

## XVII. LA DOCTRINA RACIONALISTA DEL DERECHO NATURAL

Bibliografía: STIENZING-LANDSBERG, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (1898). — THIEME, *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte* (2ª edición, 1944). — WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (1952). — BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo xviii* (s|f.).

### § 1. La naturaleza social del hombre como fundamento del derecho natural (Pufendorf)

Bibliografía: SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (1932), pp. 114-151. — SIMONS, *Einleitung zu Pufendorfs De iure naturæ et gentium, Classics of international law* (1934). — E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker* (1951), pp. 306-366. — WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (1951), pp. 145 y ss. — REIBSTEIN, *Pufendorfs Völkerrechtslehre*, en: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (1955), vol. VII, pp. 43 y ss.

#### a) Entia physica et moralia

En tanto los tratadistas del derecho natural laico —de quienes nos hemos ocupado— actuaron bajo la influencia de la doctrina cristiana y elaboraron sus sistemas partiendo de sus postulados, Samuel Pufendorf (1632-1694), por el contrario, llevó a cabo el primer intento para construir un sistema de derecho natural con la *sola ayuda de la razón* (*ope solius rationis*).

Antes de entrar al análisis de su sistema queremos decir que Pufendorf fue el primer profesor titular de la cátedra de Derecho Natural e Internacional de la Universidad de Heidelberg; fue también profesor en la Universidad sueca de Lund desde 1672, y, finalmente, cronista historiador en la corte de Berlín. Su im-

portancia consiste principalmente en haber roto el monopolio del método mecanicista-causal de la ciencia de la naturaleza, que amenazaba extenderse a la ciencia social como consecuencia de la influencia hobbesiana, con lo que defendió la singularidad del mundo ético.

Su pensamiento, que se desarrolló en gran parte merced a la influencia del profesor de matemáticas de la Universidad de Jena, Erhard Weigel (1625-1699), separó los *entia physica* de los *entia moralia*, diferencia que derivó de la circunstancia de que los objetos del mundo físico no agotan la totalidad del ser; al lado de ellos se encuentran los elementos morales (*entia moralia*), que sirven para el perfeccionamiento del hombre.<sup>1</sup> Esta diferencia —explica Pufendorf— no implica que el mundo moral exista al lado o sea independiente de la naturaleza física, pues los elementos morales son solamente modos (*modi*) del ser, atributivos de un honor o un valor determinados a las personas y a las acciones humanas reales.

Los fenómenos morales tienen dos presupuestos: primeramente, la libertad de la voluntad; y en segundo término, la relación del hombre con las normas divinas o humanas que guían a la persona hacia determinados fines o le impulsan a la realización de ciertas acciones. De ahí la diferencia en la captación de los objetos físicos y morales, que consiste en que la ciencia física se limita a describirlos y a explicarlos genéticamente, en tanto la ética valora los objetos calificándolos de buenos o malos, de justos o injustos, o reconoce un honor determinado en el hombre. Mediante esta valoración, las acciones humanas se ordenan en forma tal, que de ello resultan la armonía, la belleza y la diversidad del mundo moral, mientras en el mundo físico se observa una cierta igualdad de las formas.

Las ideas de Pufendorf superaron el monismo de la ciencia, que abrazaba los fenómenos físicos y morales, con lo que se abrió nuevamente el camino de la ética y de la filosofía del derecho, obstruido por la concepción monista.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *De iure naturæ et gentium* (1672), I y II.

<sup>2</sup> PUFENDORF escribió tres obras sobre filosofía del derecho: *Elementorum iurisprudentiæ universalis libri duo* (1660) —le nombraremos simplemente *Elementa*—; *De iure naturæ et gentium* (1672); y finalmente la obra que engloba toda su doctrina: *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo* (1673) — nombraremos a esta obra: *De officio*.

