

que, los más atrevidos de los pensadores y políticos del siglo xiv no llegaron á impugnar la legitimidad de la esclavitud.

El siglo xiv, es un siglo de gran movimiento de ideas y de agitación, en el cual se ve germinar la mayor parte de los principios políticos de los tiempos modernos. Comienza por la gran lucha de Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII; pero en su segunda mitad nos presenta el espectáculo de la insurrección popular contra el poder absoluto y la tiranía señorial; de esta manera, la cuestión adquiere dirección nueva, y pronto no estará ya encarnada en las luchas entre Roma y el rey ó entre Roma y el emperador, sino en las habidas entre el rey ó el pueblo ó entre señores y vasallos. La historia de estas revoluciones nos llevaría demasiado lejos de nuestro objeto; veremos, sin embargo, si encontramos algunas huellas en las obras de aquellos tiempos.

Hemos visto que la doctrina más general de los jurisconsultos de la Edad Media ha sido la doctrina del derecho divino; pero no se crea por esto que todos los defensores del poder imperial hayan sido, sin excepción, partidarios del absolutismo. Se hallan en las obras de algunos, ideas independientes y, con frecuencia, demasiado atrevidas en relación á su tiempo. Citaré, á propósito, opiniones de uno de los jurisconsultos más célebres del siglo xiv, Marsilio de Padua, que ha escrito, como Ockam respecto al rey de Francia, en defensa de Luis de Baviera, y cuyo *Defensor pacis* puede ser considerado como una obra muy liberal (1).

El autor no hace, en verdad, casi más que resumir y comentar la política de Aristóteles, y esto no constituye, ciertamente, su originalidad. Pero en la última parte de dicha obra sienta curiosas conclusiones, muy opuestas á las doctrinas de los glosadores y jurisconsultos.

En una de ellas establece puramente el principio de la soberanía del pueblo, diciendo: «*Legislatores humanum,*

(1) Goldast, *De monarch. Defensor pacis*, año 1314.

solam civium universitatem esse, aut valentiozem illius partem» (1). Demuestra así esta tesis (2): «Según la verdad y según Aristóteles» (dos autoridades, como se ve, casi iguales). El verdadero legislador ó el soberano es el pueblo, es decir, la universalidad de los ciudadanos de la cual una parte legisla por todos. Porque la verdad y la utilidad de una medida es más cierta cuando la totalidad de los ciudadanos pone en ella su inteligencia y su alma. Añadid que nadie se anula voluntariamente á sí mismo. También la comunidad es la única apta para juzgar si tal ó cual medida es conforme al interés de uno sólo ó de algunos, más bien que de todos. Además, una ley es mejor observada por los ciudadanos cuando ellos consideran que se la han impuesto á sí mismo.

El Estado es una sociedad de hombres libres, lo cual no sucederá si uno sólo impone leyes por su autoridad privada á la universalidad de los ciudadanos; porque será entonces el verdadero jefe de los otros (*aliorum despotes essent*); pero como éstos no están llamados á soportar tales leyes, no las observarán.

Los hombres se han reunido en sociedad civil para ver de hallar en ella ventajas, obtener lo que es necesario á las subsistencias y evitar lo que les es contrario. Es necesario, pues, que todos conozcan las reglas que pueden serles útiles ó nocivas, es decir, las leyes. Las leyes bien hechas son la más firme garantía de la felicidad de un Estado.

El pueblo, según Marsilio de Padua, no es solamente como le consideran la mayor parte de los juristas de la Edad Media, la fuente del poder imperial en el sentido de haber conferido al emperador la soberanía desposeyéndose de ella. El pueblo es siempre el soberano de derecho, puesto que él es solamente el verdadero legislador. Preguntar quién es el soberano en una sociedad, es preguntar á quién

(1) Concl. VI.

(2) Part. I., c. XII.

corresponde el poder de hacer las leyes y hablando en términos absolutos, el derecho de soberanía no es otra cosa que el derecho de hacer la ley.

Pero Marsilio de Padua va más lejos, porque después de haber reconocido el poder legislativo, hace depender de éste el poder ejecutivo: «*Cujuslibet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, præcipuè vim coactivam habentis, electionem a solius legislatoris expressa voluntate pendere*» (1). El modo de esta elección puede variar según las diferentes formas de gobierno; pero de cualquier naturaleza que sea, la elección de esta autoridad pertenece al legislador; es decir, á la universalidad de los ciudadanos ó la mayor parte de ellos. Corresponde al soberano determinar la forma según la cual los actos de la vida civil deben de ser regulados, es decir, la ley, así como el sujeto que debe realizar esta forma, ó lo que es igual, la autoridad ejecutiva. En cuanto á las otras funciones de la república, su institución pertenece en principio al legislador; pero secundariamente al poder ejecutivo ó instrumental, en virtud de la autoridad que le ha sido transmitida por el legislador en las formas fijadas por él. El legislador es la primera causa de todo lo que se hace en el Estado; pero no puede ocuparse de todos los detalles, y la ejecución de las leyes se hace mejor por uno sólo ó por varios que por todos, pues esto haría que continuamente estuviesen distraídos de sus ordinarias ocupaciones (2).

Marsilio de Padua no retrocede ante ninguna consecuencia de sus doctrinas, y admite que, si el poder ejecutivo se desvía, puede ser corregido y aun depuesto. En efecto, desde que un hombre posee el poder, estando compuesto de inteligencia y pasión, puede suceder que conciba ó falsas ideas de las cosas ó falsos deseos, y que, por consecuencias de estas falsas impresiones, se produzca contraria-

(1) Concl. X y part. I, c. XII.

(2) *Idem*, c. XV.

mente á la ley. En este caso es necesario que haya alguna autoridad que pueda moderar la suya y juzgar sus transgresiones. «*Alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insufficiens*». Pues el juicio y la ejecución de una sentencia contra un poder prevaricador, corresponde al legislador ó á quiénes él haya investido de tal misión.

Hállanse, pues, en Marsilio de Padua, los tres puntos esenciales de toda doctrina democrática, á saber: 1.º, que el poder legislativo pertenece al pueblo; 2.º, que el mismo poder instituye al ejecutivo; 3.º, que el juzgar, cambiar y deponer á este último si falta á sus deberes, también pertenece al primer poder mencionado. Algunas de estas doctrinas se hallan también en Santo Tomás de Aquino y en su escuela. Pero en esta escuela los principios aludidos aparecen unidos á las doctrinas teocráticas. Marsilio de Padua, por el contrario, es un defensor del poder civil. Sostiene la independendencia de los poderes. Va, pues, más lejos que el espíritu de su tiempo, pues que no solo quiere separar la Iglesia y el Estado, sino libertar al Estado del poder absoluto.

