna, eminentemente divina, teniendo su destino mas allá de esta vida, y su naturaleza física temporal, con sus necesidades que satisfacer en el órden civil, fué empujado por la fuerza de sus principios á constituir por la vida religiosa una organizacion distinta cada vez mas concentrada en la Iglesia. El dualismo en la concepcion del hombre debia conducir á un dualismo social, el círculo social; teniendo su punto central en el Estado; se transformó de algun modo en una elipse, teniendo por focos interiores la Iglesia y el Estado; y se está llevando á cabo un nuevo movimiento social, que en dos épocas diferentes se acerca con mas fuerza tan pronto del uno como del otro de estos centros. Al principio, en la edad media, es la Iglesia la que predomina y tiende á adquirir la superioridad sobre el Estado para dirigir toda la vida social. La Iglesia se prevale de una institucion divina inmediata, y no quiere conceder al poder mas que un carácter divino mediato,

derivado de la consagración eclesiástica. La lucha entre el Estado y la Iglesia, tan funesta para esta, porque olvida por los intereses mundanos de dominación y de poder gerárquico los intereses superiores de la vida religiosa y moral, tiene su término por el acrecentamiento incesante del poder del Estado, que, después de la reforma religiosa, aspira á su vez á dominar toda la vida y á constituirse como el eje del orden social; y el movimiento de los pueblos reviste, hasta en los Estados católicos, que no pueden sustraerse á esta tendencia común, un carácter eminentemente político.

Pero las grandes fases de progreso político no son por lo común mas que el resultado de un cambio fundamental en toda la concepción de la vida humana. Hay siempre un solo y mismo espíritu, que se expresa desde luego por nuevos principios y penetra bien pronto en todos los dominios de la actividad humana. Del mismo modo que el Cristianismo había introducido un cambio completo en todas las relaciones sociales, en la posición y dirección de los elementos constitutivos de la naturaleza humana; así también se realiza un cambio radical en esta época poco á poco en toda la manera de concebir las relaciones del hombre con Dios, con la naturaleza, con sus semejantes. El centro de gravitación se muda en el orden espiritual y físico. Si en la edad media predominan las cuestiones de bien y salvación eterna, en la época moderna da á toda la actividad humana un nuevo impulso la investigación de los bienes de la tierra y de las condiciones de una buena constitución del orden político.

En el orden físico la tierra deja de ser el centro y se hace miembro de un sistema planetario, cuyo centro es el sol. Esta concepción, aminorando la importancia de la tierra, debía arrastrar una idea mas vasta sobre toda la creación, sobre la humanidad, sobre todas nuestras relaciones con el universo. Una vez comprendido este movimiento de la tierra, cuanto hay en ella parece hallarse dominado de un movimiento maravilloso. Se han abierto nuevos caminos en el orden físico é intelectual; se ha descubierto otro continente; se han abierto nuevas vías de investigación para la ciencia de la naturaleza y del espíritu. El método de análisis y de experiencia, exterior para el orden físico, interior para el espíritu, seguidos por los Galileos, los Descartes y otros, hace penetrar mas profundamente en la naturaleza propia de las cosas.

Para lo que constituye el carácter fundamental de toda la actividad del espíritu en la época moderna, es la tendencia marcada de remontarse á los primitivos orígenes de toda verdad y de todas las instituciones sociales. La edad media es el reino de la autoridad, de las formas y de los vínculos exteriores, que optando por todas partes al libre movimiento, se interponen entre la per-

sonalidad individual y los orígenes primeros de todas las cosas en el orden intelectual y social. En la religion la autoridad de la Iglesia se coloca entre la fé individual y la revelacion divina; las investigaciones filosóficas están encadenadas por los dogmas; la naturaleza no se estudia en si misma en la materia que se ofrece á la observacion, pero sí en los libros de Aristóteles; y en el orden político, correspondiente por la feudalidad á la gerarquía eclesiástica, una multitud de vínculos intermedios ligan al último sujeto á la autoridad suprema, el emperador ó el rey. Pero es una relacion inmediata la que el espíritu moderno trata ahora de establecer entre él y los principios de todos los órdenes de la vida. La reforma religiosa quiere sacar la doctrina cristiana de los libros santos, ella consagra el derecho del libre exámen para la razon individual y liberta al creyente de la gerarquía eclesiástica, constituyendo sobre la base de la igualdad la comunidad religiosa cuyo sacerdote no es mas que el mandatario; la filosofía desprendida de los dogmas abre nuevas fuentes de verdad y certidumbre; toma su punto de partida en el estudio inmediato del espíritu y de la naturaleza, y tiende á elevarse al primer principio de las cosas, á Dios, por la razon, luz divina que alumbra igualmente á todos los hombres. Todavía es el mismo espíritu el que, encontrando mas obstáculos en el mundo real de la sociedad, llega mas tarde, principalmente por la revolucion francesa, al mismo resultado, declara abolidos todos los vinculos intermedios y establece la relacion inmediata de cada ciudadano con el Estado y con sus pederes, y hace á todos los ciudadanos iguales ante el derecho, como la reforma les habia hecho iguales ante Dios y la Iglesia.

El movimiento político que consigue predominar en esta época tiende desde luego á reconstituir la unidad social quebrantada en el orden religioso por la reforma; se trata de organizar el Estado sobre las bases de un derecho comun mejor acomodado á la naturaleza del hombre. Con todo eso el Estado no puede ser mas que la Iglesia el centro del movimiento social; pero esta verdad se abre solo paso hácia el fin de esta época cuando el grande desarrollo de la actividad humana en las ciencias y las artes, sobre todo en el dominio de la economía política y social, hace comprender cada vez mas que hay en el orden social tantos focos especiales cuantas son las causas y objetos particulares para toda la cultura humana y social. El Estado puede ser bien el ordenador jurídico y político de todas las esferas de la actividad social; pero es necesario que estas esferas se desenvuelvan en una independencia relativa, segun las leyes cuya naturaleza no debe desconocer el Estado, que, por el contrario, ha de considerar como principios reguladores para las relaciones jurídicas que él establece en el orden civil y político. El orden social aparece entonces en su

unidad superior comprendiendo una variedad de órdenes interiores correspondientes á los objetos principales de la vida humana, y el Estado se comprende como un orden especial que tiene la mision de mantener las justas relaciones para la libertad, la seguridad y la asistencia recíproca. Entonces se reconoce tambien que la vida pública está arreglada por leyes, todas las cuales tienen su origen en la causa suprema, en Dios, y que la razon debe profundizar su naturaleza, para constituir libremente, en plena conciencia, el orden humano de la sociedad sobre el orden de las leyes divinas. El problema que se ha fijado al comienzo de la época moderna está resuelto en principio. Todo lo que es humano se concibe por un lado en su relacion inmediata con la Divinidad, con las leyes divinas, que trazan un surco luminoso en las épocas principales del desarrollo social, y por otro, bajo su aspecto finito y condicional, pero relativamente independiente y libre; todo el organismo social se revela á la vez como un orden divino con las leyes eternas y necesarias, y como una obra incesante de la libertad humana.

§ V.

De la Historia de la Filosofia del derecho en los tiempos modernos en general.

Segun las tendencias del movimiento político desde la reforma, se comprende fácilmente que una nueva Filosofia del derecho y del Estado debia ser la principal palanca intelectual de ella. Tambien todos los esfuerzos se han encaminado á descubrir por esta ciencia el origen y los principios del derecho natural llamado para ser un nuevo lazo social. En cuanto al origen del derecho nuevo, se admite generalmente que debe buscarse en la naturaleza del hombre, concebida en sí misma, en su esencia pura é inmutable, por fuera de las alteraciones que ha sufrido por las instituciones arbitrarias y facticias de la sociedad; pero se forman bien pronto diferentes opiniones sobre la cuestion de saber de qué manera puede adquirirse mejor el conocimiento de la naturaleza del hombre.

En cuanto al principio del derecho mismo se inclinan pronto á concebirle en su naturaleza propia, á hacerle independiente, hasta desprenderle completamente de los otros principios del orden moral, de la religion y de la virtud; pero á medida que esta tendencia exclusiva se precisa mas y se traduce en la política y en las tentativas de reorganización social, ella provoca una reaccion en escuelas que insisten sobre la necesidad de restablecer la union íntima del Derecho con todos los principios del orden religioso y moral, y con las

leyes del progreso histórico; por su parte, y bajo bastantes, aspectos, estas escuelas se equivocan, confundiendo de nuevo el derecho con el uno ó el otro de estos principios; sin embargo, ellas tienen el mérito de llamar la atención sobre las relaciones del derecho con todos los elementos importantes de la vida social y de preparar una doctrina superior, que, partiendo de la concepción del mundo moral como todo orgánico, comprende también el derecho como un principio particular de la vida, sosteniendo relaciones armónicas con todos los otros principios del orden moral.

El desarrollo de la Filosofía del derecho toma en esta época caminos diversos para la lucha con frecuencia encarnizada de los sistemas; y solamente al fin llega á combinar las verdades parciales y exclusivas en una doctrina completa y armónica.

En esta época de tendencias diversas es necesario lo mas pronto señalar dos doctrinas extremas que reconozcan bajo un aspecto importante el espíritu antiguo, griego y romano: estas doctrinas se encuentran en parte del movimiento de la Filosofía del derecho propiamente dicha; pero han llegado en nuestros días, en que se agitan tantos extremos, á ejercer una influencia amenazadora para todo el orden de derecho; son dos doctrinas nacidas casi al mismo tiempo, una de las cuales, inspirándose en el idealismo de Platon, quiere construir una sociedad enteramente ideal, sin tener consideración á las condiciones del tiempo y del espacio, y engendra las diversas teorías socialistas desde la utopía de Tomás Morus (1480-1535) hasta los tiempos modernos, y la otra formulada por Machiavelli (1469-1527), principalmente en su libro *Il Principe*, 1532, renueva el espíritu romano de dominación y de fuerza, desprendiendo completamente de la moral el derecho y la política, haciendo de la dominación y de la grandeza de un Estado el principio y el fin de todo derecho, y justificando todos los medios, aun los mas perversos y atroces, cuando son necesarios á ese resultado. El jesuitismo que se estableció en España sobre el año 1534 en el dominio religioso, se formuló también en Italia para la política, y vino á hacerse por todas partes el obstáculo mas sério para el desenvolvimiento regular de la reforma religiosa y política, que tiene su origen principalmente en los países germánicos.

En la Historia de la Filosofía del derecho propiamente dicha, la causa principal de la diversidad de las escuelas reside en la manera diferente de concebir la naturaleza del hombre y emprender su estudio. En efecto, si todo el orden social no es mas que una manifestación de las necesidades y de las tendencias de la naturaleza humana; si nada existe en la sociedad que no haya sido de antemano una creencia, un sentimiento ó un deseo del espíritu, se comprende

facilmente que todos los sistemas de derecho natural tomen su punto de partida en una concepcion de esta naturaleza, y que cuanto mas justa y completa sea la teoría que adopten, tanto mas conforme á la razon será la doctrina del Derecho y del Estado. Se puede distinguir en la Historia de la Filosofía del derecho las épocas siguientes, determinadas principalmente por los diferentes puntos de vista en el estudio y en la concepcion de la naturaleza humana.

Desde luego hay una época de transicion, formada por los escritores llamados los precursores de Hugo Grocio que, al tratar el Derecho natural como una creencia especial, no la han separado suficientemente de la Teología, y generalmente admiten un doble estado natural del hombre, antes de la caída en el paraíso, y en seguida en un estado posterior, con las instituciones de propiedad y las desigualdades que la caída habia hecho necesarias.

La primera época principal se abre por Hugo Grocio (1583-1645), el verdadero restaurador del derecho natural, y se continúa por las doctrinas de Tomás Hobber (1588-1679) y de Samuel Pufendorf (1631-1694). Estos escritores están de acuerdo sobre dos puntos. Desde luego conciben el derecho como un principio propio independiente de toda doctrina teológica ó religiosa. El mismo Grocio, espíritu profundamente religioso, es quien formula esta idea en una expresion enérgica, declarando que habria un derecho natural, fundado en la naturaleza del hombre, aun cuando se admitiera, lo que no puede aceptarse, que no hay Dios ó que él no se ocupa de los negocios humanos (*etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, Deum non esse aut non curari ab eo negotia humana*). En seguida todos estos escritores parten igualmente de la hipótesis de un estado de naturaleza anterior al orden social que hacen derivar de una convencion ó de un contrato, origen de todas las instituciones civiles y políticas. Esta hipótesis es en sí misma una pura ficcion, pues que los hombres nacen ya en una primera sociedad conyugal y viven siempre, aun en el estado salvaje, en ciertas relaciones sociales. Ella tiene un doble origen. Por mi parte, los escritores de esta época no pueden todavía apoyarse sobre una doctrina de la naturaleza del hombre y de sus relaciones prácticas, porque la antropología y la moral no estaban suficientemente cultivadas; en consecuencia ellos ideaban el estado natural del hombre en algun modo dentro del tiempo y del espacio, y hacian un estado histórico primitivo; por otro, esta ficcion era la expresion del vivo sentimiento que se habia adquirido de la imperfeccion del Estado reconocido de la sociedad y de las instituciones transmitidas por la Edad media, y que por todas partes ponian trabas al libre movimiento; al estado social tradicional mas ó menos corrompido se oponia pues el estado natural como un modelo, segun el cual debían juzgarse, justificarse ó

modificarse las instituciones existentes. Este estado de la naturaleza se describe en seguida por cada escritor de una manera diferente, segun las opiniones que se habia formado sobre la naturaleza humana; unas veces se concibe al hombre como un sér esencialmente sociable (Grocio), cuyas necesidades de sociabilidad deben hallar una justa satisfaccion en el órden subsiguiente de la sociedad; otras, como un sér egoista (Hobbes), naturalmente en guerra con sus semejantes, de tal suerte que el estado social formado segun este estado natural, guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), no pueda mantenerse á no ser por la constitucion de un poder político absoluto. Pero lo que caracteriza de una manera eminente esta nueva doctrina de un estado de naturaleza, es que el órden se concibe como un producto de la voluntad del hombre, de una convencion, de un contrato; es que la fuerza creadora del hombre se eleva por encima de todos los poderes morales, por encima de las costumbres, de las condiciones históricas, de la voluntad del mismo Dios, que se han manifestado en la obra tradicional de la sociedad. El hombre quiere formar el órden social á su imágen, tal como le comprende, examinando á fondo su propia naturaleza. Este intento nuevo, erigiendo en principio la soberanía de la voluntad del hombre, es el que caracteriza principalmente todo el movimiento político de la época moderna.

Una doctrina tan opuesta á la antigua manera de ver, no podia por lo demás establecerse sin contestacion; la lucha, en efecto, se empeñó por escritores, que como Selden († 1654), Alberti († 1697), los dos Cocceji, Henri († 1719) y Samuel († 1756) querian restablecer el derecho natural, no sobre la voluntad del hombre, sino sobre la voluntad revelada de Dios.

Una segunda época si muestra en dos direcciones opuestas; de una parte por la doctrina de Tomasio (1655-1728,) quien, despues que Grocio hubo desprendido el derecho de la religion, le separa de la moral, asignando á las obligaciones jurídicas, como carácter propio, la coercibilidad, al contrario de las obligaciones morales, á las que quitaria todo su valor una sola violencia; y de la otra, por la doctrina de Leibnitz (1646-1716), quien, en su vasto sistema de armonía universal, emprende retraer el principio del derecho al principio supremo, á Dios, no á la voluntad divina, pero sí al órden eterno establecido por Dios en el mundo moral. Es, pues, Leibnitz quien sienta las primeras bases de una doctrina en que lo justo se armoniza con el bien; con todo lo que es divino y verdaderamente útil; en que el derecho se retrae á un objeto superior, al perfeccionamiento del hombre y de la sociedad (*Justum est quod societatem ratione utentium perficit*); sin embargo, esta doctrina tiene el defecto de no precisar en las relaciones armónicas el carácter propio del derecho. Es

Wolff (1697-1795) quien desenvuelve esta doctrina mas sistemáticamente, vulgarizándola y rebajándola un poco á la vez; sus obras sobre el derecho natural, propagadas rápidamente en casi todos los estados de Europa, favorecieron todos los esfuerzos de perfeccionamiento que se intentaron en esta época dentro del orden civil y político. Con todo, esta doctrina, al asignar al derecho un objeto superior, el perfeccionamiento, ó como decia Wolff con preferencia, la dicha, el bienestar, la salvacion comun, favorecia tambien las tendencias del absolutismo, dicho ilustrado, de aquel tiempo (Federico II, José II), que ponía con gusto la « salvacion pública » por encima del derecho y de la voluntad de los individuos. De allí necesidad cada vez mas vivamente sentida de una doctrina de derecho natural que diera garantías, ante todo, á la libertad, origen de todo progreso y primer fundamento de toda dicha.

La tercera época se manifiesta por la doctrina de Kant (1724-1804), que constituye la libertad personal en objeto propio é inmediato del derecho; desde entonces el derecho no tiene otra mision que la de garantizar el ejercicio de la voluntad libre. Pero esta teoría, concebida de una manera completamente abstracta, no haciéndose cargo alguno de los bienes y del objeto del hombre ni de las condiciones del desarrollo histórico, provoca bien pronto una oposicion en direcciones diversas ó igualmente exclusivas en las escuelas especulativa, histórica y teológica; cada una de estas escuelas hace reconocer la importancia del uno ó del otro de las aspectos esenciales del derecho, desatendidos por Kant ó por sus predecesores. Como estas doctrinas de Kant y de sus adversarios ejercen todavía una grande influencia sobre los hombres y las instituciones de nuestro tiempo, habrán de exponerse mas en detall, y aquí solamente quedarán trazadas en compendio.

La doctrina de Kant puede considerarse como la expresion mas elevada y como el último término de este gran movimiento que en la época moderna se realiza por el reconocimiento cada vez mas completo del principio de la personalidad subjetiva en sus caracteres constitutivos, la razon y la libertad. La libertad viene á ser para Kant el objeto propio del derecho, y á la razon incumbe la mision de determinar su ley, formulada « como el conjunto de las condiciones bajo las que en el mundo sensible puede existir la voluntad de cada uno con la voluntad de todos, segun la ley general de la libertad. » La razon, para establecer esta ley, no inquiere las relaciones reales é históricas de las cosas y de las instituciones, ni los principios que se manifiestan en ellas; pero se interroga á sí misma y establece solamente algunas máximas y fórmulas subjetivas. El derecho ne abraza, pues, el orden real objetivo de las cosas y de sus relaciones, cuyo conocimiento previo es, sin embargo, la condicion

necesaria de una buena legislacion; está revestido de un carácter subjetivo, formal, abstracto, y no se hace cargo alguno de los hechos reales en que el hombre vive, y se desarrolla en el orden social y en la historia.

La doctrina de Kant, llevada á sus últimas consecuencias por Fichte en el idealismo subjetivo, concluye por erigir al hombre, por su razon y su libertad, en legislador del orden moral; le sustituye en alguna manera á Dios, y le coloca fuera de las condiciones del desarrollo histórico. La misma tendencia se habia manifestado algun tiempo antes en Francia de una manera todavía mas enérgica en la teoría de Rousseau, que dió el impulso y la direccion á la revolucion francesa.

Pero contra estas doctrinas, puestas en práctica por la revolucion francesa y que amenazan por todas partes los fundamentos del orden social establecido, se levantan casi al mismo tiempo tres escuelas; la escuela histórica, la escuela teológica, y un poco mas tarde la escuela filosófica de Schelling, y sobre todo de Hegel.

La escuela histórica tiene un origen distinto para el derecho público y político y para el derecho civil. E. Burke (1730-1797), el célebre y fogoso orador del Parlamento inglés, persigue con rigor á la revolucion francesa en sus fases principales, y establece, para el orden político, los principios históricos que iban á hacerse el símbolo del partido conservador en Europa; hace valer y presenta bajo todos los aspectos al principio fundamental que el orden social no es la obra arbitraria convencional momentánea de los hombres, pero sí el producto de la evolucion lenta, sucesiva, histórica de las costumbres de un pueblo, el resultado de un concurso de condiciones independientes de la voluntad de los hombres. Es el mismo intento que para el orden del derecho privado guió en Alemania á Hugo, cuando enunció (1789) los primeros principios de la escuela histórica, mas tarde formulados por Savigny († 1861) de una manera mas sistemática. De acuerdo con ellos, el derecho debe comprenderse, no como un principio siempre idéntico para todos los pueblos y para todas las épocas de cultura, pero sí como un principio histórico que cambia á merced de las costumbres y de las condiciones de desarrollo de un pueblo. El origen del derecho se coloca así, no ya en la razon individual, sino en la conciencia nacional, tal como ella se muestra sucesivamente en la historia. Sin embargo, aunque así se concibiera el derecho bajo su aspecto vivo, como un elemento de desarrollo, la historia, que es por sí misma el elemento incesante de la vida, no podia ofrecer ni un verdadero principio del derecho, ni un punto fijo, un apoyo inquebrantable contra los desbordes del espíritu de cambio y de revolucion. Para establecer por encima

de las voluntades flotantes de los individuos y de las masas un principio que pudiese resistir á las corrientes de la historia y á los extravíos posibles de los espíritus, debia uno elevarse á un principio inmutable, eterno, absoluto, á Dios, sea por la fé positiva, sea por la vía de la especulacion filosófica. La primera vía se siguió por la escuela teológica, la segunda por las escuelas especulativas de Schelling, de Hegel y de otros.