b) *La doctrina del derecho natural*

La filosofía del derecho de Pufendorf se enlaza con el pensamiento de Grocio y con el de Hobbes: de este último tomó la idea de un sistema jusnaturalista elaborado con la sola ayuda de la razón; su doctrina se apartó no obstante del pensamiento del autor del *Leviatán* por cuanto Hobbes dedujo la "ley natural" (*law of nature*) de la razón, en tanto Pufendorf concibió a la razón como el instrumento que permite deducir dicha ley de la contemplación de la naturaleza humana. En su libro *De jure naturæ et gentium*, la naturaleza humana quedó caracterizada como equivalente a un "ser social": el hombre, ante todo, se ama a sí mismo, no obstante lo cual y a causa de su debilidad y desamparo (*imbecillitas*), necesita, aun en el estado de naturaleza, de la compañía de los demás; por tanto, y en concordancia ahora con Grocio, la base del derecho natural quedó formada por el principio fundamental de la *socialitas*, que obliga a los hombres a buscar la realización de sus propios intereses de manera que no resulte daño a la vida social. Pero como Pufendorf caracterizó a la ley como el mandamiento de un superior a un inferior,<sup>3</sup> resultó indispensable determinar el fundamento del principio de la *socialitas*: a este respecto sostuvo —en contradicción con Hobbes— que Dios dotó a los hombres con una naturaleza social, obligándoles a vivir en sociedad.<sup>4</sup>

Pufendorf consumó la separación de la doctrina del derecho natural y de la teología moral, que había iniciado Fernando Vázquez de Menchaca: en el *Discurso preliminar* de su obra *De officio*, dice expresamente que los hombres logran el conocimiento de sus deberes de tres fuentes, las luces de la razón, los mandamientos de la autoridad legislativa y la revelación divina: la primera de estas fuentes da nacimiento a los deberes generales del hombre; de la segunda fluyen los deberes del ciudadano en cuanto miembro de un Estado determinado; y de la tercera toman su origen los deberes del hombre que profesa la religión de Cristo. A estos tres grupos de deberes corresponden tres disciplinas: la doctrina del derecho natural, que se ocupa de los man-

<sup>3</sup> *Elementa, definitio* 13: "lex est decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius præscriptum actiones suas dirigat".

<sup>4</sup> *De jure naturæ et gentium*, II, cap. 3, § 16. — *De officio*, I, cap. 3, § 10.

damientos jurídicos comunes a todos los pueblos; la ciencia del derecho positivo, que explica las normas jurídicas propias de cada Estado; y la teología moral, que desborda al derecho natural, pues su misión consiste en descubrir en la *Sagrada escritura* los mandamientos contenidos en la revelación.

La primera consecuencia que se desprende de la clasificación tripartita de las disciplinas y de los deberes consiste en que el derecho natural limita su campo de acción a la vida terrenal. Y sin embargo, y a pesar de la diferencia entre la disciplina jusnaturalista y la teología moral, el pensamiento de Pufendorf se apoya en una *teología moral*: en efecto, Pufendorf hizo descansar la obligatoriedad del derecho natural en el principio de que “la providencia divina rige todo el universo e inculcó en la humanidad la convicción de que deben cumplirse los preceptos *jusnaturalistas*”.<sup>5</sup> Dice además, sin que hasta ahora se haya puesto suficiente atención en estas fórmulas, que “Cristo resumió en dos puntos principales los fundamentos del derecho natural: amar a Dios y al prójimo. Un examen cuidadoso del derecho natural, bien sea que partamos de la naturaleza originaria, bien de la naturaleza corrupta del hombre, muestra que es posible reducirlo a aquellos dos mandamientos, pues el principio de la *socialitas*, base del derecho natural, fácilmente se une con la idea del amor al prójimo”.<sup>6</sup> De estas frases se deduce claramente que Pufendorf, no obstante su decantada posición anti-escolástica, estaba íntimamente ligado a ella.<sup>7</sup>

La norma suprema del derecho natural se expresa diciendo que “cada hombre debe, en cuanto dependa de él, mantener y cuidar las relaciones sociales” (*cuilibet homini quantum in se colendam et servandam esse socialitatem*). Ahora bien, la realización del fin señalado por esta norma suprema comprende necesariamente la posibilidad de utilizar todos los medios que sean indispensables para alcanzar la finalidad apuntada. Por tanto, el derecho natural

<sup>5</sup> *De officio*, I, cap. 3, § 10.

<sup>6</sup> *Elementa*, II, 4. — *De officio*, I, cap. 3, § 12.