Hay todavía un punto respecto, al cual Marsilio de Padua es muy superior al espíritu de su tiempo: la cuestión de la libertad de conciencia. He aquí una de sus conclusiones respecto á ella: *Ad observanda præcepta divinæ legis, pæna vel suplicio temporali, seu præsentis seculi, nemo Evangelica scriptura compelli præcipitur*. El sacerdote no es otra cosa que el doctor de la ley divina; él está encargado de enseñarnos lo que es necesario hacer ó procurar para merecer la vida eterna; pero no tiene poder coercitivo para forzar á la observancia de sus preceptos. Será además en vano que procure obligar á nadie, porque los actos forzados no servirán nada para la vida eterna. El Apóstol dice: «Todo inspirado por Dios es útil para enseñar, reprender, corregir é instruir en la justicia». No dice para forzar ni para castigar. San Crisóstomo escribió: «Es impo-

sible cuidar de nadie contra su voluntad. No se dirige forzosamente á un descaminado». Tales doctrinas, en el siglo xiv, hacen el más grande honor al espíritu liberal y tolerante que las sostuvo.

No es solamente en un escrito especulativo y científico donde las ideas liberales y democráticas y hasta demagógicas, tuvieron acogida en el siglo xix: se podrá también encontrar su huella en las grandes asambleas políticas de aquel tiempo, en las doctrinas innovadoras de Wiclef y Juan de Huss (1), en las doctrinas revolucionarias de los campesinos de Inglaterra (2) y, en fin, en las luchas de los hermanos mendicantes, ya sea con el papa, ya con los reyes. Haremos algunas aclaraciones sobre estos diferentes puntos.

Las órdenes mendicantes, que cuentan en su seno con la mayor parte de los escritores eminentes de la Edad Media, fueron durante un siglo la milicia consagrada del papado; pero en el siglo xiv, esta alianza parece desanudarse: la guerra estalla entre los hermanos menores y el papa. Fué de la orden de los franciscanos de donde salió el rebelde Ockam. El mismo general de la orden, Miguel de Cise-

(1) Véase el artículo de Wiclef, condenado por el concilio de Constanza: *Populares possunt ad arbitrium dominos delinquentes corrigere* (Constantiense concilium. t. III, part. XII, págs. 180 y 183).

(2) Véase más adelante pág. 484. Es fácil apreciar en las reclamaciones populares recogidas por Froissard, el bien y el mal estaban mezclados. Cuando esta mala gente, como él mismo la llama, pretenda no trabajar sino por un salario, expresará una reclamación de la más estricta justicia; pero cuando su jefe John Ball, quería que todos los bienes fuesen comunes, resultaba partidario de una utopia grosera que se haya mezclada y se mezclará de continuo á las revoluciones populares. La comunidad es la forma bajo la cual el pueblo mal informado comprende la igualdad. Pero este error no debe hacernos desconocer lo que había de justo en la causa de los campesinos de Inglaterra. Era la causa prematura de un derecho mal comprendido y que no debía triunfar sino cuatro siglos más tarde.

na, sostuvo una lucha personal muy viva con el papa Juan XXII, lucha en la cual aquél no es sino el representante del espíritu de toda la orden (1).

¿Cuál fué el origen de esta lucha? La cuestión de la propiedad.

El punto debatido de tal cuestión era el de saber si Jesucristo y los apóstoles habían renunciado á toda propiedad ó si habían conservado la propiedad temporal. El papa Juan XXII sostenía que Jesucristo y los apóstoles habían permanecido siendo propietarios; las órdenes mendicantes sostenían lo contrario y afirmaban que Jesucristo y sus apóstoles habían dado el ejemplo de renunciar á la propiedad.

Este debate nos parece hoy muy extraño y lejos de toda aplicación; pero si se reflexiona que en la Edad Media todas las cuestiones tomaban la forma teológica, será fácil comprender que la cuestión debatida era, en el fondo, la cuestión social de la propiedad misma. En efecto, declarar que Jesucristo y sus apóstoles habían renunciado á toda propiedad era, implícitamente, hacer entender que habían condenado la propiedad y, por consecuencia, decir que la propiedad es un mal, más ó menos necesario y más ó menos lícito, pero esencialmente contrario á la perfección cristiana. Tales consecuencias se hallaban muy lejos de ser sostenidas por los hermanos mendicantes; pero, no obstante, algunas de estas ideas se deslizaron en la discusión y eran, ciertamente, el verdadero fondo del debate.

Pero ¿cómo el papado y las órdenes mendicantes que habían marchado siempre de acuerdo desde el establecimiento de estas últimas, podían dividirse con motivo de una cuestión de esta importancia? ¿Cómo el papado se puso frente á las órdenes mendicantes, que había defendido con tanta frecuencia contra sus adversarios? ¿Cómo opuso objeciones á la doctrina de la pobreza evangélica, represen-

(1) Goldast, t. II.

tada por las órdenes mendicantes instituídas por él? ¿Es un simple accidente de opiniones, un choque fortuito de influencias y de personas? No, la cuestión tiene otra importancia.

Los monjes mendicantes sostenían que la perfección evangélica consiste en el renunciamiento absoluto á toda propiedad, aun á la de las cosas indispensables á la vida, las cosas útiles, *usu consumptibilium*, reservándose, evidentemente, el papel y el honor de tal grado de perfección; y, por consiguiente, se colocaban muy por encima de todos los clérigos seculares y aun de su jefe el soberano pontífice, que no estaba obligado á tal regla. Era de creer que las órdenes mendicantes hechas altamente poderosas después de haber sido la milicia del papa, aspirasen á elevarse por encima de él, á nombre de la superioridad de su regla y su mayor semejanza con los apóstoles y Jesucristo.

Pero hay un punto más grave todavía. Si Jesucristo no había poseído nada temporalmente, el papa, que era el vicario de Jesucristo, tampoco debía poseer bienes temporales, ni riquezas, ni territorios, ni dominación de tal índole, ó al menos, si poseía estas cosas, no debía ser á título de vicario de Jesucristo, sino por virtud de un derecho puramente temporal. Desde este punto de vista los ataques de los monjes mendicantes van directamente sobre el poder político del soberano pontífice é indirectamente sobre las riquezas eclesiásticas. De una parte, las órdenes mendicantes parecen renovar la herejía de los valdenses, sosteniendo que la posesión de un bien temporal es incompatible con la perfección evangélica; de otra, daban la mano á los adversarios laicos del poder pontificio, excluyendo toda idea de poder y propiedad temporales de la misión de Jesucristo.

