

fluencia 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 órden 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 órden 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.

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

§ VI.

I. *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 órden 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 doctri-

nas 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, é 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 días el radicalismo democrático entra cada vez más 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 había tomado, por el sistema de Descartes, una noble iniciativa para la restauración de la filosofía en una dirección espiritualista, pero al rechazar la reforma religiosa no había podido adquirir la libertad en el dominio más elevado, el de la religión. 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 dirección 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, nación hácia la cual habían concebido ya una cierta predilección bastantes espíritus eminentes (como Montesquieu y Voltaire que hicieron allí un viaje). Doctrinas de deísmo y de religión 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 más moderado de reflexión, la que esparcida en Francia por la traducción, ejerció allí una grande influencia é inspiró á Rousseau en sus obras sobre la educación (*Emilio*, 1762) la religión 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 so-

(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*, 1852-1855.

ciudad 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 decrepito, contra todos los privilegios que salen del derecho común, contra el orden social que, desprendido de sus raíces naturales en el pueblo, había caído 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 declaración: el Estado somos nosotros; pero desgraciadamente no es más 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 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 organización social (1). Según 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 según Rousseau el problema social se formula así (libro I, cap. VI): «Encontrar una fórmula de asociación 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 más 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 revolución francesa á las más peligrosas consecuencias.

(1) En este escrito, las opiniones de Rousseau se han modificado bastante á favor del estado social. «Aunque, dice (libro 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 condición no lo degradasen á menudo más 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.»

El primer error reside en la concepcion de la voluntad comun, 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 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 tambien 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 sumision pura y simple. ¡En esta ocasion llega á establecer el principio justo y perentorio de que la voluntad no puede consentir en lo que es contrario al bien del hombre (!) Pero este principio que, bien comprendido, habria 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 distincion inadmisibile una regla superior á las voluntades individuales. A este fin hace una distincion 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 volunta-

(!) *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.

des particulares y pertenece solamente al interés privado; para hallar esta voluntad general propone una especie de ecuacion matemática diciendo (*Contr. soc.*, II, 3): «Quitad de las voluntades particulares los 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 exclusion 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 grande sociedad política, y á establecer un orden social en el que debía 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 podían encontrar vínculos duraderos fuera del poder, y la accion del poder debía aumentar á medida que la fuerza de cohesion entre los miembros llegara á debilitarse más. Tal era la consecuencia rigorosa de la ficcion del estado de naturaleza. Pero todavía en esta cuestion Rousseau entreve 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 más 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 instrumento 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

(1) Este error fué cometido todavía 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).

principios de bien, de moralidad y de justicia superiores á la voluntad de cada uno y á los decretos de las mayorías (1). 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.

§ 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 gran-

(1) 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 que 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 su majestad en limites 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*.»

des intereses de cultura social, á acercarse también en su constitución política, á marchar, la una hácia una mas fuerte unidad, sin abdicar el principio saludable de la federación interior, la otra hácia una organización interior mas libre de las comunidades, de los departamentos y de todo el servicio público en general, sin renunciar á una constitución 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 federación 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 nación. Lo que se ha realizado en Inglaterra por una lenta evolución 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 organización 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 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 debía comprenderse también 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 expresión 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 desprendía 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 razón. Esta filosofía es todavía un testimonio manifiesto del nuevo impulso impreso por el espíritu de la época á la vida activa. Descartes y otros habían buscado la primera certidumbre por y para el saber: Kant niega para la inteligencia toda certidumbre por relación 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 unión, 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 concepción 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 podía 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 reflexión (*Verstand*) y de la razón (*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 sucesión 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 reflexión 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 razón. 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 razón no es solo una facultad de conocimiento, sino también de práctica y de acción: como razón práctica, ella puede llegar á una certidumbre, que se la rehusa como razón 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 razón, 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 en el mundo sensible, y hace valer su poder sobre la fuerza de los instintos y de las pasiones sensibles. La razón que se dirige á la voluntad hace mandamientos que se resumen en el orden de hacer el bien por el bien, sin consideración alguna de interés, sin que deba esperarse de sus actos ningún 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 razón, aunque ordene categóricamente hacer el bien por el bien, sin consideración alguna con las recompensas ni con las penas, exige, no obstante, la armonía entre la virtud y la felicidad, entre el bien hacer 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 oposición 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 razón teórica y la razón práctica; se ha señalado la petición 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 habían 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 también puramente formal y estriba en un racionalismo subjetivo. El autor distingue 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 una cosa, como un medio, como un objeto de simple utilidad. Consecuencias prácticas importantes debian resultar de una concepcion semejante.

A esta doctrina moral se liga intimamente 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 autonomia, 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 li-

bertad: 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 créen 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 orden 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 autonomia 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 distincion 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 también, 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 deseo 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