La escuela teológica, fundada sobre las bases del Catolicismo por J. de Maistre (1753-1821), indica como el punto fijo de todo orden social la infalibilidad del Papa, y da por allí el origen al sistema papal y ultramontano moderno; ella es continuada en direcciones diversas por Bonald, Lamennais y otros: en Alemania recibe una notable transformacion por los escritores católicos, que como A. Müller, Goerres, etc., tratan de combinarla con ideas filosóficas, tomadas principalmente del sistema de Schelling. Mas tarde se presenta en el seno del protestantismo la doctrina de J. Stahl (†1863), que dirigiendo una crítica fuerte é incisiva contra todas las escuelas precedentes, tiende á establecer, desde el punto de vista cristiano en general y sobre el principio de la personalidad divina, en oposicion á las doctrinas panteistas, una doctrina filosófica del derecho y del Estado, en que el pensamiento, á pesar de su elevacion, flota constantemente entre la especulacion filosófica y una interpretacion arbitraria y exclusiva del Cristianismo, en el sentido del orden y de la autoridad.

Otra vía que conduce á un principio superior á la voluntad subjetiva, individual, queda abierta por el sistema filosófico de Schelling (1775-1854). Después de haber restablecido para la ciencia de la naturaleza la concepcion orgánica, en oposicion á las explicaciones mecánicas y físico-químicas de su tiempo, renovadas en nuestros dias, Schelling, apoyándose sobre la analogía que existe en el mundo físico y el mundo espiritual, trasporta la misma concepcion en todos los dominios del orden moral, y comprende tambien el estado en general como un organismo, en el que deben conciliarse las leyes de la libertad con las leyes necesarias que se manifiestan en él. El mismo Schelling no ha dado desarrollo sistemático á las doctrinas del derecho y del Estado. Es principalmente Hegel (1770-1832) quien se encarga de este cuidado. El combina el sistema y el método del idealismo de Fichte con el sistema de lo absoluto de Schelling, en la doctrina del idealismo absoluto: hasta se aproxima á la escuela histórica al concebir á Dios como la idea absoluta, de la que el mundo físico y el mundo espiritual no son mas que evoluciones sucesivas, de suerte que el Estado, modo de existencia en el orden moral, está igualmente sometido á las leyes del desarrollo, á la evolucion

dialéctica de las ideas de la razon divina, que forma la lógica del mundo y de la historia. A la manera de la escuela histórica, que habia puesto el derecho y el Estado en la corriente de la historia, Hegel los sometio al movimiento de las ideas y de las leyes divinas. Se comprende fácilmente que en este sistema la libertad humana no pueda ser mas que una apariencia engañosa, y que el principio de cambio y de transicion continua en el derecho y las instituciones políticas deba llegar á la opinion de que no hay principios eternos, inmutables, que todo es relativo en el derecho y el Estado, que no hay nada absoluto fuera de la idea del derecho, que engendra las formas y las rompe, hasta por la guerra, cuando ellas ya no son convenientes. Este sistema, que se presentaba tan fácilmente á la sofística, en el que todo podia ser cómodamente justificado con algun aparato de dialéctica, ha contribuido fuertemente á confundir las nociones del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y á rodear todo éxito de una santa auréola, porque la victoria parece ejecutar sobre las formas sociales existentes el juicio de una idea divina, llamada para hacerse una fase en la evolucion lógica de Dios. Las heridas que este sistema ha inferido al espíritu moral en Alemania, distan mucho de hallarse curadas; pero la ciencia al menos ha reconocido desde largo tiempo sus grandes errores. El espíritu se ha dedicado á investigar una doctrina que pueda conciliar por un principio superior las verdades parciales desenvueltas de una manera exclusiva por los sistemas precedentes.

Nos parece que esta mision se ha realizado de la manera mas rigurosa y completa por el sistema de Krause (1781-1832). Partiendo de un estudio profundo de la naturaleza del hombre y de sus relaciones, Krause concibe el derecho como un elemento eterno del orden moral del mundo establecido por Dios; en este orden el derecho forma un principio distinto, pero íntimamente unido á la religion, á la moral, á la ciencia y al arte; y como el orden moral se desarrolla por la libertad en la historia, el derecho se engrana con todas las fases de la cultura de un pueblo. Este sistema, sobre todo, pone en armonía las teorías de Leibnitz y Kant, en que el derecho se comprende por un lado como un principio formal, como una regla para el ejercicio de la libertad, y que por otro se le pone en relacion con el bien y con todos los objetos racionales del hombre, cuyo cumplimiento asegura en la vida social.

Despues de esta ojeada general sobre el progreso de la filosofía del derecho en los principales sistemas, debemos examinar mas en detall las doctrinas que ejercen todavía en nuestra época una influencia mas ó menos grande sobre los espíritus y sobre la vida política. Estas doctrinas son :

1. La teoría todavía de muy larga duracion que, con ó sin fusion de un estado

de naturaleza anterior á la sociedad, funda todo el orden civil y político sobre la voluntad humana formulándose en el contrato social. Esta teoría completamente opuesta á la que todo lo retrae á la voluntad absoluta de Dios, y que dando entrada por su parte al absolutismo de las masas, bajo el nombre de soberanía del pueblo, se ha desenvuelto en Francia en todas sus consecuencias prácticas por J. J. Rousseau.

2. La doctrina mas sistemática de Kant, todavía muy esparcida por Alemania entre los jurisconsultos, la cual, á pesar de su analogía con la teoría de Rousseau, investiga por encima de la voluntad arbitraria y flotante del individuo y de las masas un principio superior que la reglamenta y que emana de la razon.

3. Las doctrinas de la escuela histórica, teológica y especulativa que reconocen por encima de la voluntad ó de la razon subjetiva el origen del derecho, sea en la historia, sea en la voluntad de Dios ó en un orden divino eterno.

4. La doctrina utilitaria de Bentham, formada bajo la influencia de las doctrinas filosóficas y del genio práctico de la Inglaterra.

CAPITULO III.

EXAMEN MAS DETALLADO DE LAS DOCTRINAS MAS
IMPORTANTES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, CUYA INFLUENCIA ES TODAVÍA MAS Ó
MENOS GRANDE EN NUESTRA ÉPOCA.

§ VI.

1. La Teoría del estado de naturaleza es de la convencion ó del contrato social.

La Teoría de un estado de naturaleza, cuyo origen ya hemos señalado, estaba destinado á crear, en oposicion á las constituciones opresivas y facticias de la Edad media, un orden social mas conforme á la naturaleza humana y á hacer del hombre el objeto, el modelo y el creador de toda la organizacion política. La naturaleza del hombre viniendo á ser el punto de partida de todas las teorías de reforma social, se concibe que las opiniones diversas, sensualistas y materialistas, racionalistas ó idealistas, que los autores se habian formado sobre esta naturaleza, debian conducirles á doctrinas diferentes sobre el estado político y social. Estas concepciones diversas han hallado en los tres pueblos, que despues de la reforma se han hecho los principales representantes y los órganos del espíritu reformador moderno, la expresion mas señalada y el desarrollo mas importante.

En el imperio germánico, en Holanda, se fundó la nueva doctrina por Hugo

Grocio, ó inmediatamente ella se propaga con la mayor extension en los países y por los escritores alemanes; pero mas tarde se desprende de la ficcion de un estado de naturaleza, y se transforma por Kant en una doctrina de racionalismo subjetivo, que toma en los sistemas siguientes un carácter objetivo y absoluto.

En Inglaterra los nuevos principios de libertad, proclamados por la reforma religiosa, estaban á punto de sufrir la primera prueba de aplicacion práctica en la revolucion de 1649 : estos principios llevados al exceso por el partido radical y puritano, inspiraron sobre los derechos naturales del hombre y del pueblo escritos y debates parlamentarios análogos á los de la revolucion francesa. En esta época fué cuando Hobbes (1588-1679), espantado de las consecuencias políticas de estas doctrinas, estableció contra ellas, sobre los fundamentos de una doctrina sensualista y materialista del hombre, esta teoría del absolutismo que ha quedado como la demostracion rigurosa de esta doble verdad, á saber, que toda teoría materialista que no ve en el hombre mas que un ser sensible, movido por pasiones egoistas y brutales, y que todo órden social en que se pierden las creencias morales, dan paso necesariamente al absolutismo, única fuerza capaz de poner todavía un cierto freno al desbordamiento de las pasiones. La Francia debia confirmar mas tarde esta demostracion. Pero en Inglaterra, en donde se abrió para todos los partidos el camino para un desarrollo constitucional, despues del advenimiento de Guillermo III, y por el reconocimiento de los derechos esenciales de la nacion, el espíritu práctico abandonó el dominio de la teoría, prestó poca atencion aun á la doctrina política moderna de Locke (1632-1704), para dedicarse á las investigaciones sobre el bienestar de los individuos y de las naciones en la ciencia de la Economía política, que Adam Smith (1723-1790) constituyó sobre los grandes principios de la libertad del trabajo. Solo en la época de la revolucion francesa es cuando se reanimaron las discusiones sobre los principios políticos dentro y fuera del Parlamento, cuando Burke por un lado fijó las bases de la escuela histórica, y cuando por otro el espíritu inglés, eminentemente práctico, se refleja principalmente en la doctrina utilitaria de Bentham (1747-1832). En nuestros dias el radicalismo democrático entra cada vez mas en una peligrosa alianza con el sensualismo.

En Francia, la doctrina de un estado de naturaleza y del contrato social se desenvuelve bajo la influencia de concesiones sensualistas en todas las consecuencias prácticas. El espíritu francés habia tomado, por el sistema de Descartes, una noble iniciativa para la restauracion de la filosofia en una direccion espiritualista, pero al rechazar la reforma religiosa no habia podido adquirir la libertad en el dominio mas elevado, el de la religion. La Iglesia continuaba poniendo trabas á todo movimiento libre de los espíritus, y hasta prohibió la

enseñanza de la Filosofía cartesiana; el despotismo unido de la Iglesia y del Estado, ejercitándose en todos los dominios del orden social, guió, en fin, los espíritus á buscar el remedio y los medios de libertad en una direccion diametralmente opuesta; hicieron alianza con el sensualismo para romper la servidumbre mantenida sobre las cosas espirituales y dar un libre curso á todos los instintos sensibles. Las miradas se dirigieron pronto sobre la Inglaterra, nacion hácia la cual habian concebido ya una cierta predileccion bastantes espíritus eminentes (como Montesquieu y Voltaire que hicieron allí un viaje). Doctrinas de deísmo y de religion particular, propagadas por esta época en Inglaterra, fueron trasportadas á Francia; pero fué principalmente la doctrina de Locke, en que el sensualismo estaba elevado á un sistema mas moderado de reflexion, la que esparcida en Francia por la traduccion, ejerció allí una grande influencia ó inspiró á Rousseau en sus obras sobre la educacion (*Emilio*, 1762) la religion natural (*Cartas escritas desde la montaña*, 1763) y el *Contrato social*. Sin embargo, la doctrina de Locke fué bien pronto transformada en sensualismo por Condillac, y en seguida en materialismo por el « sistema de la naturaleza, » fin lógico de este movimiento exclusivo que no tiene cuenta de Dios ni del orden espiritual del mundo. Las nuevas tendencias y aspiraciones políticas se concentran principalmente en la doctrina de Rousseau.

Hijo de su época y de la sociedad corrompida, cuyos vicios no le han dejado sin alcance, J. J. Rousseau (1712-1778) (1), flotando entre diversas ideas filosóficas y religiosas, con frecuencia contradictorias, prosigue por lo mismo con constancia en todas las direcciones prácticas un solo é idéntico objeto, el de atraer al hombre y la sociedad al orden natural, y el de hacer de la voluntad libre la fuerza creadora del orden social. La doctrina de Rousseau es el grito de dolor de un pueblo esclavizado; es una protesta enérgica contra un despotismo decrépito, contra todos los privilegios que salen del derecho comun, contra el orden social que, desprendido de sus raíces naturales en el pueblo, habia caido en podredumbre contra toda una sociedad depravada que quiere atraer á las leyes simples de la naturaleza. En la teoría de Rousseau el pueblo opone en alguna manera á la palabra de Luis XIV: « El Estado soy yo, » la declaracion: el Estado somos nosotros; pero desgraciadamente no es mas que otro género de despotismo, el de las masas opuesto al absolutismo de uno solo. El combate contra el orden social se inició en el escrito coronado por la Academia de Dijon (1753) sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los

(1) Véase, relativamente á Rousseau, su vida y doctrina, la série de artículos de M. Saint Marc Girardin, publicada en *la Revue des deux mondes*, 1852-1853.

hombres. En esta obra el fanatismo por la igualdad absoluta le hace aconsejar á los hombres que vuelvan al estado salvaje, por ser el estado de la naturaleza, pervertido por la cultura de las ciencias y de las artes, única causa de la desigualdad de las condiciones humanas. En el *Contrato social*, 1762, él acomete en seguida el problema de la organizacion social (1). Segun la teoría que allí se enseña, los hombres nacen libres, y siendo libres é iguales en el estado de naturaleza, no ha podido la sociedad constituirse en derecho sino por su libre consentimiento, nunca por la fuerza, porque á la fuerza se puede obedecer por prudencia, pero jamás por deber. Es, pues, la libre voluntad de todos la que se considera como el origen del derecho, y segun Rousseau el problema social se formula así (libro I, cap. VI) : « Encontrar una fórmula de asociacion que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose á todos, no obedezca por esto mas que á sí mismo y quede tan libre como antes. »

Tenemos que señalar en esta doctrina dos errores fundamentales que se han llevado en la revolucion francesa á las mas peligrosas consecuencias.

El primer error reside en la concepcion de la voluntad común, como origen del derecho y de todas las instituciones políticas. La voluntad es, sin duda, la facultad por la que el espíritu manifiesta y pone en accion toda su manera de ver y sentir, sus ideas sobre lo verdadero, lo bueno y lo justo, pero la voluntad debe tomar la regla, los motivos y los objetos de su accion, dentro de las ideas que la razon concibe sobre lo que es verdadero, bueno y justo; sin estas reglas no es mas que la arbitrariedad de un individuo ó de un pueblo; cuando la simple voluntad queda erigida en principio cardinal, engendra necesariamente el absolutismo de uno solo ó de la masa; porque en el orden espiritual, la voluntad no es mas que una fuerza de accion y no se la puede poner en el lugar de un principio racional. Además, la voluntad es impotente para formar en tiempo alguno un vínculo social; ella es la que hay de mas personal en el hombre; ella manifiesta la causalidad del yo, en tanto que los principios racionales de la verdad, del bien y de la justicia, que no pertenecen en propiedad

(1) En este escrito, las opiniones de Rousseau se han modificado bastante á favor del estado social. « Aunque, dice (libr. I, cap. VIII), el hombre se priva en este estado (el estado civil, opuesto al estado natural) de muchas ventajas que ha recibido de la Naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que, si los abusos de esta nueva condicion no lo degradasen á menudo mas bajo que aquella de donde ha salido, debería bendecir sin cesar el instante feliz que le arrancó de ella para siempre, y que de un animal estúpido y de corto entendimiento hizo un sér inteligente y un hombre. »

á nadie y son las leyes del orden moral, forman un vínculo moral y social entre los hombres. Esta verdad no escapó del espíritu penetrante de Rousseau; comprende bien que es necesario un principio fijo y regulador para las voluntades flotantes de los individuos, y entreve también que este principio no puede residir fuera de la naturaleza humana, que no permite que un hombre se haga esclavo de su propia voluntad, ó que un pueblo se dé en el contrato social un señor por la promesa de una sumisión pura y simple. ¡ En esta ocasión llega á establecer el principio justo y perentorio de que la voluntad no puede consentir en lo que es contrario al bien del hombre (1) ! Pero este principio que, bien comprendido, habría debido conducir á la ciencia filosófica de la naturaleza del hombre, del bien del individuo y de la sociedad (la ética) como base del derecho y como principio regulador de todas las voluntades y de todos los contratos, no aparece mas que como una luz fugitiva en el espíritu de Rousseau. Sin detenerse en él, el autor vuelve á su principio de voluntad y cree encontrar por una distinción inadmisibile una regla superior á las voluntades individuales. A este fin hace una distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos, pretendiendo que una concierne al interés comun, mientras que la otra no es mas que una suma de voluntades particulares y pertenece solamente al interés privado; para hallar esta voluntad general propone una especie de ecuación matemática diciendo (*Contr. social.*, II, 3) : « Quitad de las voluntades particulares las mas y los menos que se destruyen entre sí, queda por suma de las diferencias la voluntad general. » Pero añade (*ibid.*, II, 3), probablemente para señalar el camino de esta mística voluntad general al derecho de las mayorías y al sufragio universal, « para que una voluntad sea general, no es siempre necesario que ella sea unánime ; importa solamente que por un lado se cuenten todos los votos, porque toda exclusión formal rompería la generalidad, y que por otro, no haya asociaciones ó sociedades parciales en el Estado, que cada ciudadano no opine mas que segun él mismo y que de este modo no haya mas que individuos presentes. » La teoría de Rousseau llega de esta suerte á establecer la ley de las mayorías y á hacer del individualismo el eje del orden social.

Este segundo error, no permitiendo ver en el hombre mas que el individuo, debía conducir á disolver la sociedad en sus últimos átomos, á romper todos los vínculos permanentes formados por intereses comunes en el seno de la

(1) *Contr. soc.*, II, 1 y I, 4, dice : « Renunciar á su libertad, es renunciar á su cualidad de hombre, á los derechos de la humanidad, hasta á sus deberes. » Rousseau reconoce, pues, derechos de humanidad y hasta deberes sobre el contrato.

grande sociedad política, y á establecer un orden social en el que debia constituirse un poder central, cada vez mas fuerte en presencia de la masa sin cohesion de los individuos ; no teniendo estos mas que intereses divergentes y encuentros fortuitos y pasajeros, no podian encontrar vínculos duraderos fuera del poder, y la accion del poder debia aumentar á medida que la fuerza de cohesion entre los miembros llegara á debilitarse mas. Tal era la consecuencia rigurosa de la ficcion del estado de naturaleza. Pero todavía en esta cuestion Rousseau enreve la verdad cuando dice : « La mas antigua de todas las sociedades y la sola natural es la de la familia : ella es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas. » (*Contr. soc.*, I, 2). Esta justa idea habria debido llevarle á concebir el Estado como una asociacion, no de individuos, pero sí de familias, fijas en un mismo lugar, formando comunidades, y viniendo á entrar por medio de la federacion en la organizacion mas completa del Estado. Pero esta concepcion no era homogénea con el conjunto del sistema y con todo el espíritu de la época que tendia á disolver la sociedad en sus últimos átomos, para reconstruirla de nuevo, á merced de la voluntad, por la convencion ó el contrato social. El libre consentimiento de todos es sin duda alguna un elemento moral de una grande importancia ; pero Rousseau exagerándole y desprendiendo la voluntad de la razon y de las leyes eternas del mundo moral, ha acreditado esta deplorable opinion, que se puede improvisar todo un orden moral nuevo por la simple voluntad, y que toda verdad, como toda justicia, depende de un acto ó de una voluntad soberana. Cuando mas tarde Saint-Just hizo poner la virtud al orden del dia, Robespierre hizo decretar la existencia del Sér supremo; ellos no sacaban mas que la última consecuencia de la doctrina de Rousseau; el mismo filósofo de Ginebra habia ya querido someter las costumbres y la religion al poder público y hacer decretar por el Estado los dogmas de una religion civil (Libro II, cap. VIII).

La teoría de Rousseau, por su individualismo atomístico, consecuencia de la ficcion de la vida de aislamiento en el estado de naturaleza, se ha hecho, pues, el principal instrumento de que se han servido para romper, por de pronto en Francia y en seguida en casi todos los Estados europeos, los grupos naturales de los pueblos, las divisiones provinciales, y sobre todo los cuerpos y las corporaciones que habian llegado á ser grandes trabas para el libre movimiento de los individuos.

Pero esta teoría, puramente destructiva, no ha podido edificar nada, y ha sido, en donde ha hallado una aplicacion completa, como en los Estados Unidos, la causa de una inestabilidad peligrosa para todas las funciones del Estado, hasta para las funciones judiciales. Además, esta teoría servirá siempre de instru-

mento para derribar todos los fundamentos objetivos del orden social, constituyendo á la masa del pueblo, y alguna vez á cada individuo, como soberano (1), quitando toda independencia y toda dignidad al Gobierno, que viene á ser un simple mandatario, contra el que ni aun hay necesidad de invocar el derecho de insurreccion, pues que se le pone simplemente fuera de servicio. En fin, la teoría de la voluntad dicha general, que no es realmente mas que la suma de las voluntades individuales consultadas por el sufragio universal, conducirá siempre al despotismo de las mayorías, y esto en los países en que las masas están poco ilustradas, por defecto de una larga educacion pública, se transformará fácilmente en despotismo de uno solo á favor del sufragio universal. Así es como se oscurece y se destruye en la inteligencia del pueblo esta verdad, que hay principios de bien, de moralidad y de justicia superiores á la voluntad de cada uno y á los decretos de las mayorías (2). Del mismo modo que la voluntad no es mas que un instrumento intelectual cuyo valor se mide segun el bien que ejecuta, así el contrato no es mas que una forma, muy importante para la garantía de la libertad, pero que para ser justo debe ser apropiado á la naturaleza de las relaciones que en él se determinan. El contrato no tiene su solo dominio de aplicacion en el derecho privado, como pretenden algunos autores; puede tambien arreglar relaciones políticas, pero el principio que debe servir de regla para estos contratos reside en el bien, en el objeto moral y político que se ha de realizar de comun acuerdo. La doctrina del contrato político ó social presupone, pues, una doctrina antropológica y ética del bien del hombre y de la sociedad; cuando ella se desprende de estos principios reguladores, no viene á ser mas que una teoría de lo arbitrario, en medida de agitacion perpétua, de revolucion, de anarquía y de despotismo.

(1) Este error fué cometido todavia en 1848 por una inteligencia elevada, por Lamartine cuando decia en una proclama á los electores, redactada por él: « Todo francés en edad viril es ciudadano político, todo ciudadano es elector, todo elector es soberano. El derecho es igual y absoluto para todos. No hay un ciudadano que pueda decir á otro: Eres mas soberano que yo. » (Lamartine, *Histoire de la révol.* de 1848, II, p. 149).