La influencia de dichas órdenes se muestra todavía, aunque de una manera asaz encubierta, en el gran debate provocado en el siglo xv por el franciscano Juan Petit. El objeto de este debate era la cuestión sostenida ya en el siglo xii por Juan de Salisbury.

Hay que señalar que en la Edad Media la cuestión de la tiranía tuvo, según nos parece, un interés bastante más actual y bastante más directo que el que pueda tener en los tiempos modernos, en que la violencia no podrá prevalecer contra ciertas leyes generales, escritas ó no, que constituyen la civilización. Pero en la Edad Media, bajo las grandes soberanías que parecían mantenerse y perpetuarse tras un orden regular, había una multitud de pequeños poderes secundarios que se destruían los unos á los otros con extrema rapidez. Allí donde el peso de un poder central y reconocido no se hace sentir, las tiranías y las usurpaciones se suceden. Esto tuvo lugar sobre todo en Italia, donde las poblaciones, como las antiguas repúblicas de Grecia, tenían continuamente que luchar contra señores poderosos que procuraban oprimirlas. Lo que prueba el interés práctico que podía tener la cuestión de la tiranía en la Edad Media, es el tratado de Bartole sobre tal objeto, denominado *de Tyranno* (1). Bartole no es ni un filósofo, ni un político, sino un jurisconsulto. Trata la tiranía desde el punto de vista jurídico. Examina lo que puede haber de legal en los actos del tirano. Distingue los actos realizados por él *per modum jurisconditionis* y los realizados *per modum contractus*. Son los unos ilegales y solo les da validez el poder del tirano; los otros son válidos solo después de destruída la tiranía. En una palabra, los actos políticos perecen (á excepción de las decisiones judiciarias tomadas según las leyes del país); pero los contratos y los pactos subsisten, distinción que ha habido más de una vez ocasión de aplicar en las revoluciones de los tiempos modernos. Lo cierto es que tales cuestiones no podrían haber sido provocadas por un espíritu tan poco especulativo como el de Bartole, sino respondiendo á los intereses presentes y de todos los tiempos. No asombrará, pues, la discusión que en el siglo xv provocara J. Petit sobre el derecho de matar al ti-

(1) *Bart.* Obr. ed. de Basil. 1522, t. V. trat. VI, págs. 587, 592.

rano, discusión llevada á la gran asamblea de Constanza por Gerson y la universidad de París (1).

Fué el origen de esta discusión la muerte del duque de Orleans á manos del duque de Borgoña durante la locura del rey Carlos VI. El franciscano Juan Petit, asalariado por el duque de Borgoña, fué llamado á hablar ante el consejo del rey y en presencia del rey mismo á justificar la acción de su patrón. Su discurso, del cual Monstrelet nos ha conservado el resumen, ha venido á ser el texto de la larga y célebre discusión que vamos á analizar. Este discurso se resume en ocho proposiciones. He aquí las principales.

«I.—Que *todo vasallo y súbdito* que por codicia y sortilegio maquine contra la salud corporal de su rey y soberano señor, para distraer su muy noble señorío, es digno de doble muerte, primera y segunda.

II.—En caso más alto, dice, es lícito á cada súbdito, sin mandamiento alguno, según las leyes morales, natural y divina, matar ó hacer matar al traidor desleal y tirano, y no sólo es lícito, sino honroso y meritorio y más aún, cuando aquél es de tan gran poder que la justicia no pueda buenamente serle hecha por el soberano.

V.—En caso de alianzas, juramentos, promesas y confederaciones hechas de caballero á caballero ó de cualquier manera que sean ó puedan ser, si acontece que el defenderlos y guardarlos viene á perjudicar al príncipe y á sus hijos ó á la cosa pública, defenderlos y guardarlos será proceder contra las leyes natural, moral y divina».

Es de observar que en esta apología Juan Petit, no sostiene sino lo estrictamente necesario para la justificación de su patrón el duque de Borgoña. Entiende por tirano el *vasallo rebelde á la autoridad del rey*. Es, en efecto, éste, el pretexto con que se cubre Juan de Borgoña para excusarse de haber dado muerte al duque de Orleans. Y es evi-

(1) Gersón, obr. t. V.

dente que no es difícil extraer de tales premisas la justificación absoluta del tiranicida en todos los casos. Sin embargo, es necesario convenir que al denunciar la doctrina de J. Petit á la universidad de París, el canciller Gerson cometió el error de desnaturalizar los términos y prestarles una significación que realmente no tenían (1). La denunció como si hubiese hablado en ella del tirano en general, cuando Petit solamente se había referido al vasallo rebelde. Así, los partidarios de Juan Petit no dejaron de señalar tal equivocación en la extensa discusión seguida.

Gerson ganó la causa ante la universidad de París. La doctrina de Juan Petit, no obstante algunas protestas, fué condenada. Pero no sucedió lo mismo en el concilio de Constanza, á donde Gerson llevó la cuestión en nombre del rey y de la universidad de París. Allí tuvo gran importancia el papel de las órdenes mendicantes, en esta cuestión. La universidad había creído ver la mano de dichas órdenes en el trabajo mencionado de Juan Petit, que era un mendicante franciscano, y parecía que era muy singularmente entre los de esta orden donde aquella doctrina se hallaba más extendida.

De una carta dirigida por la universidad de París al conde de Constanza, parece desprenderse el concepto de que eran sobre todo las órdenes mendicantes las que propagaban aquellas doctrinas (2). Se puede, ciertamente, atribuir esta imputación á la odiosidad inveterada de dicha universidad á las referidas órdenes. Pero ellas mismas venían á confirmar esta creencia tomando á su cargo la defensa de Juan Petit en el Concilio. Se ve, por ejemplo, que allí, un cierto padre apellidado de la Roca, perteneciente á la orden de los hermanos menores, defendiendo las proposiciones de Juan Petit afirma que no son contrarias á las buenas costumbres y, atacando directamente al mismo

(1) Gers. obr., t. V, pág. 55.

(2) Gersón, obr., t. V, págs. 507, 543.