<sup>7</sup> Acertadamente hace notar WOLF, *Grosse Rechtsdenker* (1ª edición, 1939), p. 277, que Pufendorf combatió a “enemigos imaginarios”, pues la escolástica ya había distinguido entre el derecho natural revelado y el determinado por la razón. La verdad es que la lucha de Pufendorf se dirigió en contra de los teólogos protestantes deístas, que pretendían deducir de la *Biblia* todo el derecho no-estatal.

ordena hacer todo aquello que pueda contribuir al fortalecimiento y estímulo de la vida social y prohíbe, en cambio, todo lo que pueda dañarla.<sup>8</sup> Fácilmente se observa que el punto de partida ya no es —como en Hobbes y en Locke— el hombre aislado y su libertad natural, sino el hombre social por naturaleza, el hombre que vive en la sociedad natural. Esta doctrina significa que el antiguo profesor de la Universidad de Jena, no obstante su antiaristotelismo, se deslizó por los carriles de la concepción tradicional del derecho natural. Tal es la razón por la cual el concepto del deber ocupó nuevamente un lugar preferente frente al derecho subjetivo (*ver p. 115*), solución que permitió a Pufendorf formular los siguientes principios sociales fundamentales:

1. Nadie dañe a los demás. Este principio protege, “no solamente aquello que corresponde a cada persona por naturaleza, como el cuerpo, la vida, la integridad de los miembros y la libertad, sino también aquello que adquiere por convenio o de las instituciones públicas”. A esta regla se suma el deber de reparar el daño causado, pues la prohibición de dañar a los demás carecería de sentido si la víctima tuviera que reportar el daño sufrido y el victimario pudiera retener la ganancia conquistada. La víctima, sin embargo, debe conformarse con la reparación del daño y con la penitencia del victimario, pues aquel que pretenda tomar venganza por su propia mano se excluye de la comunidad y rompe la paz social sin causa justificativa.<sup>9</sup>

2. Cada quien honre a los demás y tráteles como iguales y como a personas humanas. Este principio se deduce de la dignidad humana que corresponde a todos los hombres (*in esse aliqua dignatio*).<sup>10</sup> Esta misma regla previene que nadie debe ser preferido a los demás, aunque ello le repare una pérdida.<sup>11</sup>

3. Cada uno ayude a los demás en todo aquello que esté a su alcance. En consecuencia, no solamente estamos negativamente obligados a no dañar a los demás, sino que también estamos positivamente obligados a ofrecer a los demás hombres nuestra ayuda, a fin de cultivar una fraternidad humana. De este mismo principio se desprende que los poseedores tienen el deber de contribuir equitativamente en beneficio de quienes nada poseen.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> *De officio*, I, cap. 3, § 9.

<sup>9</sup> *Ibidem*, I, cap. 6, §§ 2 y ss.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, cap. 7, § 1.

<sup>11</sup> *Ibidem*, I, cap. 7, § 4.

<sup>12</sup> *Ibidem*, I, cap. 8, §§ 1 y ss.

4. Cada quien cumpla los compromisos *contraídos*.<sup>13</sup> Pufendorf —según se deduce claramente de lo expuesto— elaboró un sistema jurídico completo, cuyas ideas generales son los principios de igualdad y libertad de todos los hombres. El profesor de la Universidad de Lund, sin embargo, admitió que la igualdad y la libertad podían modificarse mediante pactos de subordinación;<sup>14</sup> ciertamente, Pufendorf —a diferencia de Aristóteles— no reconoció la existencia de una esclavitud por naturaleza, pero aceptó su creación mediante contrato.

El derecho natural se divide en dos grandes ramas: las normas que poseen validez absoluta (*præcepta absoluta*) y las que únicamente valen en una determinada circunstancia histórica (*præcepta hypothetica*).<sup>15</sup> El derecho positivo pertenece al derecho natural relativo, con cuya solución Pufendorf incorporó el derecho positivo de su época al derecho natural, preparando la codificación del derecho privado.