(2) El carácter despótico de la teoría de las mayorías se comprende cada vez mejor, hasta en los Estados Unidos, donde la masa del pueblo es mas instruida que en ningun país de Europa. Esta teoría ha sido bien caracterizada por Fenimore Cooper, en una carta del 16 de diciembre de 1848, dirigida al redactor de un periódico y publicada en el *New-York Literary World* de 8 de noviembre de 1851. Al comentar el proverbio *Vox populi, vox Dei*, Cooper se expresa de esta manera:

« Nuestro país ofrece un notable ejemplo de la falsedad de este axioma. Quizás el adagio tenga tambien su lado bueno; porque corremos el riesgo de que el pueblo no respete ya nada mas á sí mismo. La mayoría gobierna con frecuencia de una manera tan absoluta como un monarca absoluto y no es sino una vigilancia continua la que puede conservar á

§ VII.

II. Transformacion de la teoría del estado de naturaleza y del contrato social por el racionalismo formal y subjetivo de Kant y de Fichte.

La Francia y la Alemania, que representan, la una la rama mas importante de los pueblos romanos, la otra el gran núcleo de los pueblos germánicos, han tomado, despues de su separacion definitiva en 888, rutas muy opuestas en toda su cultura política, moral y social: con todo, están destinados por la comunidad de los grandes intereses de cultura social, á acercarse tambien en su constitucion política, á marchar, la una hácia una mas fuerte unidad, sin abdicar el principio saludable de la federacion interior, la otra hácia una organizacion interior mas libre de las comunidades, de los departamentos y de todo el servicio público en general, sin renunciar á una constitucion mas fuerte del poder central, que parece ser exigida por el genio francés. La Inglaterra ha ofrecido el primer ejemplo de una feliz mezcla del elemento romano con el elemento germánico, bien que este último haya quedado como la base principal de ella. Por Guillermo el Conquistador (1066) se infundió un nuevo principio de poder y autoridad monárquica en la vida inglesa, y se transformó la débil federacion anglo-sajona de los grandes thans en una gerarquía feudal, cuyo reinado fué constituido como el centro mas poderoso; pero desde que el nuevo principio entró en el cuerpo nacional, fué á su vez poco á poco transformado por los elementos germánicos, que reconquistaron la preponderancia y aseguraron la libertad comun á todas las clases de la nacion. Lo que se ha realizado en Inglaterra por una lenta evolucion histórica debe proseguirse ahora en la plena luz de la conciencia, con el auxilio de estudios hechos sobre este país por todos los espíritus, que bajo modificaciones acomodadas al genio particular de cada pueblo, tratan de combinar las exigencias de la unidad con los derechos de la libertad. Pero la libertad permanece como base de la vida pública y el origen de todo progreso, mientras que la unidad no es mas que una forma, un cuadro que puede presentar tanto una organizacion noble y libre de la vida nacional, como figura repugnante de un absolutismo desmoralizador. La libertad, es cierto, puede á su vez extraviarse, inspirándose solamente de las tendencias sensibles

su majestad en límites soportables. Cuando examinamos quién, entre nosotros, expresa esta voluntad real, no podemos menos de mirar con ansiedad hácia el porvenir. Pero la Providencia reina hasta sobre las mayorías, y á poco que se decida, la *vox Dei* se interpondrá para protegernos contra su miserable falsificacion, la *vox populi*. »

y de los intereses materiales, y nosotros hemos visto que se dió esta dirección á la libertad por Rousseau en Francia; por tanto, no ha recibido en ese país una consagración definitiva mas que en los dominios de los intereses materiales, de la agricultura, de la industria y del comercio. Pero la libertad debia comprenderse tambien bajo su aspecto ideal y en su origen moral. El problema fué resuelto en Alemania de un lado esencial por Kant.

La filosofía de Kant puede considerarse como la expresion mas elevada de las buenas y generosas tendencias de toda época moderna, que abriendo las fuentes vivas de la personalidad humana, de la subjetiva, del yo, hace brotar de ellas la libertad y el sentimiento de la humanidad. Esta época amenazaba marchar por mal camino por la influencia de la Filosofía sensualista y materialista en Francia, que desprendia completamente lo finito de lo infinito, y separaba lo sensible de las ideas absolutas y eternas; pero por la filosofía de Kant ella toma una dirección mas alta y tiende á comprender al hombre bajo su doble aspecto, como ser finito y sensible (*homo phenomenon*) y como ser racional, por encima del tiempo y del espacio (*homo noumenon*), capaz de mandar á los sentidos por las leyes de la razon. Esta filosofía es todavía un testimonio manifiesto del nuevo impulso impreso por el espíritu de la época á la vida activa. Descartes y otros habian buscado la primera certidumbre por y para el saber: Kant niega para la inteligencia toda certidumbre por relacion á los objetos trascendentes que van mas allá del yo; pero reemplaza la certidumbre teórica del saber por la certidumbre moral de la libertad, que es para él el verdadero rasgo de union, tan buscado en el mundo sensible y en el mundo ideal, porque el hombre por la libertad, haciendo valer la ley absoluta de la vida moral en el mundo de los sentidos y de las pendientes sensibles, toca en alguna manera la sustancia de lo absoluto. Así es como Kant tiende á descubrir y encerrar en el yo, en el sujeto, todo conjunto, lo finito y lo infinito, lo condicional y lo absoluto; su doctrina es un racionalismo condicional y subjetivo, que no se atreve á dar á las ideas de lo infinito y de lo absoluto un apoyo real, un centro sustancial en un Ser infinito y absoluto, y que resta todavía como un puro formalismo, porque las ideas no son reflejos de una realidad correspondiente, pero sí simples formas subjetivas de concepcion que no ocultan nada de su contenido objetivo; el ser en sí permanece desconocido. Con todo, esta aspiración hácia lo infinito, este problema moral de un progreso sin fin, de una marcha incesante hácia lo ideal, que da á la filosofía de Kant su elevado carácter moral; pero dejó subsistir una suerte de antagonismo entre el sujeto y objeto, entre lo finito y lo infinito, entre el saber y el libre querer. Esta lucha no podia mantenerse largo tiempo; ella cesó en el idealismo

subjetivo de Fichte; y este idealismo se transformó bien pronto en el sistema de la identidad absoluta de Schelling y en el idealismo absoluto de Hegel.

Como la teoría filosófica del derecho y del Estado de Kant es el reflejo de su doctrina general, cuyo conocimiento presupone, es necesario desde luego presentar un resumen de ella.

Todo nuestro conocimiento principia, dice Kant, con la experiencia, pero no deriva de la experiencia. Si el espíritu no tuviera en sí mismo primitivamente ciertas nociones y ciertas formas, por ejemplo, la noción de causalidad, no podría adquirir ningún conocimiento de los hechos empíricos, de su orden y de su enlace. Es necesario, pues, distinguir la materia, que se forma por la experiencia, y las formas ó las ideas formales, que son inherentes al yo. La materia y la forma reunidas constituyen solas el conocimiento.

Hay en nosotros tres fuentes de conocimientos, la sensibilidad (receptiva) y las dos facultades activas, íntimamente ligadas entre sí, de la reflexion (*Vers-tand*) y de la razon (*Vernunft*). Para cada uno de estos dominios de conocimientos, el yo posee primitivamente formas especiales, subjetivas, por las que se comprende todo objeto y se modifica subjetivamente, de suerte que se puede admitir bien la existencia real y objetiva, pero esta existencia no es comprendida por nosotros sino por las formas originarias de conocimiento inherentes al yo. Así es como el espíritu posee, por el dominio sensible, las formas del espacio y del tiempo, de las cuales la una es la forma de los sentidos externos, y la otra es la forma del sentido interno, refiriéndose á la sucesion de los estados y fenómenos interiores del yo. Para el dominio sensible hay, pues, las formas del espacio y del tiempo, que presentan los objetos; para la reflexion ó el entendimiento, que se manifiesta en los juicios, el yo posee, como formas *a priori* las categorías, aplicables todavía al orden físico y experimental de las cosas; en fin, para el dominio no sensible, el yo posee las formas racionales, que son las ideas; la facultad que concibe estas ideas de diferentes especies, lo infinito, lo absoluto, lo verdadero, lo bueno, lo justo, es la razon. Pero en todos los órdenes de conocimientos, aun en el orden sensible y experimental, el yo no se apodera nunca mas que de la parte fenomenal de las cosas, por las formas bajo las que se presentan ante él; el ser en sí queda desconocido. Si en el orden sensible de los seres aparece al menos á los sentidos y á los juicios una materia real, esta realidad desaparece para el orden no sensible ó racional; no quedan mas que las ideas como puras formas, que no pueden relacionarse ciertamente con alguna realidad correspondiente; el espíritu tiene las ideas de Dios, de la inmortalidad, de la libertad, sin que pueda demostrar su existencia real; bajo este aspecto, nada de certidumbre científica ó teórica.

Pero existe otro camino para guiarnos á la certidumbre. La razon no es solo una facultad de conocimiento, sino tambien de práctica y de accion : como razon práctica, ella puede llegar á una certidumbre, que se la rehusa como razon pura. Mas el espíritu que tiene la conciencia práctica, encuentra en sí, mas allá de las ideas, mandamientos, órdenes que se dirigen á la libre voluntad. La libertad es un hecho dado por la experiencia interior ; proviene de la razon, y es una idea racional ; pero ella se distingue de todas las otras ideas en que se comprende al mismo tiempo como realidad ; realiza las ideas el mundo sensible, y hace valer su poder sobre la fuerza de los instintos y de las pasiones sensibles. La razon que se dirige á la voluntad hace mandamientos que se resumen en el orden de hacer el bien por el bien, sin consideracion alguna de interés, sin que deba esperarse de sus actos ningun placer ni ventaja alguna personal. Aquel es el orden absoluto, ó, como se expresa Kant, el imperativo categórico, que se manifiesta claramente en la conciencia, y que nos garantiza la existencia de la libertad, porque el mandamiento anuncia un deber, y el deber no se concibe sin la libertad ; asegura la inmortalidad del alma, porque la razon, aunque ordene categóricamente hacer el bien por el bien, sin consideracion alguna con las recompensas ni con las penas, exige, no obstante, la armonía entre la virtud y la felicidad, entre el bienhacer y el bienestar, armonía que no existe en la vida actual y presupone una vida futura ; asegura, en fin, la existencia de Dios, porque la concordancia entre el bien y la dicha no puede realizarse mas que por el Ser infinito, cuya unidad excluye la oposicion de la moralidad y de la felicidad.

No es aquí el lugar de someter á la crítica el conjunto de las opiniones de Kant. Se ha mostrado desde largo tiempo lo que hay de incompleto en la teoría del conocimiento, donde sobre todo no se han determinado suficientemente las teorías racionales en su origen y en su naturaleza ; se ha hecho ver qué poco se ha justificado el antagonismo establecido entre la razon teórica y la razon práctica ; se ha señalado la peticion de principio cometida por Kant, cuando reconoce en el yo la existencia de alguna cosa de absoluto, por el imperativo categórico, sin admitir la existencia de Dios, que solo puede hacer comprender el carácter absoluto del bien y el mandamiento que á él se refiere. Nosotros harémos constar solamente la superioridad de la moral de Kant, que ha purificado la atmósfera moral y ha arrojado de ella las nociones impuras que se habian infiltrado por las teorías de la dicha, del placer, del interés, ó del interés bien entendido.

La doctrina moral de Kant se resiente de los defectos de su sistema. Ella es tambien puramente formal y estriba en un racionalismo subjetivo. El autor dis-

tingue igualmente en la moral entre la forma y la materia ; declara que la ley moral, para ser razonable, debe ser formal, pues que la razon es la facultad de las ideas ó de las formas supra-sensibles. Esta ley moral excluye, pues, segun él, por un lado, todo contenido, toda materia, porque la materia no podria sacarse mas que de la fuente de la experiencia, en los motivos sensibles, tales como el placer, el interés, la simpatía, el amor. Kant no admite otro motivo que el respeto formal de la ley moral, como la ley de la razon. ¿Pero en qué consiste, pues, el bien que el hombre debe hacer de una manera absoluta? Kant quiere todavía hacer encontrar lo que es bien en sí por una fórmula de todo punto subjetiva, enunciada en estos términos : « Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda llegar á hacerse el principio de una legislacion universal. » Pero no existe, segun él, mas que una sola máxima de este género, refiriéndose á la razon misma, que debe ser, para el ser razonable, el objeto de todas las acciones. Esta máxima puede expresarse así : « No emplees jamás la humanidad, sea en tu propia persona, sea en la de los otros, como un simple medio, pero respétala siempre como objeto ó como fin en sí. » Así es como Kant estableció un mundo moral en que se reconoce al hombre en su personalidad racional, en su dignidad moral, la cual no admite, en efecto, que sea tratado como un caso, como un medio, como un objeto de simple utilidad. Consecuencias prácticas importantes debian resultar de una concepcion semejante.

A esta doctrina moral se liga íntimamente la doctrina del derecho. El tránsito de la una al otro se lleva de la manera siguiente :

La razon pide, en general, que su ley reine, que el hombre se determine á sí mismo en sus acciones. La determinacion propia, la autonomía, es un efecto del carácter racional y moral del hombre. En esto consiste la libertad. La voluntad no es libre sino cuando ella no está determinada por impresiones que la quitaran su espontaneidad de accion. Pero hay dos especies de impresiones para la voluntad ; por de pronto, las impulsiones ó las pasiones interiores, en seguida las funciones exteriores. Las unas y las otras están en contradiccion con el principio de la ley racional. Es necesario, pues, que la libertad exista para el hombre bajo las dos especies, como libertad interna y como libertad externa. La primera consiste en el imperio que cada uno adquiere sobre las pasiones, y las leyes que á ella se refieren forman el dominio de la legislacion moral. La libertad externa exige que las fuerzas exteriores, en tanto que ellas provengan, no de la naturaleza pero sí de los hombres, sean dominadas por una legislacion externa que asegure, de afuera, la libertad : aquel es el dominio del derecho. El objeto y el fin de la moral y del derecho son, pues, los mismos ; es la libertad racional la que debe ser mantenida moralmente por cada uno, por

medio del poder que ejerce sobre sus inclinaciones, por la fuerza interna de sí mismo, y jurídicamente por un poder externo que reprime los ataques dados á la libertad por las acciones externas. A este efecto, es necesario que la ley ó el mismo poder jurídico externo esté revestido de una fuerza coercitiva, para que pueda, en caso de necesidad, dominar y contener las fuerzas individuales. El derecho tiene, pues, un carácter coercitivo. Y como los hombres no son solamente seres racionales sino que tambien seres sensibles, su libertad externa encuentra necesariamente límites en el mundo físico, sobre todo por lo que respecta á los objetos en número limitado, á los que todos no pueden aspirar á la vez. Son, pues, necesarias, en el mundo exterior, en favor de la libertad, restricciones á la voluntad : la voluntad de cada uno debe ser limitada de tal suerte que pueda coexistir con la voluntad de todos. El derecho concerniente á la libertad exterior puede, pues, definirse : *el conjunto de condiciones bajo las que la voluntad (Willkür) de cada uno puede coexistir con la voluntad de todos, de acuerdo con un principio general de libertad*. El derecho no tiene así siempre mas que una accion negativa, la de impedir las agresiones, los ataques de la parte de otro, de garantizar á cada uno una esfera exterior en la que obrar libremente ; el derecho no es una regla que el hombre consulte en sus acciones ; no es mas que un principio de restriccion ; la ley jurídica se distingue de la ley moral en que esta manda hacer, la otra no hacer. El derecho no tiene otro objeto que el de mantener la libertad moral pura de todo alcance y de toda fuerza exterior. De allí resulta tambien que la libertad es el derecho primitivo fundamental que contiene todos los otros ; la igualdad no es mas que la libertad garantida de una manera idéntica á todos.

Pero para que se realice el derecho en el órden social, es necesaria una institucion especial, provista de los poderes indispensables para ponerla en ejecucion. Esta institucion es el Estado, que descansa así sobre la idea del derecho, pero que en la realidad debe formarse por la convencion ó el contrato social. El estado de naturaleza es un estado que se deja conocer por la ausencia del derecho, en el cual ni los individuos ni los pueblos tienen garantías contra la violencia. La razon exige, pues, que los hombres y los pueblos salgan de este estado y creen poderes llamados para mantener entre ellos el principio del derecho ; la institucion del Estado es menos un hecho histórico que un deber. La fuerza misma es legítima entre los individuos y los pueblos, para obligarlos á dejar esta condicion salvaje, para entrar en un órden racional de derecho. El mismo contrato social no es el origen del derecho, pero debe conformarse con la idea del derecho, y no puede contener ninguna estipulacion contraria ; presupone, pues, ~~la inteligencia del derecho~~ ; es mas bien un postulado de la

razon y un ideal en el porvenir que una realidad en la historia. El Estado organizado conforme al principio del derecho, abraza tres funciones : el poder legislativo, el poder judicial y el poder ejecutivo, que deben ejercerse por órganos distintos. Su confusion constituye el despotismo. Los Estados que por su autonomía se encuentran todavía entre sí en una especie de estado de naturaleza, deben abandonar esta situacion y establecer, para arreglar sus relaciones, un orden de derecho que ofrezca garantías á la paz perpétua, y que se mantenga por un Congreso permanente de los Estados con un poder de arbitraje. Además la Providencia conduce á los pueblos de manera que les hace sentir, por las desgracias de las continuas guerras, la necesidad de un orden que perpetúe la paz.

Tal es en sustancia la doctrina de Kant. Fácilmente se reconocerá su superioridad sobre todas las doctrinas precedentes, por lo que respecta al método y á la precision científica. El principio del derecho se deduce, no de una ficcion ó de una hipótesis histórica, sino de la naturaleza racional del hombre, tal como se revela en la libertad. La doctrina de Kant acaba la distinción establecida por Tomasio entre la moral y el derecho ; con todo el derecho conserva una relacion íntima con el bien moral, pues que no existe mas que para asegurar la personalidad y la libertad moral del hombre. Mas tarde la escuela de Kant ha olvidado frecuentemente esta relacion, separando la libertad jurídica, tanto en el orden civil como en el orden político de la libertad moral ; pero Kant mismo tiene la plena conciencia del enlace de estas dos especies de libertades, aunque no se haya determinado de una manera suficiente. Se ve la profunda diferencia que existe entre la doctrina de Kant y la de Rousseau. Los dos están inspirados por el noble deseo de hacer consagrar en el orden civil y político los derechos de la personalidad y de la libertad ; pero para Kant la libertad civil y política no es el fin último de la humanidad ; ella no es mas que el vestuario que rodea y protege el santuario de la libertad moral por la que el hombre despliega su verdadera naturaleza racional. También Kant habia saludado á la revolucion francesa con gran número de sus contemporáneos, como el principio de una nueva era ; pero él se separó con disgusto cuando vió que la libertad degeneraba en licencia y arrastraba en su séquito crímenes que debe aborrecer la conciencia moral.

Sin embargo, el defecto principal de la doctrina de Kant reside precisamente en la insuficiencia de la manera en que ha comprendido el principio de la libertad y sus relaciones con el bien en general. Por de pronto, la libertad, aunque no se la confunda, como en Rousseau, con la simple voluntad, está concebida de una manera abstracta, puramente formal, sin relacion con la

materia del bien; sin embargo, la libertad no es mas que una facultad, un instrumento que debe emplearse para la obra del bien individual y social del hombre. Kant, es verdad, que se lisonjea en el orden físico de construir la materia por las solas fuerzas de la atraccion y de la repulsion; quiere tambien, en el orden moral, hacer descubrir para cada caso particular la materia del bien por la accion de una simple fórmula racional. Pero el hombre debe ante todo indagar el orden general de los bienes que forma un sistema de objetos para su actividad individual y social. Kant considera la libertad como objeto en sí misma; parece creer que el hombre no tiene por de pronto mas que investigar la libertad, y que lo demás le será dado por aumento; y, en efecto, su doctrina, mas que otra alguna, ha despertado y esparcido en Alemania el noble desecho de la libertad; con todo, ella no forma mas que el contrapunto de la de Leibnitz, que haciendo su puntería hácia el objeto, el perfeccionamiento, habia insistido demasiado poco sobre la poderosa palanca de la libertad, instrumento necesario para el cumplimiento de este fin. La verdad se encuentra en la combinacion de estos dos principios, para la moral como para el derecho. Porque el derecho privado y público debe determinarse bajo un aspecto esencial, conforme con la naturaleza de los bienes y de los fines, cuya libre prosecucion asegura; y el defecto capital de casi todas las doctrinas filosóficas modernas del Derecho y del Estado consiste en establecer un liberalismo abstracto, formalista, que se agita á menudo en el vacío, que olvida el fondo por la forma, y busca la salvacion en rodajes políticos, cuya vitalidad y estabilidad no residen mas que en su relacion íntima con la moralidad y la cultura de un pueblo. En cuanto al principio del derecho mismo, es puramente negativo y restrictivo; hasta encierra una imposibilidad práctica. Las libertades abstractas no pueden limitarse las unas por las otras, en vista de su coexistencia. Del mismo modo que en el mundo físico debe limitarse un espacio por un objeto material, así la libertad, que tiene su espacio en el espíritu, no puede recibir sus justos límites sino por los bienes, que son su objeto y justifican su empleo. En la aplicacion práctica esta teoría debia manifestarse insuficiente. En el derecho privado hay bastantes relaciones jurídicas, que no se han constituido por la libre voluntad y para libertad de aquellas que están comprometidas, y en el derecho público la mision del Estado no puede restringirse á la simple proteccion de la libertad de sus miembros.

El sistema filosófico de Kant fué transformado por J. G. Fichte (1) (1762-

(1) Véase, sobre la doctrina de Fichte y su influencia en el movimiento político nacional de Alemania, mi discurso en la fiesta secular del nacimiento de Fichte, en el momento de la solemnidad universitaria de Leipzig: *Fichte's politische, Lehre*, etc. Leipzig, Veit el Co. 1862.