Gerson, trata de probar que éste sostiene en sus escritos idénticas teorías del tiranicidio que las impugnadas por él en otros autores. A esto responde Gerson: «Está bien que se sepan, en conclusión, estas cosas, y que se conozcan las verdaderas intenciones de las cuatro órdenes; y aunque luego se tenga que lamentar el veneno puesto en el pleito entablado, es preciso regocijarse al mismo tiempo de que el pleito se abra y que la corrupción se extienda en rededor, porque será entonces su curación más fácil y pronta».

Se ve, por las últimas palabras transcritas de Gerson, que las órdenes mendicantes eran todas cómplices de las máximas de Juan Petit; y parece venir aún más en ayuda de tal presunción un tratado de un monje jacobita, Juan de Falkenberg, en favor de las proposiciones de Juan Petit, tratado que fué condenado en el Concilio.

Sea cual fuere la parte que las órdenes mendicantes tomaran en el aludido debate, Gerson se esfuerza en demostrar que las teorías de Juan Petit son las mismas de Wiclef, ya condenadas. «Los pueblos, decía éste, pueden nombrar jefes á su voluntad» y este principio había sido rechazado por el Concilio. En el fondo esta es la doctrina del tiranicidio. El súbdito y el vasallo no pueden ser jueces del señor. ¿Qué ley habrá que permita ser en la causa de otro, testigo, juez, parte y ejecutor? Es máxima de las escuelas que nadie puede hacerse justicia á sí mismo, de otro modo la autoridad del jefe quedaría suprimida. Esta ley subsiste entre los salteadores, los turcos y los paganos. Si el que vaya á matar al rey puede ser muerto por cualquiera, sin mandato y fuera del caso de legítima defensa, se puede matar también á quien quiera inducir al rey á pecar, porque peor aún es querer el pecado del rey que su muerte. Si basta para tener el derecho de asesinar á alguien declarar que quería matar al rey, sin presentar ninguna otra prueba notoria ¿quién no ve á qué arbitrariedad quedará expuesta la vida de los superiores? Sólo hay un caso en que puede ser justa esta pretensión: el caso de riesgo inmediato y presen-

te: si, por ejemplo, el rey, á nuestra propia vista se halla en peligro de muerte. El juez ordinario; es decir, el mismo rey no puede hacer matar á un culpable de intento de regicidio, sin que antes sea convicto y notificado, con más razón no le podrá matar un particular cualquiera. El rey no puede condenar á nadie á muerte sino bajo formas legales, haciéndole juzgar por los tribunales ordinarios. El que quiere matar al tirano, sin duda no sabrá de ciencia cierta que puede ser hecha justicia de otro modo. Además, no hay orden social alguno en el cual la tiranía no pueda surgir y ejercerse, y el papa mismo puede convertirse en tirano. ¿Quién no comprende que bajo semejante principio todo el mundo puede ser muerto como tirano? Argumento formidable para un Concilio que depuso á un papa como notoriamente tirano. Esto es justificar toda suerte de homicidios: pues siempre se puede suponer de cualquier hombre que conspira contra la vida del rey. Los principios de moral deben ser claros y no prestarse á interpretaciones. Este principio: «No matarás» en su sentido cierto y preciso, es que nadie debe matar á otra persona espontáneamente ó por inspiración sin estar revestido de pública autoridad. Si en la historia nos hallamos con que han sido glorificados algunos hombres que han dado muerte á ciertos tiranos, es porque han sido como revestidos de una función pública ó recibieron de Dios mismo la orden de matar.

Esta discusión tan importante, tan exacta, tan luminosa, no halló gracia ante el Concilio. El duque de Borgoña triunfó, Juan Petit no fué condenado. Sólo veintiséis votos fueron favorables á la condenación, mientras sesenta se oponían á ella.

Es digno de señalarse de un modo singular que en la Edad Media, donde tantas herejías hubo y tanto atrevimiento para tratar todas las cuestiones, apenas se hallen breves indicios de oposición á una institución tan contraria al espíritu cristiano y aun al derecho natural, como la servidumbre, que tan poco se diferenciaba de la antigua es-

clavitud. Mientras el cristianismo primitivo hizo cuanto pudo por extingirla y se veía que los Santos Padres elevaban su palabra contra ella; en la Edad Media, no salió ni una voz del seno de la Iglesia que protestara de la injusticia y la iniquidad encarnada en la servidumbre. Ya hemos dicho una de las razones de esto. San Agustín había encontrado un argumento lleno de lógica en favor de la esclavitud y Aristóteles había demostrado su natural necesidad, y estas eran las dos grandes autoridades para los escolásticos. Además, hay que reconocer que las conquistas de los bárbaros habían creado nuevos principios de desigualdad entre los hombres. Tenían que transcurrir muchos siglos antes que los invasores, procedentes del Norte, y la raza sometida, se fundiesen y formaran una sola familia. Asimismo la organización social y legal de la Edad Media dividió á los hombres en dos clases: nobles y siervos; siendo la guerra el ejercicio propio de la primera, y el trabajo, el de la segunda (1).

Sin embargo, aunque de tarde en tarde, se observan algunos rayos luminosos, si bien fugaces, de una justicia superior, en aquella edad. Ciertos gritos de protesta escapados á los siervos y ciertas palabras admirables de algunos reyes en el siglo xiv, son los raros presentimientos entonces manifestados de que todos los hombres son iguales. Nada más hermoso y más fiero que la canción de los siervos, que

(1) *Lex humana duas indicit conditiones,
Nobilis et servus simili non lege tenentur.*

*.
Hi bellatores, tutores ecclesiarum
Defendunt vulgi majores atque minores
Cunctos et sese parili sic more tuentur.
Altera servorum divisio conditionum,
Hoc genus afflictum nil possidet absque labore.*

(Adalberonis carmen ad Robertum Regem ap. script.
de r. Gall. et Franc. t. X, pág. 69).

Wace nos presenta en el romance de Rou (1). No hay más alta filosofía que la puesta en los considerandos de los edictos de Felipe el Hermoso y Luis de Hutin, sobre la emancipación de los siervos del patrimonio real. Allí se dice: «Atendido que toda criatura humana, que está formada á la imagen de nuestro Señor, debe ser generalmente libre por derecho natural»... (2). «Como, según el derecho natural, cada uno debe nacer libre, y por algunos usos y costumbres, que de muy antiguo fueron introducidos y conservados hasta nuestro reinado, y acaso por la desconfianza de nuestro predecesores, muchas personas de nuestro pueblo común son esclavas en vez de siervas y de diversas condiciones que nos desagradan; considerando que nuestro reino es considerado y llamado reino de Francia (*de francos, libres*), y queriendo que la cosa, en verdad, se halle de acuerdo con el nombre»... (3).