Finalmente, el conocimiento del derecho natural es innato en el hombre, lo que no debe entenderse en el sentido de que éste, desde su niñez, tenga una clara representación de él. Pufendorf creyó solamente que “cada persona razonable puede captar al derecho natural, siendo sus principios fundamentales de tal manera claros, que aun un niño puede captarlos”. Estos principios fundamentales se graban tan rápida y fuertemente en nuestra conciencia, que nunca más pueden perderse.<sup>16</sup>

### c) *La doctrina del Estado*

El derecho natural es una *lex imperfecta*, pues no puede imponerse coactivamente por sí solo; de ahí que no sea suficiente para la conservación de la vida social y que sea indispensable la creación de un poder de dominación destinado a lograr el mantenimiento de la paz.<sup>17</sup> Pero Pufendorf, que —según anteriormente expusimos— tomó como base de su doctrina la idea de la naturaleza social del hombre, rechazó no obstante el pensamiento aristotélico que veía en el ser humano a un animal *político*, fundándose en

<sup>13</sup> *De officio*, I, cap. 9.

<sup>14</sup> *De jure naturæ et gentium*, VI, cap. 3, §§ 4 y ss.

<sup>15</sup> *Ibidem*, II, cap. 3, § 24.

<sup>16</sup> *Elementa*, II, 4. — *De officio*, I, cap. 3, § 12.

<sup>17</sup> *Elementa*, II, 5, § 15. — *De officio*, II, cap. 5.

que si bien los jefes de familia crearon al Estado mediante pactos recíprocos, lo hicieron con el propósito de protegerse del daño que implicaban las amenazas del hombre contra el hombre (*nisi iudicia essent, unus alterum devoret.*)<sup>18</sup> En esta parte de su exposición, Pufendorf se acercó sensiblemente a Hobbes, con lo que el Estado y el derecho positivo pasaron a ocupar un primer plano: el derecho positivo determina en el interior de cada Estado lo lícito y lo ilícito y las limitaciones a la libertad natural de los ciudadanos.<sup>19</sup> Consecuentemente, con la fundación del Estado, el derecho natural pasó a un segundo plano, subsistiendo tan sólo como una “máxima” orientadora del legislador estatal y de las relaciones de los Estados entre sí; éstos —según la doctrina del antiguo profesor de Heidelberg— vivían todavía en el “Estado de naturaleza.”<sup>20</sup>

Los hombres están únicamente obligados por el derecho positivo dentro de la vida estatal, conclusión que explica que Leibniz reprochara a Pufendorf que su doctrina producía el efecto de derivar la totalidad del derecho del Estado;<sup>21</sup> y en verdad, Pufendorf reconoció únicamente la existencia de un “derecho de resistencia a la opresión” en el caso de una conducta antisocial del príncipe;<sup>22</sup> en su última obra llegó inclusive a rechazar toda posible resistencia: en *De officio*<sup>23</sup> escribió que los ciudadanos deben soportar aun las más duras injusticias, pues cualquiera sea su crueldad, el príncipe es siempre y en todo momento el padre de la patria. El único caso que pareció admisible a nuestro autor es la violación evidente a un mandamiento de Dios, pero aun en él la resistencia debe ser simplemente pasiva.

La concepción del Estado de Pufendorf es una indudable devaluación de su anterior doctrina del derecho natural, que quedó reducido a una directriz para el gobernante prudente de la era del despotismo ilustrado. En el último capítulo del libro *De officio* recalcó su pensamiento diciendo que los ciudadanos no sólo están obligados a respetar la constitución vigente, sino además a admi-

<sup>18</sup> *De officio*, II, cap. 5.

<sup>19</sup> *Ibidem*, II, cap. 7, § 2.

<sup>20</sup> *Elementa*, II, cap. 5, § 17. — *De jure naturæ et gentium*, II, cap. 2, § 4. — *De officio*, II, cap. 1, §§ 6 y 7.

<sup>21</sup> *Monita quædam ad S. Pufendorfii principia* (1709).

<sup>22</sup> *De jure naturæ et gentium*, VIII, cap. 8, § 5.

<sup>23</sup> *De officio*, II, cap. 9, § 4.

rar y reverenciar al jefe del Estado, así como a meditar y hablar con respeto de sus actos. En consecuencia, el buen ciudadano es únicamente aquel que subordina su bienestar particular y trabaja, sin escatimar esfuerzo, en beneficio del Estado (*salus civitatis*). Todavía agregó que los hombres son, en su gran mayoría, malos ciudadanos,<sup>24</sup> lo que a su vez explica que Pufendorf no fuera partidario de la concepción del hombre como un animal político.