1814), en la primera época de su especulacion, en un idealismo subjetivo, donde el sujeto, el yo, se sienta como la sola realidad, negando à la vez el mundo exterior y la realidad absoluta de Dios. La teoría del derecho apenas podia esperar de un sistema tal un verdadero perfeccionamiento. Tambien el mérito que se puede reconocer en la doctrina de Fichte se limita principalmente al método. En el fondo hace retroceder la ciencia, rompiendo completamente el vínculo establecido por Kant entre el derecho y la moral. Segun Fichte, la fórmula de la moral es : ama el deber por el deber mismo ; la fórmula del derecho al contrario : ámate ante todo y á tus conciudadanos á causa de tí mismo. De donde el deduce la necesidad de instituir, por el poder del Estado, una autoridad de obligacion para la coexistencia de la libertad de todos. En sus observaciones para reparar los juicios sobre la revolucion francesa, publicadas en 1793, Fichte, todavía jóven, inspirado por un vivo sentimiento de libertad cree que la restauracion de la filosofía realizada por Kant y la revolucion francesa conducian al mismo resultado : el de fundar un nuevo orden de derecho y de libertad. Pero mas tarde, en la segunda época de su especulacion filosófica, en que comprende la necesidad da sustituir al yo subjetivo el yo absoluto, Dios, asigna igualmente al derecho un fin mas elevado ; entonces concibe la libertad en sus relaciones íntimas con la moral, con la religion, y sobre todo con el Cristianismo, del cual da, bajo su nuevo punto de vista, una profunda explicacion en el sentido de la razon y de la libertad. Volverémos á este punto al exponer las doctrinas de la escuela teológica.

El racionalismo de Kant, en el que se resume el espíritu de una grande época, abierta por la reforma religiosa, ha encontrado en Alemania muchos partidarios entre los filósofos y los jurisconsultos mas distinguidos. Pero esta doctrina apenas ha pasado las fronteras de los países germánicos, porque sus resultados, á los que se habia llegado en Francia y en otras partes por otro camino, eran demasiado poco satisfactorios y demasiado desnudos por su carácter crítico y negativo de potencia organizadora para responder á las verdaderas necesidades sociales. Se habia detenido en la mitad del camino, y esperaba en Alemania todavía progresos ulteriores. Porque debian apercibirse bien pronto que ella no consagraba por todas partes mas que la voluntad, la libertad individual, y que señalaba al Estado un límite demasiado estrecho, dándole por mision mantener el derecho en el sentido de Kant. Se reconoció que el Estado no puede ser una simple institucion de policía, llamada solamente á proteger á cada uno en su derecho ; que su mision positiva es tambien favorecer por medios positivos el perfeccionamiento en todos los órdenes del bien.

—La filosofía del derecho de Kant, desenvuelta en un sentido todavía mas res-

trictivo por Fichte, forma el último termino de este movimiento subjetivo, en el cual el hombre emprende la construccion del orden jurídico y político segun algunos principios puramente formales, hecha abstraccion de la historia y de las relaciones religiosas y morales del hombre; no podia tardar en producirse la oposicion, cuando estas doctrinas iban á encontrar su aplicacion en Francia; ella se promovió por las razones indicadas mas arriba, en diferentes direcciones dentro de las escuelas histórica, teológica y especulativa, que nosotros tenemos que considerar mas en detall, despues de haber dirigido una ojeada sobre la doctrina de Bentham, que encontrándose en todo un poco aparte del progreso del derecho natural, presenta algunos puntos de vista, secundarios es verdad, pero que merecen ser brevemente examinados.

§ VIII.

III. *Doctrina utilitaria de Bentham* (1).

La teoría explanada por Jeremías Bentham (1748-1832) se distingue por este espíritu práctico que caracteriza al pueblo inglés, y que se apodera inmediatamente de un principio que la reflexion y el buen sentido parecen justificar, pero sin examinarlo en su origen ni ponerle en relacion con el conjunto de un sistema filosófico. Bentham pertenece á la escuela de Locke, y sobre todo de Hobbes, cuyas ideas sensualistas acepta. La escuela sensualista, desde la antigüedad hasta nuestros dias, ha sostenido que el hombre no se mueve mas que por motivos de placer y de pena, que él obra por interés ó por un interés bien

(1) En las ediciones precedentes de este curso se halla una exposicion crítica bastante detallada de la doctrina de Bentham, quien en la época de la primera edicion (1839) estaba muy en boga en Inglaterra y en Francia. Aunque la tendencia utilitaria y positivista haya hecho todavía despues mas progresos, ha tomado otras formas y se aproxima mas á un movimiento materialista que de francés que era en el siglo XVIII se ha esparcido ahora por casi todos los paises. Por esta razon presentaremos solamente algunas observaciones críticas sobre el principio de utilidad en general. Jérémie Bentham anunció ya sus principales miras en un escrito anónimo : « A fragment on government, » 1776; publicó, despues de haber hecho muchos viajes por el continente, sus « Cartas sobre (contra) las leyes de usura; » escribió á favor de la Asamblea nacional en Francia, que le concedió el titulo de ciudadano francés, su *Essay on political tactics*, 1791. No ha cesado de hacer esfuerzos (con Alejandro I en Rusia, 1814, en los Estados Unidos desde 1811 á 1817, en Inglaterra con respecto á la reforma parlamentaria) para hacer admitir sus ideas en la práctica; pero no ha sido sino por la redaccion que Dumont, de Ginebra (bibliotecario durante largo tiempo del marqués de Lonsdowne), hizo de las obras principales de Bentham en los « Tratados de legislacion civil y penal, » 1802, sobre todo desde la segunda edicion, 1820, por lo que la doctrina utilitaria ganó partidarios.

entendido. Bentham da á este principio el nombre mas vago y mas seductor de utilidad, pero le determina enteramente segun las máximas del sensualismo. Por tanto, el mérito del autor no consiste en el enunciado del principio, pero sí en la aplicacion práctica que ha ensayado hacer de él.

La nocion de la utilidad parece al primer aspecto extraña á la ciencia del derecho; pero del mismo modo que este principio sirve de base á la division conocida del derecho romano en derecho público y privado (Ley I, § 2, D. *De justitia et jure* : *Publicum est quod ad statum rei Romanæ spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem* ; *sunt enim quædam publice utilia, quædam privatim*), así tambien está en una relacion íntima con el principio del derecho, llamado á arreglar en el organismo social, donde todo se contiene, las relaciones de ayuda, de asistencia y de servicio entre los hombres, y prosigue de este modo objetos de utilidad ; con todo, el derecho no es idéntico á lo útil : es un principio que arregla las utilidades ; y la regla que debe dominar todas las apreciaciones y todas las acciones de utilidad es el bien ó lo que es conforme á la naturaleza racional y moral del hombre. Es, pues, una ilusion de parte de los utilitarios el considerar la utilidad como un criterio, sobre el que pueden fácilmente los hombres ponerse de acuerdo. No hay dos hombres que tengan las mismas ideas sobre lo que es útil, cuando su punto de vista antropológico y moral es diferente ; el materialista no verá lo útil mas que en la satisfaccion de los placeres de los sentidos ; el espiritualista reconocerá bienes mas elevados. Sin entrar en el exámen del lado inmoral del principio de utilidad, tal como ha sido presentado por Bentham (exámen que ha sido hecho de una manera incisiva por Th. Jouffroy en su Curso de derecho natural, 1836, t. II), esta nocion es un término puramente relativo, que conduce á un principio superior absoluto, que es el bien. La utilidad expresa una relacion entre dos cosas, de las cuales la una sirve á la otra de condicion de existencia y de desarrollo. Para determinar la utilidad es necesario, pues, conocer los dos términos que se encuentran en esta relacion, es necesario sobre todo apreciar justamente la cosa á la que se refiere otra como útil : de otro modo se ignora la preferencia que la una merece sobre la otra, y se sacrificará fácilmente un objeto mas importante á un objeto de menos valor. En la sociedad actual se trastórna á menudo de esta manera el orden verdadero, porque se consideran las mejoras materiales mas útiles que los progresos intelectuales y morales. Por la aplicacion del principio de la utilidad mal determinado se llegaria fácilmente, en lugar de reformar la legislacion social, á justificar la mayor parte de los abusos que existen, y aun á multiplicarlos. Lo esencial en toda teoria de organizacion social

es, pues, el fijar el espíritu de los hombres sobre el bien, el objeto y sobre todas las condiciones de una cultura armónica de la sociedad. La utilidad no está en oposicion necesaria con la justicia, como la dicha no lo está con el bien. Pero en todas las cuestiones es necesario por de pronto interrogar á la justicia ; y examinando bien los resultados, se encontrará que lo que es justo es al mismo tiempo lo que hay de mas útil que hacer. Se puede, pues, decir que hay una especie de armonía preestablecida entre la justicia y la utilidad, entre el bien y la dicha, en el sentido de que la justicia, como *causa*, tiene siempre, considerado todo, los *efectos* mas útiles para el bien de los hombres que viven en sociedad.

La doctrina utilitaria ha hecho no obstante á la ciencia del derecho y de la legislacion el gran servicio de haber hecho sentir la necesidad de reemplazar ó de completar las cuestiones de formas por problemas que entren en el fondo de la vida real, y de haber hecho comprender mejor que son necesarios otros elementos en vez de vagas fórmulas para construir un edificio de legislacion. Ella tiene el mérito de haber retraido las investigaciones políticas legislativas al exámen de la naturaleza del hombre, de sus facultades y de sus necesidades (1).

IV. *Oposicion contra las doctrinas subjetivas y abstractas, formada por las escuelas histórica, teológica y especulativa.*

§ IX.

Escuela histórica.

La concepcion histórica del derecho forma una parte integrante de la idea completa del derecho. Porque la idea del derecho no es una nocion abstracta, pero sí un principio de vida, que se desarrolla bajo la influencia del carácter y de toda la cultura de un pueblo. Con todo, el estudio de la historia presupone ya el conocimiento de la idea del derecho, que por si misma no puede

(1) Las tendencias utilitarias han hecho desde Bentham nuevos progresos, sobre todo en Inglaterra. Desde que la antigua aristocracia, que practicaba realmente el viejo adagio *nobleza obliga*, y que ha dado pruebas de grandeza y de perseverancia, sobre todo en la gestion de la política exterior, ha tenido que repartir su influencia, por la reforma electoral de 1832, con la pequeña nobleza y en general con las clases medias, representadas en la Cámara de los comunes, preponderante ahora, y se ha originado en ella un debilitamiento moral ; la democracia, que se ha aumentado cada vez mas y que tiende á entrar con una nueva reforma electoral en la Cámara de los comunes, no se inspira desgraciadamente sino en las doctrinas exclusivas del sensualismo empírico, que Mill y otros esparcen, con buenas intenciones sin duda, pero con el efecto inevitable de estrechar el espíritu y debilitar el carácter moral.

sacarse de la experiencia. Esto es lo que no ha comprendido la escuela histórica. Ella tiene solamente el doble mérito de haber hecho depender la importancia del elemento histórico de la ciencia del derecho y del Estado, y de haber buscado el origen del derecho por encima de la voluntad individual, en el ser moral y *colectivo* de la *nacion*.

La escuela histórica traza sus raíces en cuanto á la explicacion del derecho positivo, en una época bien anterior. Ya *Cujas*, el gran romanista francés del siglo xvi (muerto en 1590), habia llamado á la historia del derecho «su anzuelo de oro.» Despues de él *Vico* (nacido en Nápoles, 1688, † 1744), en su obra *De universi juris uno principio et fine*, 1720), divide toda la ciencia del derecho en tres partes : la filosofía del derecho, la historia del derecho, y una tercera parte consistente en el arte de aplicar la filosofía á los hechos; distingue profundamente en las leyes el espíritu ó la voluntad del legislador (*mens legis*) y la razon de la ley (*ratio legis*), que reside en el acuerdo de una ley con los hechos históricos y con los principios eternos de la verdad y del bien. Casi al mismo tiempo Montesquieu (1689-1755), con una tendencia mas práctica, emprende, en su «Espíritu de las leyes, 1748» (del que hubo en pocos años veinte y dos ediciones), el considerar las instituciones civiles y políticas de los pueblos en sus relaciones con todos los otros elementos de cultura, con la religion, la moral, la educacion, la industria, el comercio, y sobre todo con el medio físico, en cuyo seno se desenvuelve la nacion. El pensamiento fundamental que inspira toda la obra está expresado en la definicion de las leyes, como las «relaciones necesarias que derivan de las cosas.» El autor hace observar que «los seres particulares inteligentes pueden tener leyes que han hecho, pero que tambien tienen otras que no han hecho;» él se declara francamente por allí adversario de la escuela que hace derivar las leyes de la voluntad convencional de los individuos. Sin embargo, falta en Montesquieu la unidad de principio : el elemento histórico, como tal, no se ha puesto todavía bastante en relieve, en oposicion con las teorías individualistas y abstractas, y se ha dado una grande importancia á las influencias físicas, sobre todo al clima. Pero la obra respondia al espíritu de la época, cuyas tendencias liberales alimentaba; condenaba al absolutismo por la historia, y señalaba á los pueblos la constitucion de Inglaterra como un modelo que imitar.

La verdadera lucha contra las doctrinas abstractas principió casi al mismo tiempo en los dos países, Inglaterra y Alemania, donde estas doctrinas debían hallar una fuerte repugnancia, ó al menos un poderoso contrapeso en las costumbres, los hábitos y la organizacion social del pueblo. Fué la revolucion francesa la que hizo surgir en Inglaterra, dentro del Parlamento, un orador

célebre, Burke, el Mirabeau de la contrarrevolucion (1), que no cesaba de trasladar á la barra de la Europa las doctrinas y los actos de la revolucion francesa; predecia casi como profeta las peripecias de este grande drama político; se oponia con fuerza á toda tentativa de reforma de la sociedad de acuerdo con principios abstractos, y perseguia con los mas amargos sarcasmos los proyectos sucesivos de constitucion que Sieyes inventaba para cada nueva situacion. Segun Burko, la sociedad es un ser misterioso, del que todas las partes están unidas entre sí por un lazo moral invisible. El arte de organizar ó de perfeccionar un Estado sobre principios *a priori*. La verdadera ciencia política no puede ser mas que el fruto de una larga experiencia. Las instituciones, por otro lado, que en la serie de los tiempos pueden hacerse defectuosas, deben reformarse en algun modo por sí mismas, sin ninguna intervencion de la reflexion y de la voluntad, mas ó menos arbitraria de los hombres. Pues estos son los principios profesados por Burke en la política, que se desplegaron casi al mismo tiempo en Alemania, en el dominio de la legislacion civil y de la jurisprudencia, por los dos jefes de la escuela histórica, por Hugo (1768-1844) en Göttingue, y de Savigny (1778-1861) en Berlin. Aunque Hugo (2) haya emitido el

(1) No obstante, Burke (1750-1797) no es contrarrevolucionario en el sentido comun de esta palabra; era amigo de la libertad civil y política; habia abogado por los derechos de América y defendido la causa de la India contra el gobernador Warren Hastings; no era siquiera adversario de la teoría de un contrato social, y no podia serlo en su concepto de inglés y de whig. Pero concibe el contrato bajo un punto de vista mas alto, como un lazo histórico que se extiende sobre las generaciones y no puede ser roto por la arbitrariedad ó la violencia. A propósito de esto dice en su pintoresco estilo: « La sociedad es, en efecto, un contrato. Los contratos que se refieren á objetos de un interés pasajero pueden disolverse segun la libre voluntad. Pero el Estado es una cosa mas elevada que un contrato de sociedad sobre pimienta ó café, percal ó tabaco; en nada se le puede comparar con un negocio, no tiene un interés transitorio, y no puede ser disuelto por el capricho de los partidos. El Estado debe, pues, ser mirado con mucho mas respeto, porque no es una sociedad en las cosas perecederas, que sirven únicamente á la existencia animal; es una sociedad en toda ciencia, en todo arte; una sociedad en toda virtud y en toda perfeccion. Como no es posible llenar los fines de esta sociedad en algunas generaciones, llegará á ser una sociedad, no solo entre los que viven, sino tambien entre los que han muerto y los que nacerán. Cada contrato de un Estado particular es una cláusula de ese gran contrato primitivo de una sociedad eterna, que enlaza los seres inferiores con los superiores; que une el mundo visible con el invisible, segun un pacto determinado y garantido por un juramento inviolable, y en el que cada ser tiene señalado su lugar. Esta ley no está sometida á la voluntad humana: lejos de ser así, los hombres tienen el deber, en virtud de una obligacion infinitamente superior, de someter su voluntad á esta ley. » Véase Buss, *Histoire de la science du droit et de l'État*, t. I, p. 225, y el artículo sobre Burke en la *Revue des Deux-Mondes*, 1833, 1º de febrero.

(2) Hugo habia enunciado ya su opinion, publicandó en los *Göttinger Anzeiger*, número 440, 1739, algunas cartas de J. G. Schlosser acerca del código prusiano, y la precisó

primero la mayor parte de los principios de la escuela, es Savigny quien los ha formulado, dándoles un carácter sistemático.

Segun la exposicion de este célebre jurisconsulto, el derecho no es mas que una creacion reflexiva, voluntaria, todavía menos arbitraria del hombre ó de la sociedad. El derecho nace en un pueblo por un instinto racional, como la lengua, las costumbres y toda la constitucion. El pueblo mismo es un todo natural, viviendo y desarrollándose, bajo la influencia de un espíritu comun, por un conjunto de funciones, cada una de las cuales da un producto social, y entre las que se halla tambien esta funcion particular que engendra el derecho. El conocimiento mismo de esta función especial no le deja comprobar históricamente; y por esto es que se refiere, en los mitos el origen del derecho á los Dioses. La edad juvenil de los pueblos es mas pobre en ideas, pero tiene mas clara la intuicion de sus relaciones y de sus estados sociales, expresados primitivamente en los *simbolos*, en seguida en el *lenguaje*, mas tarde solamente la conciencia reflexiva de los *jurisconsultos* reemplaza á la conciencia nacional. Todo derecho nace, pues, como derecho consuetudinario; se engendra por las costumbres, por las creencias nacionales, y, en fin, por la jurisprudencia, pero siempre por medio de una fuerza oculta, de una accion tranquila, sobre todo cuando el desarrollo nacional se realiza de una manera arreglada. Pues esta condicion favorable se encontró realizada en Roma. Lo que constituye el crédito de los jurisconsultos romanos es que su ciencia no se separó jamás de la experiencia ni de la intuicion inmediata de la vida. Son principalmente los tiempos de la libertad republicana los que suministraron á los jurisconsultos el fondo de su ciencia, y los que les enseñaron su admirable método. El derecho progresaba con la vida; las instituciones políticas permitian al juez arreglar los principios establecidos sobre las nuevas necesidades, modificarlas segun los casos presentes. La grandeza de Roma depende del sentido político de este pueblo, que sabia siempre rejuvenecer las formas de su constitucion, de manera que las leyes y las instituciones nuevas no eran mas que el desarrollo de las que precedian. Habia tambien en Roma un justo equilibrio entre las fuerzas de conservacion y de movimiento. El mismo carácter se demuestra en el derecho romano, que se ha formado de una manera regular y orgánica, y que por esta razon puede servir de modelo á los pueblos modernos y hacerse

mas en los años siguientes. Los principios políticos de Burke, que Brandis y Rehberg se esforzaron en propagar, ejercieron gran influencia en los progresos de la escuela histórica. De Savigny expuso sus principios con lucidez, precision y método, en su célebre escrito *Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung*, 1815. (Inclinacion de nuestro tiempo hácia la legislacion), y en su nueva obra titulada *System des heutigen romischen Rechts*, 1840.

la base de su legislación. No se encuentra ya hoy esa prudencia tranquila, ese espíritu de consecuencia que hace el fondo del carácter romano. El espíritu de las naciones modernas está menos concentrado, es mas expansivo, mas cosmopolita ; tambien estas naciones poseen hasta un grado mas elevado el poder de asimilacion, consistiendo en esto el no haber podido adoptar el derecho romano como ellos han recibido el Cristianismo. El uno y el otro ha venido de Roma. Pero para conservar tanto como es posible la libertad, la espontaneidad de accion de los pueblos en la formacion y desarrollo del derecho, es necesario oponerse á las codificaciones nuevas. El derecho consuetudinario, expresion verdadera de las necesidades de una nacion, vale mas que los códigos, que no son una fuente viva para el derecho. Las reformas que se reclaman deben recaer menos sobre la legislación que sobre el procedimiento.

Esta doctrina, formulada por Savigny y dirigida principalmente contra las tentativas de una codificacion nueva y general para la Alemania, no dejó de ser vivamente atacada por jurisconsultos y filósofos, bajo el punto de vista de la Filosofía, de la historia y de las exigencias de la vida social. Thibaut (1) mostró que ella desconocia la naturaleza libre y racional del hombre al someterle al imperio del instinto, de los hábitos y de las costumbres mas ó menos reflexivas ; que destruia en los pueblos modernos la originalidad, el carácter propio, lo que se habia exaltado en el pueblo romano al obligarlos á mantener una legislación que habia sido adoptada en un estado social enteramente diferente, y que no respondia de modo alguno á las nuevas necesidades, nacidas en consecuencia de ideas y de relaciones desconocidas de la antigüedad ; que las reformas, en fin, que se habian reconocido como necesarias en las otras ramas del derecho, el derecho criminal, comercial, público, eran igualmente indispensables por el fondo y por la forma en la legislación civil. En efecto, la escuela histórica ha considerado al pueblo romano en algun modo como al pueblo elegido, revelador del derecho, y ha querido erigir el derecho romano en código universal para todos los pueblos, mientras que este derecho ha debido servir únicamente de medio de educacion y entrar como un elemento de asimilacion en

(1) Es Thibaut, catedrático de la universidad de Heidelberg, quien provocó con su opúsculo titulado *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches für Deutschland*, 1814 (sobre la necesidad de un código civil general para la Alemania) la obra de Savigny, y fué constantemente adversario de la escuela histórica. El éxito que alcanzó esta escuela se explica por todas las circunstancias contemporáneas, pero no puede ser definitivo. Las necesidades de una nueva codificación se hacen sentir cada vez con mayor fuerza. Muchos Estados de Alemania han empezado la reforma con una codificación (como Sajonia en 1864), y no está lejano el tiempo en que el sentimiento enérgico de la nacionalidad alemana conducirá tambien á la unidad de la legislación.

la cultura jurídica de los pueblos modernos; no es necesario que él se haga un obstáculo para su libre desarrollo, conforme á su propio carácter. Mas tarde, el sistema filosófico de Hegel (1) se anunció á sí mismo como adversario á la vez de las teorías abstractas del liberalismo y de la doctrina histórica, y proclamó la necesidad de establecer principios capaces de reunir de una manera íntima el elemento histórico y el elemento filosófico del derecho. Sin embargo, en esta escuela la alianza proyectada entre la historia y la Filosofía ha venido á ser una absorcion mútua, que no permite ya distinguir los hechos y los principios, y ha conducido á las interpretaciones mas arbitrarias de los hechos históricos. La verdadera alianza entre la Filosofía y la historia no puede verificarse fuera de un sistema, que manteniendo la independencia relativa de estas dos ciencias, sepa combinar con método el orden de las ideas con el orden de progreso de los hechos históricos. Este problema nos parece hallarse resuelto en el sistema de Krause.