Estas bellas palabras hicieron poco efecto: la servidumbre no cesó de existir en toda la cristiandad, siendo en Inglaterra donde se hallaba más extendida, siendo allí también donde su extinción halló la más enérgica resistencia. Ya en Francia, á mediados del siglo xiv, la Jacqueria enseñó á los siervos la manera de sublevarse. Pero la Jacqueria fué una sublevación brutal en la que no se descubre ni la sombra de una idea. La revuelta de los campesinos de Inglaterra, hacia el fin del mismo siglo, tuvo un carácter más elevado. Parece haber sido inspirada en principios, ya sub-

-
- (1) Nus suñes homes cum il sunt,
Tez membres avuns cum il unt,
Et altresí grant cors avuns
Et altretour sofrir pouns,
Ne nus faut fors cuer sulement.

(WACE, roman de Rou, t. I, pág. 306).

(2) *Ordenanzas de los reyes de Francia*, t. XII, pág. 387.

(3) Ordenanza de Luis el Hutin, 1315, 3 de Julio; Felipe el Largo, 1318, 23 de Enero.

versivos unos, ya legítimos otros. Se tiene por el instigador de este movimiento á un Juan Ball, del cual nos ha transmitido Froissart un discurso harto curioso (1).

Fué, sobre todo, en el siglo xv, cuando las doctrinas democráticas fueron adquiriendo consistencia y extendiéndose, y se proclamaron algunas, de las cuales los publicistas del siglo siguiente expondrán el fundamento y la demostración. Bien conocido es el discurso de Felipe Pot en los Estados de 1484: Nos admiramos, dados nuestros prejuicios de ser hombres de todo punto modernos, de hallar en él y en el siglo xv, aquellas palabras tan pura y firmemente favorables á los derechos del pueblo. He aquí algunas de las máximas expuestas por aquél: «La realeza es una carga y no una herencia. Los historiadores sostienen, y yo lo he aprendido de los antiguos, que en un principio los jefes eran elegidos por el voto del pueblo y que aquéllos que se apoderan del poder por fuerza ó de otro

(1) Froissart. *Chronica*, t. II cap. LXXIV, pág. 132, ed. de Lion 1659. «Estas malvadas gentes comenzaron su levantamiento porque, decían, se les tenía en la mayor servidumbre, y que al empezar el mundo no había siervo alguno y nadie lo debía ser á no revelarse contra su señor; como Lucifer lo hizo respecto á Dios... Tales maquinaciones les había imbuído en tiempos pasados un loco sacerdote del condado de Kent, llamado Juan Ball, el cual tenía costumbre de presentarse los domingos después de la misa, en la plaza y decir á la concurrencia: «Buena gente, las cosas van »mal en Inglaterra, y no irán bien hasta que todos vayamos uni- »dos y que no haya villanos y gentilhombres y que los señores no »sean más jefes que nosotros ¿Cómo la han eludido ellos, ni como »nos tienen á nosotros en servidumbre? ¿No hemos venido todos »de una misma pareja, Adán y Eva? ¿En qué se pueden fundar »para decir que son más señores que nosotros? ¿Acaso en que no »tienen que ganar ni producir lo que gastan? Ellos están vestidos »de sedas, gamuzas... nosotros de míseros paños; ellos tienen los »vinos, las especias y los buenos panes; nosotros el pan de cente- »no, el lecho de paja y no bebemos sino agua; ellos tienen reposo y »hermosas moradas, nosotros dolores y trabajos, y el viento, y la »lluvia en las campiñas».

modo, pero sin el consentimiento del pueblo, son los tiranos.—Es evidente que el rey no puede disponer por sí mismo de la república. Corresponde á los Estados dar validez á las acciones realizadas con la aprobación del monarca, y nada puede existir sano y sólido, siendo á pesar de aquéllos y sin que le sea conocido». Este principio de la soberanía nacional, tan claramente concebido y tan francamente expuesto, se halla también sostenido por un escritor del mismo tiempo, el cual desempeñó funciones cerca de Carlos de Borgoña y de Luis XI, que ciertamente no parece que le dispusieran para aceptar teorías semejantes; se trata del historiador Comines. Nadie ha expresado con mayor energía el principio de derecho político moderno, de que un pueblo no puede ser tasado (*taxé*) sin su consentimiento. Para ahora basta señalar el comienzo de estas doctrinas y mostrar su separación de las doctrinas teocráticas, cuya alianza habían soportado durante la Edad Media. Debemos reservar su estudio para más adelante, para cuando lleguemos en el curso de nuestra indagación, al tiempo en que tales doctrinas aparecen con toda su fuerza y amplitud.

En resumen; ¿qué debemos pensar de la filosofía moral y política de la Edad Media? En moral no encierran originalidad. Aristóteles unido á San Agustín, he aquí toda la escolástica. Discutir la moral de Santo Tomás es discutir la moral de Aristóteles. La sola cosa que pertenece á Santo Tomás es la empresa de la alianza entre la filosofía peripatética y el misticismo. Es esta una obra artificiosa, una filosofía muerta, de escuela, combinación lógica admirable, de la cual no se reanimarán las cenizas. La única doctrina viviente de la Edad Media es el misticismo; pero el misticismo libre de juicios escolásticos, el misticismo de San Bernardo y de la *Imitación*. Por él la Edad Media ha sobrevivido y aun vive: porque ha conocido muy á fondo un lado del alma, el más profundo acaso, aquél por el cual se siente unida á Dios. Pero tales doctrinas, por grandes que sean,

altas de expansión y de fecundidad, atraen la tristeza, la amargura del ánimo, la inacción, y ocupándose solamente de aproximar el hombre á Dios, permanece del todo indiferente á las mayores injusticias sociales, que apenas conoce y que considera sin interés.