Estas mismas ideas determinan que la "idea de la razón de Estado" ocupara un primer plano y que hubiera relegado a un segundo término al viejo concepto del *bonum commune*.

#### d) *La doctrina del derecho internacional*

El Estado es sólo una *societas particular*, y como tal está articulado en la *societas universalis* de la humanidad. Ahora bien, el principio fundamental del derecho no se concreta a exigir el mantenimiento de la sociabilidad en las comunidades pequeñas, sino también en la sociedad universal de los hombres. Tal es la explicación de que Pufendorf exigiera —igual que lo harían más tarde Bentham y Kant— una asamblea permanente de los Estados (*stabile consilium*), capaz de decidir los conflictos entre las naciones.<sup>25</sup>

#### e) *Principios para una teoría del derecho*

Pufendorf concibió una doctrina general del derecho, de la que deseamos resaltar dos aspectos fundamentales.

Es digno de mención, en primer término, que construyera la norma jurídica como una *norma doble*, conteniendo la primera un mandato o una prohibición, en tanto la segunda señala la sanción aplicable en el caso de violación de su antecesora.<sup>26</sup> Por tanto, las normas carentes de sanción no son normas jurídicas.

Es asimismo digno de mención que dedujera la pretensión jurídica (derecho en sentido subjetivo) del deber jurídico. De acuerdo con esta solución, el derecho subjetivo se define como la pretensión de una persona a una prestación de la persona obligada

<sup>24</sup> *De officio*, II, cap. 5, § 5.

<sup>25</sup> *De jure naturæ et gentium*, VIII, cap. 4, § 21.

<sup>26</sup> *De officio*, II, cap. 2, § 7.



al cumplimiento del deber jurídico.<sup>27</sup> Estos deberes jurídicos se dividen en dos categorías: aquellos que el acreedor puede hacer cumplir<sup>28</sup> y aquellos en que no puede ejercerse coacción para que se ejecuten, si bien su violación es un acto ilícito;<sup>29</sup> en la primera hipótesis estamos en presencia de un *ius perfectum*, en tanto en la segunda nos encontramos frente a un *ius imperfectum*. Ahora bien, como para Pufendorf —según expusimos en un apartado anterior— las normas del derecho natural carecen de sanción, puede decirse que el catedrático de Lund preparó la posterior distinción entre las normas jurídicas, dotadas de sanción, y las normas morales, carentes de ella; si bien debemos agregar que en su sistema los dos grupos de normas constituyen todavía una unidad.

#### f) *La influencia de Pufendorf sobre la evolución jurídica*

Las obras principales de Pufendorf se tradujeron a cinco idiomas y tanto en Alemania, como en Francia, Suecia y Suiza, fueron adoptadas como libros de texto. De esta manera, ejercieron una gran influencia en la ciencia del derecho privado, y puede afirmarse que su sistema sobrevive en los grandes códigos de Europa. En especial, las disposiciones generales de algunos de dichos códigos no podrían entenderse sin las explicaciones de Pufendorf, tal como lo ha demostrado Franz Wieacker<sup>30</sup> a la vista de numerosos ejemplos.

El libro *De officio* ejerció una gran influencia sobre el calvinismo de la Europa occidental a través de Jean Barbeyrac (1674-1744), y mediante la acción del pastor protestante John Wise (1652-1725) sobre el mundo norteamericano; puede decirse que ayudó a preparar el camino para las declaraciones norteamericanas de los derechos del hombre,<sup>31</sup> si bien es cierto que en Pufendorf —según ya hicimos notar— no se encuentra ninguna indicación para una limitación del poder del Estado por los derechos del hombre. Su influencia fue sin embargo real, pues los “deberes

<sup>27</sup> *Elementa*, I, definitio 8: “ius est potentia moralis activa personæ competens ad aliquid ab altero necessario habendum”.

<sup>28</sup> *Ibidem*, I, § 2.

<sup>29</sup> *Ibidem*, I, § 5.

<sup>30</sup> FRANZ WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (1952), pp. 183 y ss.