La escuela histórica tiene el mérito de haber concebido el derecho como independiente de lo arbitrario ó de la voluntad individual; ella es la que ha hecho comprender, bajo el punto de vista práctico, la distincion importante que la Filosofía habia establecido entre el derecho y la ley; pero en lugar de buscar el origen del derecho en los principios eternos racionales superiores, que constituyen la naturaleza del hombre, ella ha buscado el origen en las tendencias instructivas inferiores. Ella ha reanimado todavía el estudio de las leyes y de las constituciones del pasado, reformando muchos juicios injustos sobre las antiguas instituciones, y hecho comprender mejor cómo la vida presente tiene siempre sus raices en la vida anterior, en las costumbres que las generaciones se transmiten, y que es peligroso atropellar por reglas abstractas, por reformas que rompen la ley de continuidad. En la ciencia del derecho ha llegado á sustituir al antiguo método en alguna manera exterior, que interpretaba las leyes segun la voluntad supuesta en el legislador, y establecia el sistema del derecho segun principios lógicos puramente formales un método mas interior, que penetra mas profundamente en la naturaleza propia de cada materia y de cada institucion de derecho. En fin, ella ha concebido con razon el Estado como un organismo, y no como una simple agregacion de individuos, ó como un mecanismo resultante de las fuerzas reunidas de los individuos, y mantenido por leyes convencionales: ha considerado el derecho igualmente como un elemento orgánico de la sociedad, influido por todos los otros elementos de cultura

(1) El sistema de Hegel, profesado en Berlin, se ha atraído un celoso partidario en un distinguido jurisconsulto, M. Gans, conocido especialmente por su obra: *Das Erbrecht in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung*.

social, y desarrollándose por una impulsión interna de la vida nacional. Pero por otro ha desconocido el carácter libre y racional que distingue el organismo moral de la sociedad de todo organismo físico sometido á leyes fatales. Cuando los pueblos se encuentran todavía en un estado semejante á la infancia, el derecho se forma mas pronto instintivamente, por una especie de vegetacion, que por una inteligencia clara y precisa de las necesidades que está llamado á satisfacer; pero cuando la reflexion y la razon adquieren mas influencia, el derecho se traslada dentro de la esfera de la libertad, y la legislacion llega á ser mas razonada. El organismo moral y libre, manifestado en el derecho, no debe, pues, estar identificado con un organismo físico. La escuela histórica ha olvidado demasiado en el hombre el carácter de la libertad; ella ha reemplazado, para la formacion del derecho, la ley de la razon por la del instinto; ha consagrado el fatalismo, borrando en el fondo la diferencia entre el bien y el mal moral, entre lo justo y lo injusto. El instinto de los pueblos está declarado infalible, y Savigny piensa que seria levantar una acta de acusacion contra la vida misma el reprobar leyes é instituciones que él ha producido. Sin duda no se puede condenar moralmente á unos seres sometidos á leyes fatales; pero en la vida de los pueblos, considerados como seres morales, pueden encontrarse leyes é instituciones inspiradas por pasiones, por costumbres depravadas, y mantenidas por intereses exclusivos, á pesar de un estado mas adelantado de cultura, y se deben vituperar esas instituciones como un obstáculo al desarrollo de la nacion. La escuela histórica ha caido en el extremo; ella ha rechazado todo principio absoluto de justicia, sosteniendo que el derecho cambia sin cesar con la diferencia de cultura y las costumbres de un pueblo; y en vez de fundar investigaciones filosóficas sobre la idea eterna de la justicia, no ha querido admitir mas que deducciones históricas del derecho, probar la bondad de una ley, haciendo comprender las causas y las circunstancias que la habian traído. Pero como los pueblos, del mismo modo que los individuos, no son seres orgánicos que crecen fatalmente, como ellos están sometidos al error, y con la capacidad de hacer mal; la vida de todo pueblo presenta, en el cuadro de su desarrollo, ciertas instituciones malas é injustas, aun para la época en que existido, por ejemplo la tortura.

Para juzgar lo que es bueno y justo en la vida actual ó pasada, es necesario poseer un criterio que no esté traído del pasado ó del presente, pero sí de la naturaleza humana. En efecto, no debe confundirse la explicacion de un hecho ó de una institucion con el juicio que se deba formar sobre su bondad y su justicia. La explicacion no consiste mas que en reunir un hecho con otros hechos que le han dado nacimiento, pero que pueden ser igualmente buenos ó

malos, justos ó injustos. La noción del derecho mismo no puede sacarse de la experiencia ó de la historia, porque esta experiencia es contradictoria. Se encuentran leyes é instituciones diversas en los diferentes pueblos. No hay materia alguna de derecho civil ó político que esté arreglada de la misma manera, aun en las naciones civilizadas. Para que la noción del derecho sea general, debe abrazar la vida de todos los pueblos; pero por consecuencia de los principios contradictorios que rigen las materias mas importantes, por ejemplo, la organizacion del matrimonio, la propiedad ó el gobierno, es imposible deducir de estos datos históricos un principio universal. Y si se quisiera hacer una eleccion, seria necesario conocer ya los principios generales, segun lo que pudiera discernirse en las instituciones existentes lo que es bueno ó malo.

Además, la historia de las instituciones sociales, de las que es un elemento constitutivo la libertad humana, se distingue esencialmente de la experiencia que recae sobre el dominio de la naturaleza orgánica; los objetos de esta pueden ser observados en su desarrollo completo, desde su nacimiento hasta su madurez y decadencia, mientras que la humanidad y los pueblos están todavía lejos del estado de perfeccion al que pueden llegar en sus instituciones sociales. Así, pues, ningun estado del pasado ó del presente puede servir de regla para el perfeccionamiento ulterior. Sin duda la historia es una ciencia experimental. Pero como la experiencia presupone ya en el dominio de la naturaleza el arte de sentar bien las cuestiones y de combinar los resultados obtenidos de manera que se hagan brotar nuevas luces, la historia requiere una aplicacion bastante mas extensa todavía de este arte. Debe consultarse la historia de las sociedades acerca de los grandes problemas religiosos, morales, políticos, que han sido sentados para el perfeccionamiento de la humanidad, y que son sacados de la esencia constitutiva del hombre. Tambien responde ella siempre en el sentido de las cuestiones que se la dirigen. Un historiador desnudo de sentido religioso presentará una falsa apreciacion de todas las religiones. Cuanto mas vasto sea el espíritu del historiador y mas capaz de dominar todos los aspectos de la vida de la humanidad, tanto mas completa y verdaderamente humana será su obra. La historia misma señala, pero no demuestra; la demostracion no se hace mas que en la Filosofía de la historia, por medio de las ideas generales, de las que la historia ofrece una evolucion sucesiva. Por esta razon se puede oponer á las palabras de Ciceron: *Historia magistra vitæ, lux veritatis*, la opinion de Arndt, el intrépido adversario de la dominacion napoleónica en Alemania, que lo que la historia enseña mas claramente es que no se aprende nada por la historia. En efecto, los tiempos modernos son todavía un triste testimonio del poco provecho que los pueblos y los gobiernos sacan de la historia. — Qué —

pronto se olvida de el desvío de los principios eternos de moralidad y de justicia, que la adoracion materialista de la fuerza y de sus actos hacen necesariamente revivir al absolutismo! El materialismo político no puede ser vencido sino por convicciones morales, reanimadas y fortificadas ante todo por una sana filosofía. La historia civil y política debe ser igualmente inspirada por ideas filosóficas que sondeen profundamente la naturaleza y el fin de una institucion, el espíritu general de una época, y sobre todo el carácter ó el genio de los pueblos, que se revela á menudo en los menores detalles. El genio de Roma se deja comprobar en cada una de las partes de su derecho civil y político. Cuando se penetra así en el carácter nacional, se evita el error de querer encadenar la vida de todos los pueblos al derecho romano, de hacer falsas analogías, de modelar la vida política de una nacion sobre las instituciones políticas de otra nacion, ó de echar en el molde de una fuerte organizacion central el organismo de un pueblo que en toda su historia ha mostrado un espíritu federativo.

Los principios de la escuela histórica, revestidos de un carácter mas bien naturalista y fisiológico que moral, debian parecer insuficientes á aquellos que, aunque opuestos al racionalismo, buscaban un origen mas elevado para el derecho y las instituciones sociales. Surgió una nueva escuela que, resistiendo al mismo tiempo contra las tendencias propaladas por la revolucion francesa, tomó un carácter esencialmente religioso y teológico, manifestando la intencion de retraer el derecho, la legislacion, todas las instituciones sociales, sea á una revelacion primitiva, sea á la voluntad divina, que la fé y las tradiciones históricas debian hacer conocer. Esta escuela ha sido fundada por Maistre (1) y continuada en el espíritu del catolicismo por de Bonald, Adam, Müller, Baader y otros ella fué trasformada recientemente segun el espíritu del protestantismo, y apoyada sobre mas fuertes bases filosóficas é históricas por Stahl (2).

(1) José de Maistre nació en Chambéry 1764, † 1821; ministro plenipotenciario de Cerdeña en San Petersburgo en 1805, escribió en esta ciudad las *Soirées de St-Petersbourg*, publicadas despues de su muerte, obra filosófica mucho mas profunda que la de *Du Pape*, en la cual formuló la doctrina del papismo ultramontano. V. L. Binaut, *Rev. des Deux-Mondes*, 1 Dic. 1838, y 1 agosto 1860, así como las *Mém. polit. et correspond.* de J. de Maistre, publicadas por A. Blanc, Paris, 1838.

(2) M. Stahl (1802-1861), catedrático de la universidad de Berlín, colocándose en un punto de vista mas filosófico en su importante obra *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, ha podido libertarse de muchas ideas exclusivas y erróneas de las escuelas teológica é histórica. No obstante, segun el espíritu dominante de su doctrina, y como uno de los defensores principales de « el Estado cristiano, » debe ser enumerado entre los partidarios de la escuela teológica. Al concebir todo el orden del derecho y del Estado como una consecuencia de la culpa, y como no estando destinado sino para conservar, por medio de la fuerza, los últimos limites, en los cuales debe

Si esta escuela no hubiera tenido por fin mas que retraer la noción del derecho al principio supremo de todas las cosas, indicar las relaciones que existen entre la accion divina y la vida de todos los séres, y dar á conocer así el fin providencial que se realiza en la historia de todas las instituciones, ella habria adquirido las simpatías de todo hombre religioso. En efecto, un progreso real y duradero no puede verificarse fuera de las grandes ideas religiosas; sin ellas la vida humana es un enigma insoluble, y la historia una série de accidentes, un progreso abandonado al azar, desprovisto de una direccion superior que la guie hácia el fin de la humanidad. Pero la escuela teológica, léjos de comprender el gobierno de la Providencia en todas las grandes evoluciones de la historia, tiende á inmovilizar la sociedad, ó, si se quiere, á hacerla retrogradar hácia un tipo de organizacion, que no encuentra ya su razon de ser en el presente; ella estrecha la noción del derecho, haciéndola derivar del pecado ó de la caida del hombre, la identifica en seguida con la religion, y confunde, de este modo dos órdenes sociales que, por el bien de la humanidad, deben estar, si no separados, al ménos distinguidos en su naturaleza y en su organizacion.

Al examinar los principios de la escuela teológica, debemos por de pronto hacer constar que la fuente de donde se han sacado es incierta, insuficiente, y dá necesariamente á las ideas que se hacen derivar de ella un carácter hipotético, estrecho y frecuentemente exclusivo. Se ha querido desde luego deducir de los libros sagrados del Cristianismo una doctrina de derecho y política social. Así, pues, es necesario proclamar como un hecho feliz y providencial que el Cristianismo, al abrir á la humanidad una vida nueva, al comunicarla un espíritu mas elevado, que debia fecundar sucesivamente todas las institu-

encerrarse toda accion moral de una persona ó de una institucion, Stahl estableció una doctrina que por su carácter limitado y negativo no se eleva sobre la teoría de Kant, y desconoce la mision mas elevada del Estado, la de contribuir tambien de una manera positiva al perfeccionamiento del hombre y de la sociedad. En el derecho público Stahl se hizo el defensor de la dignidad real (con un simulacro de representacion y del derecho divino contra el derecho, á la vez divino y humano, de los pueblos, y el sosten del principio exclusivo de la autoridad y de la legitimidad, representadas por la nobleza, el ejército y el clero, contra el principio igualmente exclusivo y puramente formal) de la mayorías; en el fondo erige en el dominio político una dignidad real bajo el modelo del papado en el dominio religioso; nota bien la diferencia entre la funcion ó la institución y sus órganos, reconoce que los reyes y los papas son pecadores como los pueblos; pero cree que los pecados de los reyes son mas humanos, los de los pueblos soberanos mas diabólicos. La doctrina de Stahl caracteriza la época prusiana de Guillermo IV, con las tendencias feudales, que aun son hoy muy vivas, á pesar de la revolución que este Estado está operando en Alemania.

ciones, no ha prescrito ó sancionado ninguna forma política, abandonando á la evolucion libre de los pueblos el cuidado de encontrar, para cada fase de su desarrollo, para cada grado de cultura, la organizacion mas conforme á sus necesidades. Contentándose con enunciar los dos principios fundamentales, piedras angulares de todo el edificio social, la autoridad y la libertad, él ha dejado á los pueblos con la espontaneidad de su movimiento la facultad de combinar estos dos elementos segun su génio propio y el espíritu general de cada época. Tambien son las naciones cristianas las que se desarrollan mas libremente, presentan las organizaciones sociales mas variadas, ensayan las formas políticas mas diversas para llegar acaso en el porvenir á la organizacion comun que se haya reconocido como la mejor. Los que quieren fundar sobre los dogmas cristianos una teoría de derecho y de política están, pues, en oposicion directa con el espíritu del Cristianismo; la interpretacion que dan á los textos de la Escritura es mas ó ménos arbitraria, y se resiente de las ideas preconcebidas de aquellos que la emprenden (1). Por esto es que las teorías políticas mas diversas se han apoyado con textos del antiguo ó del nuevo Testamento. Las unas ligándose de una manera predominante al principio de la autoridad que en ellos se encuentra sancionado, han hecho la apología del poder absoluto; otras, penetrándose sin mesura del espíritu de libertad que anima al Cristianismo, han hecho de él un principio de desorganizacion. Sin hablar aquí de los escritos de Filmer y de Salmasius, ó de Milton y Buchanan, publicados á continuacion de la revolucion de Inglaterra, épocas análogas han visto nacer en nuestros dias obras semejantes. Si el conde de Maistre y el abad Bonald (*Legislacion primitiva*, 1821) preconizan el principio de la autoridad, Fichte (2), Lamennais (*Libro del Pueblo*) y otros defienden en sus escritos, hasta el exceso, los derechos de la libertad (3).

En estos últimos tiempos se ha intentado realizar una modificacion en la doc-

(1) Los versos de Scaliger sobre la Biblia

*Hic liber est in quo querit sua dogmata quisque,
Invenit ac pariter quoque dogmata quisque sua.*

son todavía mas verdaderos respecto á los dogmas que se quiere encontrar en ellos.

(2) En una obra póstuma titulada: *Die Staatslehre*, 1820, en la cual se encuentra una de las mas profundas apreciaciones del Cristianismo en el sentido de la libertad.

(3) La tendencia de amalgamar el cristianismo y la política se ha renovado en Francia con la escuela de Buchez, quien trataba de ocultar la impotencia y el vacío de sus teorías con la doctrina cristiana, interpretada á la manera de Robespierre y de Saint-Just; y se ha comunicado á muchas teorías socialistas. En todos estos ensayos se pone en olvido el espíritu cristiano, que consiste en empezar la reforma social por la reforma moral del hombre interior. Este es el punto importante.

trina teológica, á fin de legitimarla en algun modo ante la sociedad moderna. Tributando implícitamente homenaje á las tendencias nuevas introducidas en los espíritus por la libertad, se apodera de este principio fecundo para combatir, bajo un punto de vista mas elevado, la escuela racionalista. Se increpa al racionalismo de establecer principios generales que no hacen aprecio alguno de las diferencias nacionales é históricas, de las costumbres; de los tiempos y de los lugares; se sostiene que el principio de derecho y de legislacion no puede ser universal, que él debe tener su origen en la libertad, en una voluntad espontánea, y en último lugar en la voluntad soberana y libre de Dios que, lejos de estar sometido en su accion á leyes necesarias, ha establecido libremente todas las leyes que deben observar los hombres. No queremos insistir sobre el peligro de abandonar la interpretacion de la voluntad divina á unas autoridades que se interponen entre Dios y la humanidad; no entraremos tampoco en discusiones metafísicas sobre la relacion que existe entre la esencia eterna de Dios y su voluntad, entre la necesidad y la libertad, cuestiones tan largamente debatidas sin resultado por los teólogos de la edad media; solamente harémos observar que en el hombre la verdadera libertad es inseparable de la razon y de las leyes del bien, que solas dan á la voluntad el carácter de la moralidad. La libertad, tal como esta rama moderna de la escuela teológica la entiende, no sería mas que lo arbitrario, en Dios como en el hombre. Pero lo arbitrario es destructivo de toda libertad racional, y conduciria en su aplicacion social á un despotismo tanto mas funesto cuanto que se revestiria del manto religioso.

En cuanto al principio del derecho propiamente dicho, está concebido por la escuela teológica bajo el punto de vista mas estrecho. Considerando el orden civil y político únicamente como el pedestal del orden religioso, que le dá su valor y su sancion; no viendo la legitimidad del orden civil mas que en la necesidad de una presion, ella asienta el principio de justicia como una consecuencia de la naturaleza decaída del hombre en el solo castigo. La justicia humana se encuentra de esta suerte modelada sobre la justicia divina, á la que solo se dá por fin la venganza, en lugar de considerarla como la accion providencial por la cual interviene Dios en la vida de todos los seres animados, distribuyendo á todos, de conformidad con su naturaleza y con el estado de su moralidad, los medios de desarrollo y de rehabilitacion en vista del plan eterno de la creacion.

La escuela teológica está en oposicion manifiesta con todo el espíritu moderno, que sin separarlos enteramente tiende á distinguir el derecho y la religion, el Estado y la Iglesia; que pide, no que el Estado sea ateo, pero sí que sea sin confesion y que conceda igualmente su proteccion á todas las confesiones

cuyos principios religiosos estén de acuerdo con los eternos principios de la moral. Si la religion en la Iglesia puede aspirar á la libertad y á una independencia relativa, el Estado por su parte debe mantener su independencia en todas las cuestiones de derecho comun. El Estado y la Iglesia ó mas bien todos los Estados y todas las confesiones encierran á la vez un elemento divino y un elemento humano; ellos son manifestaciones, los unos de la idea divina del derecho, los otros de la idea divina de la religion, bajo formas particulares, históricas, mas ó ménos apropiadas á la cultura de los pueblos; pero las formas son siempre variables, susceptibles de modificaciones operadas por la razon humana, que penetra cada vez mas profundamente en el órden universal de las cosas. El Estado no puede, pues, ligarse á una confesion determinada, que tiene siempre la tendencia de identificar su forma temporal con el fondo eterno de la Religion, y pide al Estado medios de presion en favor de su inmovilidad, mientras que el Estado, en un pensamiento verdaderamente religioso, venera la libertad del Espíritu divino, que guia á la humanidad en su marcha religiosa, y que la conducirá en el curso de los siglos á una mas grande unidad de religion, como vendrá á acercar los Estados por sus formas políticas en una confederacion general mas íntima.

III. § XI.

Escuela filosofica de Schelling y de Hegel.

Las doctrinas abstractas é individualistas del derecho y del Estado, desenvueltas por la revolucion francesa en todas sus consecuencias prácticas, provocaron al principio una viva reaccion por parte de los intereses históricos y de las creencias religiosas; ahora van á recibir de la misma filosofía una trasformacion que presenta el derecho y el Estado bajo un aspecto diametralmente opuesto. Si en Francia, la *voluntad* de los *individuos*, reunidos en sociedad para la garantia de su personalidad y libertad, fué considerada como la fuerza creadora del derecho y del Estado; En Alemania el último movimiento filosófico tendia á establecer un poder superior á todas las voluntades individuales, como la fuente de las instituciones jurídicas y políticas. Pero merece tomarse en consideracion que, en el fondo, el mismo principio, diferentemente concebido, sirve de punto de partida en ambos sistemas: este principio es la *voluntad*, ya sea la voluntad individual de los hombres, ya la absoluta y universal de Dios, manifestada en el órden físico y moral del mundo. Así, la *voluntad general* que Rousseau habia buscado, distinguiéndola de la *voluntad de*

todos, se ve introducida en la ciencia del derecho y del Estado por los sistemas filosóficos que comunmente se conocen con el nombre de *panteistas*.