Esto es lo que nos trajo la Edad Media. Las doctrinas sociales son bastante inferiores á las sostenidas por la Iglesia en sus primitivos tiempos. Sobre la cuestión de la esclavitud, la escolástica no hizo más que reproducir el pensamiento aristotélico. Las objeciones opuestas á la esclavitud por los estoicos y aun por el cristianismo, parecen ignoradas por la escolástica, la cual es en este punto esclava del método de autoridad. Respecto á la cuestión de la libertad de conciencia, no fueron las doctrinas de los primeros padres, sino las de San Agustín en el último período de su vida, las que aceptó aquella filosofía. El derecho de reducir á los herejes por la fuerza fué constantemente admitido en la Edad Media. La única protesta levantada contra esta doctrina es la de Marsilio de Padua, hacia la primera mitad del siglo xiv. En fin, la cuestión de la propiedad no es casi estudiada en sí misma. Los debates relativos á ésta versan sobre la propiedad eclesiástica y no son, por consiguiente, sino uno de los aspectos del gran debate político de aquel tiempo: la lucha entre el poder espiritual y el poder temporal.

Es sobre todo en el terreno peculiar de este problema donde la Edad Media se nos presenta con originalidad y propias opiniones (1). Ella provocó, discutió y resolvió en parte una cuestión de la cual no tuvo ni atisbos

(1) Hay que comprender bien de lo que se trata. La cuestión es sólo saber cuáles han de ser las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Todo el mundo reconocía la necesidad de una religión de Estado, y á nadie entonces se le podía ocurrir la idea de un Estado laico. De lo que la Edad Media se ocupó fué de la teocracia, y la rechazaron los Estados. La teocracia, en aquella edad, se

la antigüedad. Se puede, con razón, decir que es ésta la única cuestión tratada en aquel tiempo con conocimiento de causa, mientras que respecto á las demás no se hizo sino desflorarlas, y apenas si se comprendió algunas de ellas. No es, pues, sobre las cuestiones secundarias, de las que casi no ha tenido idea, como debe ser juzgada la Edad Media, sino sobre la cuestión capital que de un modo peculiarísimo le pertenece.

¿Quiénes tienen razón en el gran proceso de aquella edad? ¿El papa ó el emperador, los jurisconsultos imperiales ó los canónicos, Santo Tomás ú Ockam? ¿Corresponde al papado el poder espiritual y el temporal? (1). ¿El poder civil recibe su autoridad de la Iglesia? ¿Es ante ésta responsable? ¿Presta en manos de ella juramento? ¿Puede ser cambiado y trastornado por orden de ella? En fin ¿dónde radica el principio de la soberanía, en la Iglesia ó en el Estado?

Históricamente es muy difícil decir quién ha tenido la razón y el buen derecho de su parte. Si bien es verdad que los emperadores de Alemania, y en general todos los monarcas de la Edad Media fueron poco recomendables, y que, dados á todas las pasiones, era conveniente que hallasen el obstáculo y la vigilancia de un poder celoso y de una moral elevada, no se puede por menos, sin embargo, que estimar con simpatías la conducta de algunos príncipes que no hicieron sino defender, sobre todo, la independenciam de sus Estados y los bienes de sus súbditos. Si bien es cierto que la venta de los beneficios eclesiásticos, la alteración de la moneda y las exacciones de todo género hicieron á los

presenta bajo la forma de superioridad del pontificado sobre los monarcas. La independenciam de éstos respecto á la Iglesia romana, he aquí el problema que comprendió perfectamente la Edad Media y llevó á solución.

(1) No se trata del poder temporal del papa sobre su propio Estado, sino sobre los demás Estados.

monarcas merecedores de justas censuras por parte de los pontífices, también lo es que tenían el derecho de impedir que el dinero de los beneficios fuese á parar á Roma en vez de ir á formar parte de los reales tesoros; de oponerse á que gentes extranjeras viniesen á devorar los frutos del territorio de los respectivos reinos, sin que guardaran por eso, aquéllas, fidelidad sino al soberano pontífice que les nombraba (1); en fin, tenían el derecho de exigir de sus súbditos eclesiásticos, como de los demás, que contribuyesen al sostenimiento de las cargas públicas, puesto que les concedían su protección como á los demás ciudadanos de su correspondiente reino. Se ve, pues, que el error y la verdad se repartían entre los dos poderes rivales. Pero esta es una cuestión que, sobre todo, corresponde á los historiadores. Á nosotros lo que nos importa es saber quién ha tenido razón, no en el hecho, sino en el derecho; quién ha enjuiciado mejor, si los partidarios ó los enemigos del poder pontificio; en fin, de qué parte se halla la verdad.

La cuestión puede ser considerada bajo el aspecto teológico y bajo el filosófico.

Teológicamente hay que dar la razón á Dante y á Ockam contra Gregorio VII é Inocencio III. Sin empeñarnos en la guerra de textos que hemos citado, penetramos en el fondo del debate. ¿Cuál es el carácter esencial y original del cristianismo? Ser una religión del espíritu. Reposa sobre la distinción en lo espiritual y lo carnal. La antigua ley era totalmente carnal, y la nueva es de todo punto espiritual. Todo lo que los judíos entendían en un sentido concreto y real, los cristianos lo entienden en un sentido místico y figurado. Para los judíos la realeza del Mesías es humana, terrestre, temporal; pero la verdadera monarquía del Mesías es la de las almas. La riqueza, el po-

(1) El autor alude en este período á los investidos de tales beneficios por el pontificado.—*N. del T.*

der, los bienes temporales, en general, son las récompensas prometidas á cada paso á la práctica de la virtud, en la antigua ley; las recompensas cristianas sólo son celestiales. En el reino cristiano están todos los rangos transformados: los pobres son dichosos; desgraciados los ricos, porque éstos tienen aquí abajo su recompensa; los últimos serán los primeros, y el primero de todos es el servidor de todos. Esta concepción del reino cristiano es, pues, la opuesta al reino temporal. Jesucristo dijo también: «Mi reino no es de este mundo». Surge evidentemente de este perímetro señalado al cristianismo, que la idea de un Mesías emperador y sacerdote á la par, es grosera y carnal, totalmente judaica y no cristiana, y este era el fondo de la doctrina teocrática de la Edad Media. El papado hizo, pues, retrogradar la idea cristiana é invocó en su favor, sin darse cuenta de ello, el prejuicio mosaico de un Mesías rey del mundo.