<sup>31</sup> WELZEL, *Staat und Kirche*, en: *Festgabe für Rudolf Smend* (1952).

del hombre y del ciudadano" fueron considerados como una *lex imperfecta* que aspiraba a transformarse en una *lex perfecta*; para obtener este resultado, fue suficiente colocar, al lado de los deberes, los derechos subjetivos (ver p. 193).

## § 2. La superación de la filosofía naturalista del derecho (Leibniz)

Bibliografía: G. HARTMANN, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, *Tübinger Festschrift für Jhering*. — W. WUNDT, *Leibniz* (1917). — G. STAMMLER, *Leibniz* (1930). — SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (1932), pp. 98-104. — MATZAT, *Gesetz und Freiheit. Eine Einführung in die Philosophie von G. W. Leibniz* (1948). — K. HUBER, *Leibniz* (1951).

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), el último de los genios universales, se opuso —de la misma manera que Pufendorf— al dominio exclusivo de la concepción mecánica del Universo. Pero a diferencia del cronista-historiador de la corte de Berlín, que permaneció en la superficie de la filosofía, Leibniz penetró en lo más profundo de sus regiones. La influencia de su lucha en contra del método monista fue particularmente grande, por cuanto él mismo era un distinguido matemático (descubridor del cálculo infinitesimal) y físico, esto es, era un representante de aquella ciencia que declaraba a su método como el único válido para el conocimiento verdadero. Por esa lucha, Leibniz está emparentado con Blaise Pascal (1623-1662), su contemporáneo francés, que fue asimismo un matemático genial, autor del *Essai pour les coniques*, co-fundador del cálculo de probabilidades y constructor del aritmómetro.

Pascal reconoció también las limitaciones de las matemáticas, las que —según él— no pueden ni captar a Dios ni resolver los problemas morales y jurídicos; para alcanzar estos objetivos, es preciso —enseña el pensador francés— recurrir a una fuente de conocimiento distinta de la razón que mide y pesa. Pascal dio a esa fuente el nombre de "corazón" (*le coeur*); este término, sin embargo, no está referido al solo sentimiento, sino a lo que actualmente llamamos el "sentido del valor", interpretación que se desprende —sin género alguno de duda— del fragmento 282 de sus *Pensées*: "Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino además por el corazón; es por intermedio de este último

que conocemos los primeros principios, siendo vano el esfuerzo de la razón, que ninguna participación tiene en ellos, para combatirlos. Los pirronianos, dedicados asimismo a combatirlos, trabajan también inútilmente..." Pascal distingue dos formas del conocimiento: el espíritu geométrico, que actúa de acuerdo con la lógica abstracta, y el *esprit de finesse*. Desde este punto de vista, el constructor del aritmómetro pudo decir: "*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point.*"<sup>32</sup>

Leibniz recogió los resultados de la ciencia matemática de la naturaleza y continuó su desarrollo, pero reconoció al mismo tiempo que la mecánica necesita ser completada con la teología (finalista), tema sobre el cual insistió en la carta de 10 de enero de 1714, dirigida a Nicolas Remond: expresamente dice en ella que si bien es cierto que en la naturaleza externa reina un orden mecánico, es no obstante imposible encontrar en la matemática misma el fundamento de la mecánica y de las leyes del movimiento; debe más bien admitirse la existencia de un fin hacia el cual está ordenado el movimiento mecánico. De ahí que la mecánica deba ligarse a la entelequia, a fin de que pueda aspirar a un conocimiento pleno de la naturaleza.

Al lado del orden mecánico, Leibniz colocó el orden moral del espíritu, y se refirió a este último en el *Discours de métaphysique*, escrito en 1686; en su correspondencia con Antoine Arnauld se encuentra el posterior desenvolvimiento de su pensamiento. Según el autor de la *Monadología*, Dios no es solamente el arquitecto del mundo físico, sino también el rector del mundo moral de los espíritus, a los que dio el nombre de "mónadas". En la *Monadología* escribió: "Los espíritus pueden entrar en una cierta comunidad con Dios, pues respecto de ellos, Dios se conduce, no como el inventor respecto de la máquina inventada, como ocurre en las relaciones de Dios con los restantes seres, sino según se conduce el príncipe con relación a sus súbditos o, mejor todavía, como el padre se comporta con sus hijos." En consecuencia, el hombre, en cuanto espíritu, se encuentra en una relación particular con la mónada divina, siendo ésta la que fomenta el perfeccionamiento del hombre y la realización de su naturaleza ideal.