Muchas veces hemos hecho notar el curso paralelo que se presenta entre las diferentes fases de la revolucion política en Francia, y los principales períodos de la revolucion filosófica inaugurada por Kant en Alemania (1). Este paralelismo existe, en efecto; pero lo que nos importa mas es manifestar cómo se verificó el paso de la voluntad individual y subjetiva á la voluntad general y absoluta.

Kant habia descubierto en el hombre sentidos; este hombre superior, ideal, que establece, por el imperativo categórico de la conciencia, la ley y el motivo de sus acciones. Fichte sostiene el principio, pero con la tendencia mas pronunciada de asentar la razon en la libertad de la *voluntad*, hasta que Hegel eleva la voluntad del Espíritu absoluto á principio de la moral y del derecho.

Fichte, en su idealismo subjetivo, consideró desde luego el *yo* como el poder creador, así en el orden físico como en el moral, y exageró, en la ciencia del derecho, el principio de la libertad, de la autoridad y de la autocracia individual. Pero pronto echó de ver que hay en el *yo* una fase superior é independiente de la voluntad individual, que forma el lazo de todos los espíritus y los reúne en un orden moral, en un reino de seres racionales. Tratando de explicarse la existencia de este principio sobreindividual en el *yo*, comprendió al fin que la razon de todos los *yo* individuales era el *yo* absoluto, Dios. Trasformó, en consecuencia, las doctrinas filosóficas emitidas anteriormente; las expuso en un sentido mas elevado, y concibió tambien el derecho y el Estado en una

(1) Este paralelismo ha sido establecido por Stahl, en la primera edicion de su *Filosofía del derecho*, 1830; mas tarde por Edgard Quinet, en la *Revue des Deux-Mondes*, 1833, y por otros. Los autores difieren en la manera de establecer el paralelo. Se puede, en general, comparar la doctrina de Kant en la Asamblea constituyente. La primera escuela de Kant inclina, mas que su fundador, hácia la república. Fichte, elevando el poder del *yo* individual hasta el grado mas alto, representa á Napoleon, quien por el poder emprende la organizacion de la libertad. La doctrina de Schelling empieza la reaccion contra las doctrinas precedentes, y se parece, en algunos puntos, á la Restauracion. Hegel continúa la reaccion, dirigiendo la transicion hácia una teoría mas liberal. Se ha querido encontrar alguna analogía entre esta doctrina y el sistema político inaugurado por la revolucion de julio. Pero las analogías, en el dominio moral, donde la libertad humana representa un papel importante, no pueden completarse, aun cuando el desarrollo se opera segun los mismos principios generales. Lo que á pesar de todo es incontestable, es que en Francia y en Alemania hay ahora un *precipitado* confuso de todas las doctrinas precedentes, y que el orden verdadero, en la inteligencia y en la vida social, no puede restablecerse sino por medio de una nueva doctrina que combine armónicamente los principios de la organizacion y de la libertad.

relacion mas íntima con la religion y el Cristianismo, interpretado bajo el punto de vista de la libertad (1).

Esta trasformacion se efectuó bajo la visible influencia de la especulacion de Schelling. Este filósofo, primero discípulo de Fichte, pero mas instruido en las ciencias naturales, se propuso desde el principio elevarse sobre el idealismo subjetivo, restablecer la Naturaleza, tan singularmente desconocida en sus derechos, y concebir á Dios como la identidad absoluta, que se manifiesta en el mundo bajo dos aspectos opuestos : como mundo ideal ó Espíritu, y como mundo real ó Naturaleza. Así se pusieron las bases de un nuevo panteísmo, que por un lado idealizó el mundo físico, y por otro unió el mundo espiritual y moral á la Naturaleza, ostentando en todas partes la identidad de los principios en cuya virtud organiza Dios todo el universo, acercando todo á todo, y estableciendo al fin la *analogía* y el *parallelismo* entre todas las cosas. La idea del *organismo* ó de un todo del que cada parte está en relacion con todas las demás (2), una vez sugerida á la mente de los naturalistas, no tardó en ser aplicada al dominio del mundo moral y social; la sociedad y todas las instituciones fueron concebidas como un organismo; y el individuo, á quien hasta entónces se habia dejado en el aislamiento, ó á quien se habia concebido de una manera abstracta, fué comprendido en sus relaciones orgánicas con la familia, con el Estado y con toda la sociedad, de la que nunca puede desprenderse por completo. Pero como, segun Schelling, el mismo Dios manifiesta su accion ó su poder en la naturaleza, por medio de la creacion de los organismos físicos, Dios crea tambien en el mundo espiritual los organismos ideales, la *familia*, el *Estado* y la *Iglesia*, si bien la accion divina, que es necesaria, fatal é inconsciente en la naturaleza, se hace en el mundo espiritual libre, consciente, y se ostenta como *voluntad* universal.

Estos principios llegaron á ser, en la escuela de Schelling, los fundamentos de una nueva doctrina del derecho y del Estado. Si anteriormente se habia considerado la voluntad del individuo como creadora del Estado y de las instituciones sociales, el individuo solo fué mirado despues como miembro integrante de un todo moral y social, creado por la voluntad divina. Esta es la antítesis del contrato social; pero es al mismo tiempo la solucion panteísta del problema planteado por Rousseau, de hallar una voluntad general superior á las voluntades individuales.

(1) Véase la obra póstuma de Fichte : *Die Staatslehre* (Doctrina del Estado), 1820. Véase tambien nuestro *discurso* citado en la pág. 55.

(2) Cuvier, el naturalista mas grande de los tiempos modernos, probó mas tarde lo justo de esta idea, cuando demostró que viendo un sólo hueso se podia reconstruir el animal á que pertenecía, porque el tipo del todo se manifiesta en la parte mas pequeña.

El principio de la voluntad general ó absoluta es tambien el fundamento de toda la doctrina de Hegel, acerca del derecho y del Estado (1).

Hegel combina de una manera original el idealismo de Fichte con el sistema de lo absoluto de Schelling, y construye así el idealismo absoluto. Concibe lo absoluto ó Dios, como desarrollándose gradualmente en los diferentes dominios del universo, existiendo primero *en sí*, en sus atributos ontológicos, manifestándose luego *fuera de sí*, y elevándose por los diferentes órdenes de las existencias físicas, hasta la produccion del *espíritu*, en el que existe *para sí* en la conciencia de sí mismo. Esta conciencia se hace cada vez mas clara en los grados sucesivos del mundo espiritual, y termina al fin en la filosofía. Mediante esta evolucion, el Sér absoluto, convertido en espíritu objetivo, se manifiesta como voluntad libre. Pero la voluntad libre recibe por el *derecho* su existencia; el derecho es, pues, el *reinado, de la libertad realizada*. El derecho se desenvuelve luego en los diferentes grados de la realidad objetiva del espíritu. Primero la voluntad libre se manifiesta como *individual*, es decir, como *persona*; la existencia que la persona dá á su libertad es la *propiedad*; el derecho es, en este caso, formal y abstracto. Pero la voluntad libre se eleva mas, se refleja en sí misma; y de aquí resulta el derecho de la voluntad *subjetiva* ó la *moralidad*. Por último, la voluntad libre se revela en un tercer grado, se hace social, substancial y se incorpora en las *costumbres* (*Sittlichkeit*); en ellas se muestra bajo tres formas sucesivas: primero en la *familia*, luego en la *sociedad civil*, que comprende el sistema de las necesidades, la organizacion de la justicia, la política y la corporacion; y, finalmente, en el *Estado*, que se desarrolla de nuevo en el derecho externo y en la historia del mundo. Por lo que respecta á la

(1) En su *Filosofía del derecho*, p. 314, Hegel une expresamente su doctrina á la de Rousseau, y reconoce en este el mérito de haber establecido, como base del Estado, un principio que es el mismo *pensamiento, la voluntad*; pero le echa en cara el no haber comprendido la voluntad como general; es decir, como principio racional, *objetivo*, sobre las voluntades individuales. Sin embargo, la voluntad, que sea concebida como individual ó como general, no puede ser nunca el principio del derecho y del Estado; porque la voluntad no es, en el hombre y en Dios, sino una facultad de accion, que supone, como principio y como fin, el bien y lo justo. Así como la voluntad debe ser psicológicamente distinguida de la razon, solo fuente de conocimiento para los principios de lo verdadero, del bien y de lo justo; así los hombres reunidos en sociedad debén buscar principios que puedan dar una regla y una direccion á su voluntad. Toda teoria que parte de la *voluntad*, individual ó general, queda en abstraccion, y no merece el nombre de objetiva, porque descuida el verdadero objeto del derecho; es decir, el bien, para el que el derecho es un *modo* de realizacion. Es porque la doctrina de Hegel descansa en el fondo sobre el mismo principio que la de Rousseau, por lo que ha podido trasformarse en estos últimos tiempos en una teoria enteramente análoga.

forma del Estado, la mas racional es la monarquía constitucional, en que el príncipe es la supremacía personal que decide en el gobierno.

Para comprender el desarrollo del Estado y su marcha progresiva en la historia del mundo, es preciso, dice Hegel, recordar que es Dios, que es la Divinidad la que se manifiesta en el Estado y en las diferentes formas de su organizacion. El Estado es el Dios presente, es el universo espiritual en que se ha realizado la razon divina : *todo lo que existe es racional, y todo lo que es racional existe*, porque el mismo Dios se realiza en el Estado ; todo está, pues, en su lugar conveniente, y viene ó vendrá á su debido tiempo. El individuo solo tiene valor por el Estado, y todos sus derechos reciben de él su verdad y su significacion. El Estado es el objeto absoluto : su base es el poder de la razon que se efectúa como voluntad. El Estado, por su fin absoluto, tiene un derecho supremo sobre los individuos, cuyo principal deber es ser miembros de él. Porque el Estado no es solo una sociedad civil que protege la propiedad y la libertad personal ; así como la razon consiste en al unidad de lo general y lo individual, el Estado une la individualidad y la libertad subjetiva con la voluntad general.

Pero el espíritu del mundo (*der Weltgeist*) se individualiza en los espíritus nacionales, y anima una variedad de Estados que están entre sí en una relacion de independencia soberana. No hay poder alguno de derecho que pueda decidir entre ellos : la guerra, por consiguiente, es la destinada á pronunciar el fallo. La guerra es una palanca del progreso y una fuerza moralizadora. La paz perpétua, soñada por algunos filósofos, sería el estancamiento moral de las naciones. La historia del mundo es el espectáculo del procedimiento divino, por cuyo medio el espíritu universal desenvuelve la riqueza infinita de sus antítesis y dicta sobre los pueblos el juicio definitivo. En esta accion del espíritu del mundo, los pueblos, los Estados y los individuos son los instrumentos y perecen, al paso que el espíritu se eleva siempre á mayor altura. Allí donde el espíritu del mundo llega á un grado superior, ejerce un derecho absoluto ; y el pueblo que se erige en su representante, se ve colmado de honor y gloria, domina de derecho. Las demás naciones carecen, respecto de él, de derechos ; aquellas cuya época ha pasado, para nada figuran ya en la historia del mundo. El espíritu del mundo recorre cuatro períodos de desarrollo, en los cuatro imperios que tienen una significacion universal : el imperio de Oriente, el imperio griego, el imperio romano y el imperio germánico, que es el último. Todos los pueblos tienen su último fin en el espíritu del mundo, y se reunen en él para ser los testigos de su gloria.

Hegel explica de esta manera el desarrollo de la idea del derecho al través

del derecho privado, el derecho del Estado, el derecho de gentes y la historia del mundo. Lo que desde luego llama la atencion en esta concepcion, es el punto de vista objetivo y universal bajo que considera Hegel las principales instituciones del derecho; no es ya la voluntad individual la fuente de los derechos y las instituciones sociales; los individuos son los órganos de un espíritu superior que los guia, sin que ellos tengan conciencia de esto, y forma y trasforma todo cuanto existe en la sociedad. Esta concepcion, preparada por Schelling y proseguida con poderosa dialéctica por Hegel, debia ejercer gran influencia sobre todos los que habian comprendido y rechazado el carácter formal, abstracto é individualista propio de las precedentes teorías del derecho natural.

Pero si, despues de haber reconocido este mérito, que consiste en el espíritu general del sistema, se examina cuáles son las nuevas ideas verdaderas y fecundas con que Hegel ha enriquecido la Filosofia del derecho, descúbrese un tristísimo vacío ó deplorables errores. En primer lugar, nada es mas vago que la misma noción del derecho. El derecho, dice Hegel, es la libertad realizada: el punto de partida, pues, es el sistema de Fichte, que resume toda la personalidad humana en la libertad. Pero cuando se considera la manera con que se realiza la libertad, se ve fácilmente que Hegel hubiera debido añadir: el derecho es la libertad realizada por la fatalidad: porque ¿qué libertad puede haber para unos seres que son los instrumentos del espíritu universal, que no son verdaderas personalidades, sino las fases del desarrollo de lo absoluto, los momentos de la personalidad que Dios adquiere en el término de su evolucion? Cuando luego se analizan las teorías del autor sobre las materias especiales, sobre la propiedad, la familia y el Estado, se encuentran las nociones mas vulgares, expresadas en un lenguaje oscuro. En ninguna parte se descubren ideas que salven los límites de lo presente, y hagan entrever reformas ó una organizacion mejor. Todo se reduce á la vulgaridad mas comun, revestida con la exterioridad de la lógica. Además, la doctrina de Hegel encierra graves errores. Por de pronto, en cuanto al principio del derecho, por consecuencia de este método dialéctico en que las ideas se metamorfosean sin cesar, se arrollan las unas á las otras, el autor no reconoce principio alguno inmutable de justicia y de moralidad social, porque para él todas las naciones no tienen mas que un valor relativo, histórico, determinado segun las fases de la evolucion del espíritu universal. La doctrina de Hegel conduce, pues, al fatalismo, al quietismo, á la justificacion de los hechos realizados, ó á la glorificacion de la victoria; ella ha venido á ser el preludio filosófico de la máxima, que la fuerza vence al derecho, profesada particularmente en el Estado, desde donde se propaga á

Alemania la filosofía de Hegel, con la apariencia de una victoria decisiva, pero para caer luego con la misma rapidez. No obstante, esta doctrina, haciendo bambolear la convicción de que las verdades eternas del bien, de lo justo y de la moralidad son el fondo sustancial y los hilos conductores en el tejido de la historia; que el verdadero éxito se deja solo apreciar según los nobles fines de libertad y de cultura moral, intelectual y económica, cuyo adelanto retardan ó aceleran los hechos, ha contribuido en gran parte á pervertir las nociones del derecho, á esparcir la confusión en las ideas morales y políticas, y á alimentar al mismo tiempo la opinión orgullosa de encerrar en algunas fórmulas la ciencia de Dios y del Universo. Su concepción del Estado es eminentemente pagana: Aristóteles hubiera podido formular la misma teoría. El Cristianismo, que ha elevado al hombre sobre el ciudadano, no ha sido comprendido, aunque Hegel procura asimilarlo sin cesar á su doctrina. El Estado tiene un poder absoluto; lo absorbe todo, tiene el derecho de arreglarlo todo, la moralidad, las artes, la religión y las ciencias: los individuos no tienen derechos sino por él; el panteísmo de Hegel se concentra aquí en el panteísmo político. El Estado es el Dios presente, es el soberano, investido del poder absoluto. Esta apoteosis del Estado puede atraerse las simpatías de los absolutistas políticos, sea cual fuere el campo en que militen, monárquico ó democrático, pero es profundamente antipática á la libertad humana. Finalmente, toda la concepción filosófica de Hegel, con la cual está íntimamente enlazada la teoría del derecho y del Estado, es rechazada por la conciencia y la razón. La idea de un Dios-progreso, que se desenvuelve al través del mundo, para llegar á una conciencia cada vez mas clara de sí mismo, es una aplicación monstruosa del antropomorfismo, que traslada á Dios lo que ha encontrado en los seres finitos y perceptibles; la idea de Dios, del Ser infinito y eternamente perfecto, no es el único fundamento de los sentimientos religiosos y morales del hombre. El Dios progreso ha tenido su escuela en el hegelianismo y su templo en el sansimonismo: el templo no se mantuvo en pie mucho tiempo; la escuela ha entrado en el período de disolución.

Los vicios del sistema de Hegel, en el fondo y en la forma, son hoy generalmente reconocidos; por todas partes se pide una reforma; pero como, en el momento de la disolución de un sistema, sus elementos se separan y por lo regular se esfuerzan en prolongar, en el aislamiento una vida que ya no pueden conservar en su unión, el elemento subjetivo de Fichte se ha eliminado del elemento absoluto de Schelling. Este se ha presentado á reivindicar el principio que antes que nadie había concebido, y el derecho de desenvolverlo en una dirección nueva; pero no pudo llegar á teoría alguna precisa

sobre el derecho y el Estado. El principio de Fichte dió nacimiento, en el seno del hegelianismo, á una escuela joven, que exagerando la espontaneidad, la libertad y la autonomía personales, hizo de nuevo del *yo* individual el sér absoluto, sustituyó el hombre á Dios, y proclamó en términos formales la destruccion de las leyes eternas de la religion, la moral y la política. Esta escuela hizo cesar la duda que Hegel habia dejado en pié en todas las materias, y le habia atraído partidarios en los campos mas opuestos. Pero las teorías de esta escuela no son otra cosa que las últimas consecuencias de una doctrina reconocida como falsa en sus principios, y cuyos errores han penetrado en un gran número de ciencias (1).

(1) Desde hace veinte años que están escritas estas líneas, el movimiento que tiende á la disolucion de todos los lazos sociales ha hecho mas progresos todavía, tanto en Francia como en Alemania, donde ha sido una de las causas principales del aborto político en 1848. El *ateismo*, el culto puro, sea de la humanidad, sea del hombre individual, ha sido enseñado bajo formas diversas, como la sola doctrina propia á volver á poner al hombre en la plena posesion de su libertad, y, por último, un materialismo desvergonzado ha tratado de fundar de nuevo su reino en la teoría y en la práctica. Una gran divergencia de opiniones, sin embargo, se ha manifestado sobre la manera de establecer esta libertad en la sociedad. Los unos (como una de las últimas escuelas efímeras en Alemania, y en Francia *Proudhon*), proclaman la *anarquía*, la ausencia de todo gobierno, siendo cada individuo monarca y autócrata. Otros querian una especie de organizacion, pero « sin Dios y sin rey, por el solo culto sistemático de la humanidad, » para ir á parar á un nuevo paganismo, en que el culto de los héroes es el principal papel : este es el pensamiento de *Auguste Comte*, en su Discurso sobre el positivismo, 1850. En fin, como último término de las doctrinas desmoralizadoras se ha presentado en Alemania la de *Schopenhauer*, quien erige abiertamente en principio el ateismo, el pesimismo, el nihilismo, la ironía que no ve en la existencia del mundo sino un asunto bueno para hacer morir de risa. Pero esta doctrina, que indicá evidentemente la caída de la Filosofía, está en decadencia, y aunque las teorías disolventes se propagan aun en círculo vulgar, en las alturas de la especulacion filosófica se preparan doctrinas mas sanas, por medio de investigaciones sólidas sobre los fundamentos de la psicología y de la lógica.

No hemos hecho mención de la doctrina filosófica de *Herbart*, porque en el derecho natural no ha adquirido ninguna importancia. La doctrina de *Herbart* es el reverso de la medalla de la de Hegel; á la unidad absoluta é infinita, que hace sus evoluciones en el mundo, *Herbart* opone una infinidad de unidades absolutas, idénticas y acompasadas, que llama mónadas, pero que difieren por completo de las de Leibnitz. En el atomismo, tan esparcido todavía por las ciencias naturales, aunque va dejando lugar cada vez mas á la teoría de las unidades centrales de fuerza, que se ha llevado primero á la psicología y despues á toda la filosofía. A causa de la tendencia generalmente atomística de nuestra época, *Herbart* ha formado escuela. Esta escuela ensaya por todas partes las explicaciones matemáticas y mecánicas; pero en la ciencia del derecho, cuyo origen busca bajo un punto de vista muy estrecho, en el « desagrado por la lucha » (*Misfallen am Streite*), no presenta mas que consideraciones que no se rozan nunca con el fondo de los problemas. *Herbart*, haciendo de todo combinaciones formales de voluntad, presenta en todas las ciencias prácticas y en el derecho como último término el subjetivismo. Hemos dado una exposicion crítica de esta doctrina en el *Staats-Lexicon*, artículo *Herbart*.

La crisis que en nuestros días atraviesa la Filosofía en general, se manifiesta igualmente en la filosofía del derecho. Conocidos son los defectos inherentes á los sistemas formales y subjetivos de Kant y de Fichte, y á los sistemas objetivos y absolutos de Schelling y Hegel. Los errores señalados en estas teorías de derecho natural han dado nueva fuerza á las doctrinas que rechazan todo sistema racional, y que quisieran hacer revivir las ideas y las instituciones de lo pasado. No obstante, la necesidad del progreso es cada día mas general; no se conoce bien el porvenir á que se aspira, pero se conoce el pasado y se rechaza. Se desea conservar los frutos de esta larga educacion intelectual, moral y política, que tan laboriosamente ha sido llevada á cabo por tantos pueblos, despues de tantos siglos. Las condiciones del progreso social son tambien mejor apreciadas; háse desistido del ahinco que se habia mostrado en favor de puras fórmulas políticas ó de ciertas instituciones sociales. Compréndese que es preciso estudiar la vida humana bajo todos sus aspectos, emplear todos los resortes y dirigirlos en comun para obrar con seguridad. Así, pues, ha pasado el tiempo de las doctrinas exclusivas; búscase en todas partes una doctrina armónica que concilie por medio de principios superiores las verdades parciales entrevistas en los sistemas expuestos, y que, léjos de ser una simple reproduccion de lo pasado, ó un eclecticismo impotente, trace un nuevo camino á la actividad humana, abra una senda para salir sin violentas sacudidas del estado actual, ó indique las reformas que en lo futuro deben efectuarse.