Otra consideración conduce á las mismas consecuencias. La idea madre del cristianismo es la idea del sacrificio: ¡Dios muere por el hombre! Pero ¿cómo murió? ¿Con brillo y gloria como los héroes? La muerte del Mesías fué una muerte de esclavo: humillante, afligida y acompañada de ultrajes y sarcasmos. ¿Puede ser así la muerte de un rey? No. Él quiso beber el cáliz hasta las heces, y el misterio de la redención no se completó hasta que la última prueba fué sufrida. Así, es la bajeza del suplicio, la vergüenza á él aneja; es la cruz, la corona de espinas y todo género de insultos, lo que completa la misión de Cristo. ¿Cómo tal misión ha de anunciar un imperio temporal? Si Jesucristo quiso fundar un tal imperio, ¿para qué tomar las formas de la servidumbre? Sin duda Jesús resucitó y así, de humillado se tornó en triunfante, pero este triunfo no pertenece á su vida terrenal. Lo que fundó es una Iglesia militante y no triunfante, una Iglesia sirviente y no dominadora, y su vicario no puede aspirar al imperio del mundo cuando el Mesías no tomó para sí sino el desprecio del mundo. Tal es el grande é invencible argumento de la Edad

Media contra la monarquía universal pontificia. «Sois, se le dice al soberano pontífice, el vicario de Jesucristo; pero de Jesucristo crucificado y humillado y no de Jesucristo en la gloria».

La revolución cristiana fué una revolución espiritual: el gobierno cristiano, pues, no puede ser sino espiritual también. Y un gobierno así no es el poder político. Si no le está permitido á la Iglesia oprimida tomar las armas para defenderse contra la injusticia y la iniquidad, ¿cómo el poder político ha de pertenecer á la iglesia victoriosa? Las doctrinas teocráticas de la Edad Media hacen inexplicable el martirio del cual obtienen su belleza. La Iglesia de los primeros tiempos declaró que había que obedecer á Dios antes que á los hombres; mas prohibió resistir á mano armada. Pero en virtud de los principios de la Edad Media ¿no hubiera podido excomulgar á los opresores y desligar á todos los fieles del juramento de fidelidad á sus soberanos y, siendo electivo el imperio, nombrar á un emperador frente al emperador caído en desgracia de la Iglesia é introducir con esto la guerra civil en el Estado? ¿En qué se hubiera diferenciado una conducta así de la de Gregorio VII, Alejandro III, Gregorio IX é Inocencio III depouiendo emperadores, y haciendo elegir á algún emperador nuevo en oposición al depuesto? Es verdad que los emperadores romanos eran infieles y no se podía excomulgar á un infiel y que, según la doctrina de Santo Tomás, el papa solo tiene autoridad sobre los príncipes fieles y no sobre los infieles, de donde él deduce que el privilegio de los príncipes cristianos es el de poder ser depuestos por la Iglesia, mientras que los príncipes paganos son inviolables. Si Constantino hubiese conocido esta distinción escolástica, es muy dudoso que luego hubiera consentido en una conversión cuyo primer efecto era poner en entredicho la solidez de su poder.

Se reivindicará para una Iglesia el derecho de excluir de su seno y, por consiguiente, de excomulgar á los que

violan sus leyes fundamentales, por ejemplo: la Iglesia cristiana no está imposibilitada de conservar ó admitir á sus ceremonias á un hombre notoriamente ateo, como Federico II. Yo lo concederé aunque resta todavía decidir en qué casos una medida tan extremada puede emplearse, porque, como en todas las cosas, se pueden cometer abusos deplorables, y nadie duda que en la Edad Media se cometieran. Pero hay que distinguir la excomunión, de la deposición: la primera está constituida por un acto religioso, la segunda por uno político; la primera es un acto espiritual, la segunda temporal. La segunda no es de las consecuencias que la primera. La prueba de esto es que los doctores ultramontanos de la Edad Media tuvieron buen cuidado de sentar que la excomunión no importa la deposición *ipso facto*, falta un nuevo acto para levantar á sus súbditos el cumplimiento de la fidelidad jurada, y este acto es, pues, esencialmente distinto del primero.

El acto de la deposición, del cual muchas veces los papas acompañaron la excomunión, no se puede defender desde el punto de vista del cristianismo. Y aunque aquella fuera la más violenta consecuencia de todas las surgidas de las pretensiones teocráticas, no era sola; y los mismos principios demuestran la ilegalidad de toda intervención, sea cual fuere, del poder espiritual en los asuntos temporales.

El punto de vista filosófico de la cuestión, apenas si fué tratado por los escolásticos. Éstos se limitaron á presentar algunos argumentos sin importancia ó de los cuales no vieron la importancia. El principal está deducido de la distinción entre el alma y el cuerpo. Si el alma es superior al cuerpo, dicen, el gobierno del alma es superior al del cuerpo. Pues el gobierno del alma es el poder de la Iglesia, y el del cuerpo es el poder laico. Luego el poder de la Iglesia es superior al poder laico. A este argumento los laicistas responden: es verdad que el cuerpo se halla sometido al alma; pero también lo es que se distingue perfectamen-

te: tiene sus funciones propias que realiza muy bien sin la intervención del alma, en lo cual es independiente. El mismo poder laico, sometido á la Iglesia en el orden espiritual, es independiente en el orden temporal. Pero tal respuesta no es suficiente y es, á la par, conceder demasiado. Si el Estado no es más que el gobierno del cuerpo, hay necesidad de que se le subordine al de la Iglesia, porque las acciones de los cuerpos dependen de las acciones del alma y de aquí que todas las funciones del Estado se hallan más ó menos relacionadas con el alma, y por esta razón dependerán de la Iglesia á la cual pertenece exclusivamente el gobierno del alma. Pero la escolástica debió haber añadido que la Iglesia no tiene el gobierno de las almas sino desde un punto de vista: el de la salud; y que el Estado tiene también el gobierno de las almas desde cierto punto de vista, pues aunque sólo sea el defensor armado de la justicia, ésta no es otra cosa que la regla de las almas y no de los cuerpos. Es, pues, un error cometido, aun en nuestros días, por ciertos escritores, el de no ver en el Estado sino una fuerza bruta que hace que los cuerpos se muevan por obra de estrecha disciplina. Por esto el Estado ha venido á hacerse enteramente secular. El mismo Estado laico se ocupa hoy más de los intereses morales que el Estado eclesiástico de la Edad Media.