<sup>32</sup> PASCAL, *Pensées*, fragmento 277, edición de la Pleiade. Véase GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (1935), pp. 176-180.

Según la doctrina leibniziana, el conocimiento del mundo moral y el de los conceptos fundamentales necesarios para la comprensión del mundo físico no se logra por medio de la experiencia externa, sino a través de nuestra experiencia interna. Aplicando este principio, Leibniz opuso a los datos obtenidos mediante la experiencia externa (*vérités de fait*), los conceptos logrados por la experiencia interna (*vérités de raison*).<sup>33</sup>

Leibniz —tal como se deduce de lo expuesto— reconoció la relativa legitimidad del método mecánico-matemático, pero rechazó al mismo tiempo su pretensión de encerrar dentro de su red a la totalidad de la ciencia. Con esta solución, pudo articular los resultados de la ciencia matemática de la naturaleza, que hasta ese momento amenazaban de destrucción a la filosofía antigua y a la concepción cristiana, con la filosofía tradicional, y es de advertir que en otra carta a Nicolas Remond, del 26 de agosto de 1714, calificó a esta filosofía de eterna (*philosophia perennis*).

Leibniz no llegó a reunir sus ideas filosóficas en un gran sistema unitario, por lo que es preciso buscarlas en sus diversos escritos y leer cuidadosamente sus numerosas cartas, muchas de ellas todavía sin publicar. Más difícil resulta determinar la filosofía del derecho de este ilustre pensador, pues únicamente existen unas pocas referencias a ella: puede afirmarse con absoluta seguridad que Leibniz —de la misma manera que la filosofía jurídica de San Agustín y Santo Tomás— señaló como fundamento del derecho, no a la voluntad, sino a la justicia de Dios. Expresamente combatió el nominalismo voluntarista diciendo que la justicia no sería un atributo de la divinidad, si Dios tuviera que establecerla previamente por un acto de su voluntad.<sup>34</sup> Tal es la razón por la que calificó a las normas morales y jurídicas de *decreta æternæ veritatis*. En consecuencia, la ciencia del derecho debe tomar como punto de partida a la justicia divina, la que a su vez tiene como fin el perfeccionamiento de todos los hombres.

<sup>33</sup> LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publicados por primera vez en 1765.

<sup>34</sup> DUTENS, *Opera Leibnitii*, iv, 3, 280: "Neque ipsa norma actionum aut natura iusti a libero eius decreto, sed ab æternis veritatibus divino intellectui objectis pendet: quæ ipsa ut sic dicam, divina essentia constituuntur. Neque enim iustitia essentialia Dei attributum erit, si ipse ius et iustitiam arbitrio suo condidit."

De esta finalidad de la justicia se deduce que el principio base del derecho natural no puede ser —según creía Pufendorf— la sociedad como tal, sino su perfeccionamiento.<sup>35</sup> Menos aún puede confundirse el derecho con la suma de las leyes, pues si así fuera, el derecho sería sinónimo de fuerza, tal como lo sostuvieron Hobbes y Spinoza; las leyes pueden ser injustas, el derecho, en cambio, no puede serlo jamás.<sup>36</sup>

Leibniz no se olvidó del derecho positivo, según se desprende de la colección de sus discursos sobre el derecho internacional, *Codex iuris gentium diplomaticus* (1693), de sus escritos de juventud, *Nova methodus discendæ docendæque iurisprudentiæ* (1667) y de su *Tractatus de iure suprematus ac legationis principum Germaniæ*, publicado bajo el pseudónimo de Cæsarinus Furstenerius en 1677.

A Leibniz faltó el esfuerzo necesario para una exposición sistemática, no obstante que dominaba magníficamente todas las ciencias de su tiempo y que se propuso algunos objetivos concretos, entre ellos la reconciliación de las Iglesias Cristianas y la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín. También preparó —en unión del príncipe Eugenio— la fundación de una Academia de Ciencias para Viena. El propósito que perseguía era crear, mediante la fundación de dichas academias, centros intelectuales al servicio de la cultura, en los que pudieran reunirse, para la felicidad de los hombres, los progresos de la ciencia y de la técnica con los principios del Cristianismo.