Estas condiciones de un sistema orgánico y armónico se llenan cumplidamente, segun nuestro mas íntimo convencimiento, en la doctrina filosófica de Krause (1) (1780-1832), que nos servirá de guia en este trabajo, acerca del derecho natural. Como esta doctrina se enlaza con todo el anterior desenvolvimiento de la filosofía en Alemania, presentaremos aquí un rápido bosquejo de ella.

(1) Hemos hecho de esta doctrina una primera exposicion, imperfecta todavía, en nuestro *Curso de filosofía*. El segundo volumen de este curso ha recibido un complemento en la *Exposicion del sistema filosófico de Krause*, por M. Tiberghien, hoy catedrático de la universidad de Bruselas. M. Tiberghien ha dado á conocer despues al público francés otras partes importantes de la doctrina de Krause en la *Teoria del infinito*, Bruselas, 1846; en la *Ciencia del alma* (Psicología), Bruselas, 1862, y en la *Lógica ó Ciencia del conocimiento*, Bruselas y Paris, 1865, 2 tomos en 8º.

La doctrina de Krause es cada vez mas apreciada en Alemania en su importancia moral y social; lo que hemos predicho desde hace mas de veinte años empieza á cumplirse, despues del naufragio de los otros sistemas, predicados durante algun tiempo, pero desprovistos de todo principio vital. La doctrina de Krause no se ha extendido por Alemania sino mucho tiempo despues de la muerte del autor; pero tendrá resultados saludables y de duracion que mantendrán el honor de la filosofía, tan gravemente comprometida por las aberraciones precedentes.



La teoría de Krause, á propósito del derecho y del Estado, resume todos los progresos llevados á cabo, y contiene todas las ideas fundamentales que se han producido en la sucesion de los sistemas : es el *sistema orgánico y armónico del derecho y del Estado*. Empieza combinando los dos métodos principales, la análisis y la síntesis ; su punto de partida está en el análisis de la naturaleza humana, en la que se encuentra, entre las ideas inherentes á la razon, el elemento especial del derecho ; pero el hombre y la humanidad son tambien referidos á su principio, á Dios, y la concepcion del derecho se hace sintética ; la justicia es comprendida á la vez como idea *divina y humana* ; preséntase como el conjunto orgánico de todas las condiciones que se realizan por Dios y la humanidad, para que todos los seres dotados de razon puedan, en las diferentes esferas de la vida, llegar á sus fines racionales. Luego el derecho se *distingue* explícitamente de la *moral* y la *religion*, y de este modo hallan su justificacion las tentativas anteriores, hechas bajo este punto de vista ; pero al mismo tiempo, el derecho se presenta en la mas estrecha relacion con la moral, la religion y con todos los elementos fundamentales de la vida humana, expresa su fase *condicional* ; le suministra las condiciones de existencia y desarrollo, y llega á ser palanca de su progreso. El derecho se eslabona, pues, con todo el destino individual y social del hombre ; es *universal*, porque no hay fase alguna de la vida humana con la cual no esté en relacion. El derecho, sin embargo, no interviene para limitar, sino especialmente para ayudar la actividad intelectual, moral y física de todos los hombres. La doctrina de Krause presenta así, en el dominio del derecho, un carácter eminentemente *orgánico*. En todas las materias concernientes al derecho reconoce dos elementos principales, de los que el uno caracteriza al hombre en su *individualidad personal*, y el otro en sus *relaciones orgánicas* con los diversos grados de la sociabilidad, con la familia, con la nacion, con la humanidad. Estos dos elementos que hemos denominado el elemento personal y el elemento social, deben armonizarse en todas las instituciones humanas ; están combinados en la exposicion de los derechos absolutos, de la igualdad, de la libertad, de la asociacion en la propiedad, en los contratos y en el derecho de sociedad. Finalmente, la doctrina de Krause combina el elemento *subjetivo* y el elemento *objetivo*, en el derecho y el Estado.

En la teoría del Estado, Krause armoniza igualmente las doctrinas opuestas establecidas acerca de esta materia ; considera el Estado como la institucion especial del derecho, y no absorbe en él al hombre y la sociedad ; pide organizaciones sociales distintas para la moral, la religion, las ciencias, las artes, la industria y el comercio ; pero pone la organización política ó el Estado en

una relacion íntima con toda la actividad humana, con todas las instituciones de la sociedad. El Estado tiene la mision de mantener todo el desarrollo social en la senda de la justicia, y de asegurar á todos los ramos del destino humano los medios necesarios á su perfeccion. De este modo el Estado es el mediador del destino individual y social; sin embargo, no es mas que uno de los órganos principales del vasto organismo social. La sociedad es un todo orgánico, compuesto de diversas instituciones, de las que cada una se refiere á una fase importante de la vida humana, y todas son llamadas, en una época de madurez y armonía social, á constituir una unidad superior, que mantenga á cada una su independencia relativa, y sometiendo todas á una direccion general, para el cumplimiento comun del destino del hombre y de la humanidad.

La teoría de Krause respeta así la historia y las instituciones que han ido formándose sucesivamente por la evolucion del cuerpo social; pero las anima con un nuevo espíritu, las llama á un desarrollo armónico, y abre al perfeccionamiento social un porvenir en el que el ideal se irá convirtiendo progresivamente en realidad. Segun este sistema, la humanidad, léjos de hallarse en la declinacion, apenas ha entrado en la edad de la juventud, empieza únicamente á adquirir la conciencia de su objeto social; espérale todavía un gran perfeccionamiento, y llegará á él con tanta mayor facilidad, cuanto mejor comprenda las sendas que le han sido trazadas por la Providencia.

CAPITULO V.

§ XII.

Las doctrinas comunistas y socialistas consideradas como aberraciones en el progreso de la Filosofía del derecho (1).

Las doctrinas modernas del comunismo y del socialismo, nacidas en Francia é Inglaterra, y difundidas luego en Alemania y en la mayor parte de los países, tienen un doble origen: proceden, en primer lugar, del cambio que se ha verificado en las antiguas relaciones sociales, y mas especialmente en la condicion de la clase obrera, tan profundamente modificada por la destruccion de los lazos de corporacion y la introduccion de las máquinas; y son en segundo lugar, la consecuencia de las direcciones equivocadas que las teorías acerca del derecho, del Estado y la sociedad, han tomado en su desarrollo. Bajo

(1) Véase Reybaud, *Estudios sobre los socialistas modernos*; Villegardelle, *Historia de las ideas sociales*, 1846; Südre, *Historia del comunismo*, 1849.

estos dos puntos de vista deben ser juzgados el socialismo y el comunismo. Pero debemos hacer aquí abstracción de las causas *prácticas*, que solo en una historia mas minuciosa de estas doctrinas pueden exponerse, y limitarnos á las causas *intelectuales*, que han ejercido, por lo demás, una influencia decisiva sobre todos los cambios introducidos en las relaciones sociales.

Las doctrinas comunistas y socialistas se presentan este bajo aspecto, por un lado, como una reaccion contra algunas concepciones demasiado limitadas del principio del derecho y del objeto del Estado, como un ensayo para completar la teoría de los derechos puramente abstractos y formales por la doctrina positiva del bienestar y de la dicha, y perfeccionar la idea del Estado por la idea de la sociedad; por otro, como el resultado de una confusion de los principios del derecho en los principios morales, y finalmente como un producto de las doctrinas panteistas y materialistas que han invadido la sociedad moderna.

En general, la aparicion de las doctrinas comunistas y socialistas en una época es siempre el signo de una reaccion contra un estado social, que sea por instituciones arbitrarias, sea por un régimen de castas, de esclavitud, de corporaciones cerradas ó de privilegios, sea por principios de individualismo en general, ha establecido diferencias y rivalidades excesivas entre los hombres; parece necesario entonces fortalecer los vínculos de comunidad, recordando á todo ciudadano su cualidad de hombre y el fin comun que tienen que realizar por sus esfuerzos combinados. Las doctrinas comunistas y socialistas oponen de este modo un extremo á otro; ellas hacen valer el elemento comun y social de la naturaleza humana, que en verdad debe combinarse con el elemento individual de la personalidad y de la libertad. La historia enseña que estos dos elementos no han podido separarse jamás enteramente el uno del otro, que han tomado solo de una manera alternativa un desarrollo predominante. Con efecto, se puede acreditar que en épocas de cultura inferior y mas simple, el elemento social mas poderoso se manifiesta con frecuencia por una comunidad de posesion ó de explotacion, principalmente de los fundos de tierra, como sucede en los pueblos de la antigua Germania, en las comunidades agrícolas, que se han perpetuado en Francia hasta la revolucion, y todavía hay en comunidades esclavas de la Rusia; y que por otro lado, el principio de la propiedad privada se desenvuelve á medida que la conciencia de la personalidad y de la libertad se fortifica por el trabajo y el ejercicio de todas las facultades. Hoy alcanzamos evidentemente una época, en que un gran capital social, acumulado por los diversos medios públicos que sirven al trabajo y á la instruccion, al bienestar y á la salud de los habitantes, se ha hecho accesible ó distribuido á todos los ciudadanos, y donde se entra en la verdadera senda social, buscando el

complemento de la libertad y de la propiedad individual en la libre asociacion.

Consideradas en su origen las doctrinas comunistas y socialistas pueden nacer de dos tendencias diversas, ya de una aspiracion hácia un ideal mas elevado, mas moral de la vida humana, cuando un pensamiento religioso aparece ó vivifica el sentimiento de la igualdad y de la fraternidad de los miembros de la familia humana, ya de los apetitos sensuales, cuando el materialismo iguala á todos los hombres en los goces y en la nada. Pero lo que importa sobre todo hacer constar á este respecto, es que las doctrinas religiosas, uniendo á los hombres por el vínculo mas noble y mas enérgico, han tenido exclusivamente el poder de mantener durante algun tiempo una cierta comunidad de bienes, mientras que las doctrinas comunistas ó socialistas, fundadas sobre el materialismo, han fracasado en las primeras tentativas de aplicacion práctica. Por esto vemos, de una parte, que Platon, á ejemplo de Pitágoras, convencido de la naturaleza ideal y divina de todos los hombres, propuso fundar sobre este ideal comun una comunidad de vida y de bienes para las clases superiores de su Estado; que el Cristianismo hizo nacer en los primeros tiempos de su propagacion una comunidad, si no de la posesion, al ménos del producto de los bienes; que la comunidad de bienes fué recomendada por bastantes padres de la Iglesia, que fué practicada en la vida monacal, sobre todo por los frailes menores, los dominicos y los franciscanos; que al tiempo de la reforma religiosa, en que aparecian tambien las doctrinas comunistas de Tomás Morus (*Utopia*, 1516), de Campanella (*Civitas solis*, 1620), de Valentin Andrea (*Reipublicæ christiano-politanæ descriptis*, 1619), un ferviente sentimiento religioso, muchas veces extraviado por el fanatismo, llevó á Inglaterra los Millenarios, 1648, y los Levellers, por otra parte los Anabaptistas bajo Muntzer, los hermanos de la vida comun y los hermanos Morayos ó Herrenhutters á partir 1742, así como los Shakers (Cuáqueros) y los Rappistas. Por otro lado, cuando despues de la decadencia ó de la destruccion de las ideas religiosas se considera solo el problema bajo el punto de vista político ó económico; que unas opiniones sensualistas y materialistas se combinan con las ideas erróneas sobre la omnipotencia del Estado; que se erige la voluntad del pueblo como origen de todas las leyes é instituciones, se llegará á admitir fácilmente que basta para el pueblo querer decretar la abolicion de la propiedad, ó de hacer del Estado el comanditario ó el asociado de todos los trabajos, para crear bien pronto un orden mejor social y económico. Este movimiento comienza principalmente en Rousseau que, sin dejar de considerar la propiedad como una institucion necesaria, la señala como el origen de la desigualdad y de los crímenes; le sigue Mably, quien (*De la legislation*, 1776) propone ya el comu-

nismo, y considera la propiedad como incompatible con la igualdad ; y Brissot, autor probable de las *Investigaciones filosóficas sobre el derecho de propiedad, considerada en su naturaleza*, 1780 ; finalmente, en el medio de la revolucion francesa, cuando las diversas formas ó combinaciones constitucionales se mostraron insuficientes para poner remedio á los sufrimientos de las masas, estalló la conspiracion de Babeuf (1796), para establecer el reino de la igualdad y la dicha por el comunismo. Es por lo demás un hecho que se ha producido bastantes veces en la historia ; cuando la cuestion de las formas políticas ha encontrado en un pueblo una solucion cualquiera poco precisa, sea que se reconozca su impotencia, sea que se la considere como el primer paso dado en la senda de las reformas, siempre se suscita la cuestion social y se apodera mas ó ménos del espíritu de las masas. Así es como el pueblo romano, despues de la conquista de los derechos y de las dignidades políticas, se preocupa cada vez mas en la cuestion agraria de la mejora de su suerte material. Del mismo modo aparece Babeuf despues de bastantes ensayos de constituciones que no habían producido en manera alguna los beneficios que de ellas se prometia ; en nuestros dias se ve todavía reaparecer al partido socialista bajo una forma mas culta, en 1830, cuando la forma política del país no se halla en cuestion y parece que la carta llega á ser una verdad : y mientras que los partidos políticos se enardecen de nuevo en razon de algunas cuestiones de política formal, el partido socialista se presenta en 1848, cuando el país rompe todavía una vez su forma política, bastante poderosa ya para imprimir al movimiento, al ménos por algun tiempo, una direccion socialista. Y que no se crea que puede vencerse el socialismo por medios de política puramente formal ; el partido socialista formará siempre el contrapunto y el contrapeso del partido de la política formal. Estos dos partidos no pueden desaparecer sino á la par, ante una nueva doctrina que asigne al Estado su verdadera mision en la vía de la difusion de los bienes intelectuales, morales y materiales, precisando lo que puede emprender por sí mismo y lo que debe abandonar á la libertad individual, concediendo de este modo la justa parte á la accion del poder y á la de los individuos (1). Pues bien ; precisamente este género de estudios ha faltado hasta aquí

(1) Véase en este Curso la parte que se refiere al *derecho publico*. La importancia de estas investigaciones sobre la naturaleza del Estado y su mision en la sociedad humana, sobre todo para Francia, se ha puesto bien en evidencia por *Fed. Bastiat*, en sus *Mélanges d'économie politique*, artículo *Etat*, que empieza por las palabras : « Quisiera que se fundara un premio, no de quinientos francos, sino de un millon, para el que diera una definicion buena, sencilla é inteligible de *El Estado* ; ¿ qué servicio tan grande haria á la sociedad ? » etc, etc.

en todas las teorías políticas; apenas se ha tratado en Francia sino de las formas de gobierno, de la distribución de los poderes y de los derechos políticos. Esta política formal debe ahora sufrir un cambio, no por un socialismo que lo confunda todo, que no trace límite alguno entre el Estado, la sociedad y el individuo, sino por esa otra política positiva, realista, que llene las formas políticas útiles y necesarias del justo fondo ó de la materia del bien que están llamadas á realizar libremente en la sociedad.

En Alemania el socialismo se ha formado bajo la inspiración de las ideas francesas, en parte como una reacción contra la doctrina demasiado estrecha que la escuela de Kant había establecido acerca del fin del Estado, escuela en que el formalismo político se elevó á la altura de un principio; y en parte, como última consecuencia del panteísmo de la escuela filosófica de Hegel.

Bajo este punto de vista filosófico habremos de considerar todavía las doctrinas comunistas y socialistas. Bajo este aspecto, están íntimamente enlazadas con dos sistemas filosóficos opuestos en la apariencia, pero que producen los mismos resultados, con el *sensualismo* y el *materialismo* por un lado, y el *panteísmo* por otro. Estos dos sistemas convergen en un punto importante: desconocen un principio *propio*, espiritual y libre en el hombre, y niegan, por consiguiente, la personalidad humana. Las teorías socialistas han tomado su punto de partida en el sensualismo; pero esta doctrina se ha amalgamado, en último término, con un género particular de panteísmo, cuyos principios mas extensos y vagos se prestan á todas las evoluciones del socialismo. Por lo demás, la tendencia general hácia los bienes materiales, alimentada y propagada por el sensualismo, ha inducido á algunos espíritus á la idea de transformar toda la sociedad humana, asentándola sobre nuevas bases en una sociedad de goces igual para todos. Este plan fué concebido en Inglaterra y en Francia casi al mismo tiempo por Roberto Owen y Carlos Fourier, aunque ejecutado por cada uno de ellos de una manera original.

La doctrina socialista de Owen, 1771-1858, es la práctica consecuente del sensualismo. Owen experimentó en muchas materias la influencia de las obras de Rousseau (1), sobre todo la del *Contrato social*; no obstante, las bases de su doctrina son puramente filosóficas. El sensualismo parte de la falsa opinión de que nada hay en la inteligencia que no haya estado ántes en los sentidos (*nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*), y por consiguiente el alma

(1) Véase Luis Reybaud, *Estudio sobre los reformadores contemporáneos*, tomo, I, capítulo IV, 2. El autor dice « que se encuentra en distintas partes, en los trabajos de Owen, páginas enteras copiadas del *Contrato social*. »

no es mas que una tabla rasa. Fiel á esta máxima, Owen estampa á la cabeza de su doctrina la proposicion siguiente : *El hombre no es mas que el producto de las circunstancias exteriores*. Esta proposicion abraza todas las demás : de ella resulta claramente que haciendo iguales las circunstancias, se haria á los hombres iguales en inteligencia, en deseos y goces. Desechando así la *libertad* y la *responsabilidad* humana, Owen trata de fundar una sociedad en la cual no haya elogio, ni represion, ni recompensa, ni castigo ; sociedad en la que, recibiendo todos una misma instruccion, sean igualados bajo el punto de vista del carácter y de los intereses, y vivan, por la comunidad de los bienes, como una *sola familia*, sin distincion de familias particulares. Esto es lógico, porque, puesto que se niega la existencia de un principio espiritual *propio* en el hombre, no hay razon alguna para admitir la existencia de una propiedad y de una familia propias para los individuos. Pero esta doctrina era harto superficial para ejercer gran ascendiente en los ánimos, y para llegar á ser un resorte poderoso de organizacion práctica. Ciertó es que Owen, hombre de noble carácter, dotado á la par de gran bondad y gran energía, pudo, merced á su influencia personal, dirigir durante bastante tiempo una sociedad industrial (New-Lanark) organizada bajo la base de algunos de estos principios ; pero todas las sociedades que otros han intentado constituir en América y en Inglaterra se han visto obligadas á disolverse al cabo de pocos años. La Harmony-Hall, colonia cerca de Southampton, fué disuelta en 1845.

La doctrina de Carlos Fourier (1777-1837) revela un verdadero génio, un poder de combinacion muy vasto y de un gran talento analítico. Al primer golpe de vista parece extraña á las escuelas filosóficas, que el autor mira con tanto odio y desprecio. Sin embargo, Fourier pensó y escribió bajo la influencia de las ideas filosóficas de su tiempo, y las reveló por medio de una concepcion panteista de un género particular, que podria llamarse *matemático*, porque por medio de las matemáticas especialmente opera el alma del mundo. Pero la base sensualista de esta doctrina se advierte en sus constantes tendencias hácia los goces sensibles y en el principio de que el bien y el mal de los hombres dependen únicamente del *mecanismo exterior* de la sociedad. La doctrina de Fourier se distingue, como la de Locke, del sensualismo ordinario, en que admite ciertas facultades innatas, bajo el nombre de *pasiones* ; pero mira equivocadamente estas pasiones, tales como se presentan en la vida humana, esto es, como buenas en su totalidad en sí mismas, sin que estén sometidas á ningun poder moral y moderador ; cree que solo necesitan un mecanismo exterior para convertirse, mediante su concurso, en útiles resortes de la accion social. Este mecanismo, esta forma social, cree Fourier haberla encontrado en el falanste-

rio Esta es la misma ilusion que ya hemos hecho notar en la teoría de la política formal. Así como esta se ocupa de la forma del Estado, de la combinacion de los poderes, de su peso y contrapeso, y busca de este modo un equilibrio ó un mecanismo político, así la teoría falansteriana es enteramente formalista, no concede importancia sino á las combinaciones de las pasiones, sin examinar su fondo, sin estudiar lo que tienen de vicioso, y sin reconocer los principios universales del bien y de la justicia, que son los móviles mas poderosos de la vida humana. Fourier solo se propone reformar al hombre en lo exterior : no conoce la moralidad. Por esta razon su doctrina no abarca el alma y el corazon, que son la parte elevada y divina del hombre, y no podia ser aceptada sino por aquellos que, en el juego de las formas y las combinaciones, pierden de vista el fondo, é imbuidos tal vez por estudios matemáticos, en los que se hace abstraccion del fondo de las cosas, se dejaron alucinar por el carácter matemático de este mecanismo social. Hay, no obstante, un lado por el cual esta teoría se distingue del comunismo, puesto que al admitir en el hombre algo innato y propio, no intenta abolir la *propiedad individual*, sino solo organizarla en interés de la produccion comun, distribuyendo sus beneficios segun las tres fuerzas que cooperan á ellos : el *talento* mas ó menos innato, el *capital* ya adquirido y el *trabajo* por el que se adquiere.