Otra distinción más seria y que ahonda más en el objeto, es la distinción entre el derecho humano y el derecho divino. Santo Tomás dice que el gobierno civil es de derecho humano, y sobre este principio establece la independencia de los infieles, porque, dice, la distinción de fieles é infieles es de derecho divino, y el derecho humano es anterior al divino. Pero hace una distinción en favor de los príncipes fieles, lo cual es una inconsecuencia. Si el gobierno es derecho humano ¿qué importa que el príncipe sea fiel ó infiel? Su derecho permanece el mismo y no puede tener más ni menos prerrogativas porque sea fiel ó no. Es verdad que el príncipe cristiano se halla espiritualmente

sometido á la Iglesia, pero esta sumisión espiritual en nada cambia su derecho temporal. Infiel, es, como príncipe, independiente del poder de la Iglesia; permanece independiente después de su conversión, bajo el mismo título y así continúan siéndolo sus sucesores. Es verdad que estableciéndose que el poder es de derecho humano, los escolásticos trataban de combatir la inviolabilidad de la autoridad real y llevaban razón; pero se equivocaban al creer que las consecuencias de tal doctrina serían favorables á la Iglesia. Sin duda, si el poder es de derecho humano, puede ser modificado, limitado, sometido á tal ó cual condición por la voluntad humana; pero ¿á qué título intervendría la Iglesia en el debate? Fundada sobre un derecho sobrenatural no podría cambiar nada del orden natural sino por una institución especial y por voluntad expresa de Dios, pues ya hemos visto que todos los textos invocados en apoyo de esta pretensión no son relativos sino al orden espiritual.

La Edad Media no resolvió por completo la cuestión entre lo espiritual y lo temporal, porque no fué demasiado lejos en la deducción de consecuencias de los principios sentados en el debate. No vió que el Estado es una institución natural resultante de la esencia misma del hombre y que gobierna á los ciudadanos, no como cristianos, sino como hombres. Á este título, el Estado es independiente de toda Iglesia: aunque no haya una Iglesia habrá un Estado; antes que fuera la Iglesia, fué el Estado. Que la Iglesia, mediante el gobierno de las almas, hace á los ciudadanos más aptos para formar parte de un Estado, no es dudoso; pero el Estado no es menos por sí mismo: le basta para ser, que haya entre los hombres relaciones de justicia y equidad. Pero tal secularización del Estado se halla muy lejos de las ideas de la Edad Media. Han sido precisos los conflictos religiosos de los tiempos modernos para dar á esta concepción origen.

La confusión de los escolásticos en este punto les impide de ver claro y justamente en una cuestión capital de

la política moderna: la libertad de conciencia. La Iglesia tuvo un conocimiento muy exacto de esta cuestión en los tiempos primitivos en que era perseguida. Entonces el poder se hallaba en manos de infieles, y la Iglesia, habiendo reconocido con San Pablo la legitimidad de tal soberanía, debía invocar para defenderse y preservar su creencia el derecho de adorar á Dios según la conciencia de cada uno. Esto sostuvieron los apologistas; pero cuando el emperador se hizo cristiano, todo el Estado fué cristiano porque el Estado era el emperador; y toda la Edad Media reposa, pues, sobre la idea del Estado cristiano, y ni entre los más atrevidos publicistas se halla uno que defienda el poder laico frente al eclesiástico, lo cual les hubiera conducido hasta concebir al Estado como institución ajena é imparcial respecto á toda religión determinada. Pero formando la fe cristiana parte de la constitución del Estado, atacar la fe cristiana es atacar al Estado. Toda libertad de conciencia era imposible bajo tales principios, que daban así lugar á una especie de reviviscencia de la antigüedad política, en que el Estado absorbía toda la vida del hombre. Si el Estado se separa del cristianismo, éste representará los derechos de la conciencia frente á los derechos del Estado, y de este conflicto surgirá, necesariamente, la libertad; pero si el cristianismo se confunde con el Estado, la autoridad religiosa con el poder político, la infalibilidad teológica con la inviolabilidad de la ley, no le queda ningún refugio al individuo.

La Iglesia no le garantiza de las injusticias del Estado ni el Estado de las injusticias de la Iglesia. De aquí la inquisición, tribunal odioso que ningún sofisma rehabilitará en la conciencia, más y más esclarecida, de los pueblos modernos.

¿Qué es, pues, lo que ha probado la Iglesia en las luchas entre lo temporal y lo espiritual? Ha probado que nada más opuesto al espíritu de ella misma que las pretensiones al dominio temporal. Esto fué lo que se demostró en el si-

glo xiv, de una manera irresistible. También al partir de esta época la causa teocrática está perdida. Queda todavía mucho que separar entre la Iglesia y el Estado y la libertad de conciencia es uno de los debates á regularizar ó que no esta entonces ni decantado siquiera. Pero la independencia del poder laico es una cuestión resuelta y triunfante, al menos teóricamente. La política se va secularizando luego poco á poco y libertándose de la teología. Van á surgir nuevas cuestiones; los pueblos, que habían permanecido en segundo término ante las luchas entre papas y emperadores, comienzan á aparecer sobre la escena. El príncipe, libre del yugo de Roma, va á ver su poder discutido por sus propios súbditos. La ciencia política juzga y aprecia ya unos derechos, ya las pretensiones opuestas á los mismos. El principio de la libertad política que había reinado en la antigüedad y que después no había sido nunca invocado sino incidentalmente por los partidarios del poder sacerdotal, reaparece con todo su vigor y al mismo tiempo las cuestiones de derecho, de igualdad, de libertad natural, de libertad de conciencia, que la Edad Media había ignorado y sofocado, nacen ó renacen con energía. El libre examen penetra hasta en el fondo del derecho político y del derecho natural y, buscando los principios del Estado, halla lo que la antigüedad no había conocido: los derechos de la persona y de la conciencia; separa al hombre del ciudadano y persigue la formación de un Estado fundado sobre la filosofía y la razón. Tales son los trabajos de la ciencia política en los tres siglos que separan la Edad Media de la revolución francesa, término de nuestros estudios. Respecto á la moral tenemos mucho menos que decir, porque casi nada se ha añadido en este punto á las teorías especulativas de la antigüedad y á las doctrinas prácticas del Evangelio, hasta fines del siglo xviii, que aparece una gran filosofía moral. En el intervalo, esta filosofía se reduce á refutar las falsas doctrinas, que lo son todas las que no concuerdan con las de la antigüedad y las evangélicas. Si á la filosofía mo-

derna le falta originalidad en sus teorías del deber, en cambio, es muy superior á la antigua, y á la de la Edad Media, en su teoría del derecho. En esto consiste sobre todo su fuerza y su novedad. Pero esto es preparar demasiado el ánimo del lector, para lo que él mismo ha de juzgar en seguida, y hora es ya de entrar en los detalles de estos grandes debates, tan variados, tan complejos, y pendientes aún.

FIN DEL TOMO PRIMERO