No hablaremos aquí de la parte cosmológica y psicológica de este sistema, que en la intencion de su autor debia ser universal, abrazar todas las ciencias y obrar particularmente por el método de la *analogía*. Fourier, que en realidad no tiene siquiera la idea de un procedimiento científico, pone arbitrariamente todo en relacion y paralelo con todo, de manera que encuentra para sus pasiones símbolos, así en los astros como en las plantas. Pero esta parte fantástica, que casi forma en la escuela un artículo de fé, puesto que no posee la clave, no tiene la menor importancia para la parte práctica del sistema, cuya tendencia se concentra por completo en la cuestion social ó *económica*. Aquí es donde Fourier ostenta un verdadero talento analítico y de justa crítica, relativamente al estado comercial é industrial, tal como lo produce la concurrencia ilimitada. En este punto señala los peligros de un feudalismo industrial, é insiste en la necesidad de la *asociacion*. Es verdad que los medios de asociacion que propone son generalmente impracticables ó ineficaces ; pero tiene el gran mérito de haber puesto de relieve el principio mismo de la asociacion y de haber mostrado algunas de sus aplicaciones útiles. Las falanges fourieristas, que fueron fundadas principalmente en los Estados Unidos de 1840 á 1846, han perecido todas.

El *sansimonismo* (ó por mejor decir, segun su forma principal, *infantinismo*)

formuló otras pretensiones. Partiendo de una explicación bastante superficial que Saint-Simon había dado del cristianismo, y apropiándose mas adelante algunas ideas vagas de organización económica de Fourier, vino á caer por último en una especie de panteísmo, al que contribuyeron, primero Spinoza y luego Hegel (4). El sansimonismo, no solo quería organizar la *producción* y el *consumo*, sino fundar ante todo una nueva *religion*, y establecer así nuevas bases para la moral, para la ciencia y para el arte. Bajo este punto de vista, el sansimonismo es superior á las doctrinas anteriores, porque reconoce por lo ménos la importante verdad de que las bases económicas de la sociedad son suministradas desde luego por las convicciones religiosas y morales de sus miembros : tambien es el lado religioso el que atrajo durante algun tiempo los discípulos á Francia. Pero la doctrina en sí misma presenta el panteísmo en sus consecuencias mas repugnantes, y trastorna todos los fundamentos de la moralidad. A imitación de Hegel, que admite el desarrollo progresivo (*processus*) de Dios en el mundo, el sansimonismo adopta un *Dios-progreso*; y si, segun Hegel, Dios llega en la conciencia del hombre á la conciencia de sí mismo, el sansimonismo expresa la misma idea en un sentido mas práctico, pues quiere que Dios se presente en todo tiempo bajo su forma mas elevada, en un hombre, que se hace así el *sacerdote* ó sumo pontífice, la *ley viva* (la *voluntad general* de Hegel), que los miembros individuales de la sociedad no necesitan crear, sino únicamente reconocer. Estos principios no podrian conducir sino á un

(1) Se sabe desde hace tiempo que el sansimonismo ha tomado mucho de las obras de Fourier, pero se ignora casi generalmente de qué manera se relaciona con la doctrina de Hegel. Cuando en 1831, tuve conocimiento en Paris del sansimonismo, me chocó la semejanza que presentan estas dos doctrinas en sus primeros principios; pensé que los sansimonianos, que habian formulado lo que llamaban su dogma, habian adquirido alguna nocion del sistema de Hegel por las lecciones de M. Cousin, y expresé esta opinion en un artículo inserto en el *Ausland* (Revista extranjera de Augsburgo). Pero algun tiempo despues, M. Jules Lechevalier, que habia seguido las lecciones de Hegel, en Berlin, y que como miembro del colegio sansimoniano habia tenido una parte activa en la elaboracion de la doctrina, me dió á conocer el verdadero punto de contacto; M. P. Leroux ha comunicado despues los detalles en la *Revue indépendante*. Esta relacion histórica es tanto mas importante cuanto que en estos últimos tiempos los restos de la escuela de Hegel han dado la mano á escuelas socialistas en Francia, que se relacionan mas ó ménos con el sansimonismo. Pero aquí se detiene la filiacion. Se cae en una exageracion singular, pretendiéndolo (como lo hace, por ejemplo, M. Bavoux, en su obra *Del comunismo en Alemania y del radicalismo en Suiza*, 1831) que la filosofía alemana es responsable de las extravagancias socialistas en Francia. El socialismo francés proviene directamente del materialismo y del sensualismo, arraigados en Francia mas que en ningun otro país, mientras que algunas doctrinas socialistas modernas en Alemania no son mas que una falsificación de las teorías francesas, ó salen del panteísmo transformado en ateísmo y en materialismo.

nuevo Dalailamaismo, apoyado en el orden sacerdotal gerárquicamente organizado, y que ejerciese la direccion suprema, armonizando entre sí el orden científico y el orden industrial. El orden-sacerdote debe distribuir, segun la *capacidad*, todas las funciones sociales entre los miembros de la sociedad, y retribuir á cada uno segun sus *obras*. Todo trabajo, en todos los órdenes, debe, por lo demás, ser santificado por la religion. No hay propiedad real para los individuos, sino únicamente una *distribucion* proporcional de su goce.

El sansimonismo habíase atribuido además la mision de armonizar la materia con el espíritu, ó el paganismo, que representa en la historia el principio material, con el Cristianismo, que representa el espíritu. Pero en este pretendido acuerdo la materia no se idealiza, no se eleva á la altura del espíritu, como en el género idealista del panteismo; por el contrario, el espíritu se ve rebajado hasta la materia, y todas las relaciones morales se materializan de una manera tanto mas repugnante cuanto que el sensualismo se refina mas y hasta se le cubre con el manto de la religion. En la doctrina de Saint-Simon el panteismo ha dado la mano al materialismo y conduce á las mismas consecuencias que las teorías anteriores. El sansimonismo, transformado por Enfantin, espiró, á causa de sus doctrinas inmorales, ante los tribunales en 1832.

Las teorías socialistas modernas de MM. Luis Blanc, Proudhon y otros, á excepcion del comunismo puro de M. Cabet, cuya colonia en América no ha subsistido por largo tiempo, solo encierran algunas ideas tomadas de los grandes sistemas precedentes, como la *organizacion del trabajo*, talleres nacionales, en los que no obstante, segun parece, no se queria, hacer un ensayo sério, una nueva constitucion de los *bancos*, etc. Estas miras parciales impresionan mas el espíritu de la multitud, y se recomiendan á las clases obreras como remedios específicos (1).

En Alemania las teorías socialistas han sido en general una falsificacion de las formas francesas. Fichte, en 1800, en su *Geschlossener Handelsstaat* (Estado

(1) La teoria de M. Proudhon sobre el « banco prestando sin interés » ha sido refutada con mucho talento por F. Bastiat, en las « Misceláneas de economía politica, » que contienen la correspondencia cruzada con este motivo entre los dos escritores. Por otra parte, M. Proudhon, espíritu independiente y crítico, ha sido, bajo muchos puntos de vista, un elemento disolvente entre las escuelas socialistas, que ha atacado alternativamente. Sus teorías, sucesivamente establecidas y abandonadas, no demuestran mas que una cosa sola, y es que entregado al ateismo y al materialismo, no tiene ninguna conciencia de esta verdad, que las cuestiones morales dominan todas las cuestiones económicas. Véase sobre Proudhon y sus obra un buen artículo critico de M. Eugenio Pellefán, en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de enero de 1866, y sobre los talleres nacionales: L. Blanc, *Historia de diez años*.

cerrado del comercio), habia asignado al Estado la mision de organizar y vigilar la produccion y el consumo. Pero han encontrado apoyo en la doctrina de Hegel, y así se han asociado á todas las tendencias destructoras que se han manifestado en Alemania contra la religion, la moral, la familia y el Estado, y que tienen su raíz en el panteismo naturalista y el materialismo.

Dirijamos ahora una mirada sobre el conjunto de las teorías socialistas. Todas proclaman la necesidad de una nueva *organizacion* de la soiedad, y merced á esta palabra esperan crear, como por encanto, un nuevo orden social. Pero cuando se examinan los medios de ejecucion, se reconoce que los socialistas no tienen la menor idea de las condiciones esenciales de una verdadera organizacion, porque ignoran la existencia y la accion de esas fuerzas espirituales y morales que son el alma de la sociedad. Son y siguen siendo materialistas, aunque muchas veces hablan de la satisfaccion que debe darse á los intereses intelectuales y morales, puesto que estos intereses son referidos por ellos, en último término, á los goces materiales. Así, pues, su organizacion no se encamina á establecer lazos morales mas elevados entre los *hombres*, sino á combinar mecánicamente su accion para la produccion de las *cosas*, sin pensar en que las relaciones exteriores no son en cierto modo sino un precipitado de las fuerzas activas y superiores del hombre, y que el cimiento, el lazo orgánico, solo procede de las convicciones espirituales, morales y religiosas. El plan de los socialistas de establecer un nuevo orden social sobre la base enteramente económica de las cosas ó de los bienes materiales, descubre una completa ignorancia de las condiciones vitales de toda organizacion. Así como en la naturaleza los flúidos imponderables dominan en los cuerpos ponderables, así en la sociedad humana las fuerzas morales deben dirigir toda la vida material.

Pero entre las doctrinas comunistas y socialistas tenemos que distinguir, segun la posicion que toman por relacion al estado, dos géneros de socialismos; al primero, que se puede denominar el socialismo privado, aspira solamente á servirse de la libertad comun para formar por los esfuerzos individuales de las asociaciones con el intento de una mejor organizacion libremente concertada de los bienes, de su produccion y de su distribucion; al segundo, por el contrario, el socialismo político aspira á apoderarse del poder, y quiere servirse de él como de un instrumento al efecto de realizar la una ó la otra de sus teorías. El socialismo privado no presenta peligro alguno para el orden público. Como siempre se han formado comunidades en el pasado bajo la influencia de casi todas las religiones, no sería justo hoy prohibir á los ciudadanos el que establezcan, por vía de asociacion, aquella organizacion de bienes que pueda convenirles y que tal vez dé testimonio de una moralidad muy elevada. En cuanto

á este género de socialismo ó comunismo, debe atenderse á la aplicacion para refutarle de una manera perentoria ó para desenvolver las verdades que encierra. El socialismo político es á la inversa, peligroso hasta el mas alto grado para la sociedad; porque descansa sobre la identificacion del orden público, que solo tiene un objeto especial y reducido con el orden social en su totalidad sobre la confusion del poder público y del dominio privado, sobre la sustitucion de la accion del estado á la actividad de los particulares, y por consecuencia, sobre la sustitucion del principio de fuerza al principio de la libertad. Este socialismo político arroja la perturbacion en todo el orden social, promoviendo pretensiones y exigencias que ningun Estado puede satisfacer; y como nunca se halla contento, culpa por ello á los poderes públicos ó intenta destruirlos.

Es digno de observacion que estos dos géneros de socialismos son tambien un reflejo del espíritu y de la organizacion política de los pueblos, en cuyo seno han nacido. En Inglaterra y en los Estados Unidos, donde la Constitucion enseña al pueblo á tomar su suerte en manos propias, á esperar su salvacion y bienestar, no del poder del Estado, pero sí de la accion individual y de asociacion privada, los Owenistas, y bastante ántes que ellos otras sectas comunistas ó socialistas, jamás han concebido el loco pensamiento de hacer ejecutar sus teorías por el Estado. En Francia, por el contrario (y en parte tambien en Alemania), donde una centralizacion excesiva mantenida por todos los partidos y atacada únicamente en los últimos tiempos, se atribuye la tutela sobre todos los dominios de la actividad social, ahoga la espontaneidad y la autonomia de los individuos; se ha podido ver que el sansimonismo, en su apogeo, soñó en su próxima llegada al poder político; que el fourierismo, despues de algunos ensayos abortados de asociacion privada dirigió sus miradas hácia el Estado, y que M. L. Blanc arrastró al gobierno á establecer los talleres nacionales. El socialismo ha sido en Francia, en 1848, por el temor que inspiraba justamente á todas las clases interesadas en el mantenimiento de los principios de orden, la causa principal de la aberracion política que ha conducido á la reconstitucion de un poder casi absoluto, aunque los espíritus ilustrados saben bien que este poder, por todas partes donde renace, quebranta ó debilita los resortes de la vida política y hace agotar por la pérdida de la libertad las fuentes mas intimas de la cultura intelectual y moral. Las consecuencias perniciosas del socialismo político han sido comprendidas mejor, despues que unas sanas doctrinas de economía política, cuyos principales representantes, sobre todo M. Bastiat, combatieron desde el origen las pretensiones socialistas, han encontrado una propagacion cada vez mas extensa. Pero ante todo importa que el Estado no alimente por sí mismo las tendencias y las soluciones socialistas por una falsa

centralizacion; porque el *selfgovernment* aplicado en la organizacion del Estado puede solo acostumbrar á los particulares á buscar la mejora de su suerte por sus esfuerzos individuales y asociados. No es ménos urgente que las ciencias políticas, generalmente desatendidas en la alta enseñanza, ensanchen el cuadro de las discusiones sobre las formas del gobierno y de la administracion para acometer por fin y presentar mejor la cuestion de las relaciones del estado con todo el órden social, para determinar lo que el Estado puede emprender de acuerdo con su objeto público, y lo que debe abandonar á los esfuerzos privados de los individuos y de las asociaciones (1). El Estado, como lo veremos mas tarde, no es una institucion de simple policia, de seguridad y de proteccion; sin extralimitarse de su propio objeto, puede y debe ayudar al desarrollo social, puede y debe facilitar por medidas legales la constitucion y la accion de todos los géneros de asociaciones que se multiplican en nuestro tiempo por los diversos modos de socorro y de asistencia, por los objetos de consumo y por la produccion comun. El Estado que regulariza el movimiento económico por instituciones públicas, tales como las cámaras de comercio y de industria ó los comicios agrícolas, puede establecer tambien el cuadro legal y general de organizacion para el agrupamiento y la accion de las asociaciones privadas; pero nunca debe intervenir en las leyes mismas de este movimiento ni querer cambiar por la fuerza de las leyes los motivos morales en el dominio de la actividad económica. El impulso nuevo que guia á los hombres desde hace mas de tres siglos á la investigacion de todo lo que puede mejorar su condicion sobre la tierra, por las ciencias, por las artes, por la organizacion política, se ha comunicado tambien á la clase obrera; esta busca la mejora de su suerte por una organizacion mejor y mas justa de las relaciones entre todos los agentes que por el talento, el capital y el trabajo cooperan á la produccion de los bienes. Pero esta organizacion solo puede ser la obra de la libertad y de la moralidad de todos los asociados. Del mismo modo que la ciencia de la economía política demuestra hasta la evidencia que todas las grandes cuestiones del capital, del crédito, de la produccion y de la distribucion de los bienes están intimamente ligadas con cuestiones morales de probidad, de moderacion y de ahorro, así tambien las asociaciones económicas deberán llegar por la práctica á esta saludable conviccion de que la mejor parte de la organizacion del trabajo consiste, no solamente en la cultura intelectual, sino tambien, ante todo, en la moralizacion y los trabajadores.

(1) Véase sobre la importancia de estas cuestiones el ingenioso artículo de Bastiat: *El Estado*.

§ XIII.

De la utilidad de la ciencia del derecho natural.

Las ciencias filosóficas de que forma parte el derecho natural toman su importancia; ménos de la utilidad inmediata que de la satisfaccion que proporcionan á un deseo legítimo y elevado del espíritu humano; y aun cuando el derecho natural no produjera otro resultado que el proyectar mas claridad sobre el origen de la idea del derecho y determinar mejor los principios generales que son el fundamento de la justicia, su estudio sería ya con alto grado digno del hombre; porque el ser dotado de razon quiere conocer tambien la razon de las leyes y de las instituciones sociales. Pero, así como toda ciencia filosófica, por abstracta que sea y por distante que á primera vista parezca de toda aplicacion, muestra su lado práctico no bien se la profundiza, así el derecho natural ejerce y ha ejercido siempre gran influencia en el estudio y progreso del derecho positivo.

La Filosofía del derecho, exponiendo los primeros principios de derecho y de las leyes, es la única capaz de introducir la *unidad* y el *orden* en el estudio del derecho positivo. Los códigos se presentarian como una masa confusa de disposiciones arbitrarias, si la inteligencia no comprendiese el principio de cada materia, buscando en la naturaleza del hombre y de la sociedad la causa que lo ha hecho establecer. Sin la Filosofía del derecho no pudiera concebirse ni el primer principio de todo derecho, ni ninguna nocion verdaderamente general sobre cualquier materia de la legislacion, porque las leyes existentes, harto numerosas y por lo regular opuestas entre sí en los diferentes pueblos, carecen del carácter de unidad y universalidad, y no pueden suministrar la idea general del derecho ó de la justicia; por otra parte, son más ó ménos imperfectas. Pero el principio del derecho es una regla ó criterio con arreglo al cual puede apreciarse la bondad y la perfeccion relativa de las leyes establecidas.

La utilidad práctica de la Filosofía del derecho es á la vez moral, jurídica y política. En primer lugar, el estudio de esta ciencia tiene por objeto despertar y desarrollar, con la inteligencia, el sentimiento de lo justo en el corazon del hombre, é inspirarle el noble deseo de trabajar para la aplicacion y defensa de los verdaderos principios de la justicia. Este sentido superior moral es la guia mas segura en todos los juicios y acciones de derecho; y es este sentido moral el que importa ante todo fortificar en el hombre, el juez y el legislador.

Además, es allamente á propósito para madurar y esclarecer el juicio sobre

las leyes y las cosas positivas. Sin la Filosofía del derecho puede adquirirse cierta habilidad en la aplicación formal y enteramente mecánica de las leyes á los casos particulares que se presentan en la vida; haciendo respecto de ellas en trabajo mas bien de memoria que de inteligencia, se puede llegar á ser bastante buen *legista*; pero cuando el juicio no está desenvuelto en sus relaciones con la razón de las leyes establecidas; cuando la mente es incapaz de elevarse á consideraciones generales sobre cada materia del derecho, ó sobre los casos no previstos por la ley, en los cuales es preciso suplir aquella por el raciocinio, no se puede merecer el nombre de *jurisconsulto*. Para hacerse digno de este título es preciso conocer las leyes por sus razones y no olvidar el derecho, el *jus*, por la ley, la *lex*. Estas razones de la ley pertenecen al dominio de la Filosofía del derecho.

Además, esta ciencia es para la *interpretación* de las leyes una fuente tan fecunda como la historia del derecho. Cuando se trata de interpretar una ley, se puede sin duda recurrir con ventaja á las disposiciones anteriores relativas á la materia, y explicar la ley nueva fundándose en su identidad ó en su oposición con la disposición antigua; pero no es ménos necesario remontarse á la razón de la ley, al motivo que ha guiado al legislador, suponiendo que haya querido lo que es conforme á los intereses y á las necesidades de la sociedad; será, pues, preciso entrar en consideraciones generales, mas ó ménos derivadas de la filosofía del derecho. Este estudio de la razón de una ley es, por lo regular, mas instructivo que el raciocinio por analogía, la que, por lo demás, no es sino la aplicación de la ley á los casos *semejantes*, á causa de la identidad de la razón. Cada legislación positiva, por perfecta que sea, presenta lagunas, oscuridades, ó faltas de decisión para los casos imprevistos; y como el juicio debe poseer un medio para fallar en todos los casos que se presentan, el derecho natural puede entonces servirle de fuente subsidiaria. Es verdad que no es permitido decidir un caso contra la letra de la ley, porque esto sería despojarla de su carácter general y uniforme, y abandonar todo á merced de las ideas personales y variables del juez; pero cuando la ley calla, la conciencia y la razón de los jueces deben hablar, y las opiniones que estos se han formado por el estudio de la filosofía del derecho, se convierten entonces en motivos de decisión. Tan evidente ha parecido esta verdad, que muchas legislaciones (1) han reconocido expresamente el derecho natural como una fuente subsidiaria del derecho positivo.

Mas si la Filosofía del derecho presenta gran utilidad para la interpretación

(1) Entre otros el Código austriaco, § VII.

y aplicacion de la *ley escrita*, su importancia es aun mayor cuando se trata de la *ley por escribir*. Las leyes no son inmutables, cambian con las condiciones, las necesidades y los intereses de la sociedad que las han hecho nacer; trátase con frecuencia de modificar las leyes existentes, por ejemplo, las hipotecas y las sucesiones, ó de introducir principios nuevos, por ejemplo, la divisibilidad de la propiedad, al divorcio, ó hasta de establecer, toda una nueva codificacion. Para llevar á cabo estos cambios, es preciso apoyarse en una doctrina filosófica de derecho. Y, en efecto, todos los códigos establecidos en los tiempos modernos (1) se han resentido mas ó ménos de las opiniones filosóficas de sus autores.

Hay especialmente dos partes de derecho positivo que se enlazan mas intimamente que otra alguna con la filosofía del derecho: hablamos del *derecho penal* y del *derecho público*. La filosofía del derecho, determinando mejor el objeto del castigo, su medida, la gravedad de las faltas y los grados de culpabilidad, ha promovido la reforma de la legislacion penal, que felizmente ha empezado en nuestros dias, pero que está léjos de haber terminado. No es menor la influencia de la filosofía del derecho sobre el derecho público. Como este no es mas que la aplicacion del principio de la justicia á la organizacion del Estado y de la sociedad, tiene por fundamento y base la filosofía del derecho; por esto las teorías emitidas relativamente al derecho público, con tal que se funden en principios y no en vagos é incoherentes raciocinios, están siempre de acuerdo con las ideas adoptadas por sus autores en la filosofía del derecho.

Vemos, atendiendo á lo expuesto, que no existe parte alguna del derecho que no experimente mas ó ménos la saludable influencia del derecho natural. Su estudio encierra, por consiguiente, una utilidad incontrovertible, siendo una necesidad especial de nuestra época, en la que se trata, por una parte, de consolidar y desenvolver las mejoras que se han realizado en los diferentes ramos de la legislacion civil y política; y por otra, de abrir al progreso nuevas sendas, é introducir otras reformas adaptadas á las nuevas necesidades y á las ideas mas exactas que se han difundido relativamente al objeto de la vida social. El porvenir de la sociedad civil y político depende, pues, en gran parte, de la inteligencia mas perfecta y de la propagacion de las doctrinas del derecho natural.

(1) El Código de Federico en Prusia, el Código austriaco y el Código Napoleon.