### § 3. *El perfeccionamiento del hombre como fundamento del derecho natural (Christian Wolff)*

Bibliografía: FRAUENDIENST, *Christian Wolff als Staatsdenker* (1927). — M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1945), pp. 122 y ss. y 199 y ss. — SCHÖNFELD, *Grundlegung der Rechtswissenschaft* (1951), pp. 344-356.

#### a) *La teoría del derecho de Christian Wolff*

Explicamos en el apartado anterior que Leibniz, reviviendo la tradición aristotélica-tomista, colocó el perfeccionamiento del

<sup>35</sup> DUTENS, *Opera Leibnitii*, IV, 3, 272.

<sup>36</sup> *Philosophische Werke*, II, 511.

hombre y de la sociedad como fundamento de su doctrina del derecho natural. Christian Wolff (1679-1754), primeramente profesor de matemáticas en Halle, más tarde profesor de filosofía en Marburgo, y finalmente otra vez profesor en la Universidad de Halle, continuó esta directriz, intentando, en los ocho tomos de su obra *Ius naturæ methodo scientifica pertractata*, escrita de 1740 a 1748, la elaboración de un sistema completo del derecho natural; se explica así que el tomo primero lleve como subtítulo: *Pars prima, in qua obligationes et iura ex ipsa hominis essentia adque natura a priori demonstrantur*. En el año 1749 publicó su libro sobre el derecho internacional: *Ius gentium methodo scientifica pertractatum* y finalmente, en el año 1752, la obra que constituye el resumen de toda su doctrina: *Institutiones iuris naturæ et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et iura omnia deducuntur*. Este último libro se tradujo por primera vez al alemán en 1754, pero en 1769, Gottlob S. Nicolai dio a luz una segunda edición. Como este último libro contiene la versión final del pensamiento del filósofo, será el que nos sirva de guía, por lo que debe entenderse que a él nos referimos, salvo alguna otra indicación.

Wolff reestableció la unión entre la doctrina del derecho y la filosofía moral, que había sido destruida por Thomasius: el derecho —sostuvo el profesor de la Universidad de Halle— no puede consistir en una libertad natural ilimitada, sino que es la facultad moral de ejecutar determinadas acciones (*facultas moralis agendi*). Pero como el derecho es concebido en la doctrina que analizamos como una simple *lex permissiva*, en tanto la moral es una *lex præceptiva*, resulta que el primero se compone solo de “facultades”, mientras la segunda consiste en “deberes”. Christian Wolff no admitió la existencia de auténticos deberes jurídicos, limitándose a reconocer exclusivamente las obligaciones morales. Ahora bien, con esta confusión entre el derecho y la moral, Wolff fue más allá de lo que se propuso, pues si bien el derecho no puede ordenar nada contrario a la moral, tampoco puede prohibir todas las acciones contrarias a ella; pasó también por alto nuestro autor que el derecho puede elevar a la categoría de deber jurídico una conducta indiferente a la moral.

A diferencia de Pufendorf, que adoptó como base de su sistema a la naturaleza social del hombre (*societas*) y, consecuentemente, un aspecto unilateral de su ser, Christian Wolff penetró más a

fondo en el problema, colocando en la base de sus investigaciones a la naturaleza total del hombre, en sus aspectos corporal y espiritual. Además —y en armonía con Aristóteles y Santo Tomás— Wolff afirmó que la naturaleza humana está determinada por el fin (*τέλος*) al que están dirigidas las acciones humanas, fin que no es otro que el perfeccionamiento (*perfectio*) del hombre. De acuerdo con estas ideas, el hombre, por su misma naturaleza, está “determinado a la ejecución de aquellas acciones que son susceptibles de promover el perfeccionamiento de su naturaleza y de su especial condición” (§ 36), de lo que a su vez se deduce que el principio supremo de la ley natural, válido tanto para el derecho como para la moral, prescribe a los hombres realizar aquello que contribuya a su perfeccionamiento y evitar lo que sea susceptible de estorbarlo o dañarlo (§ 43). Los hombres —continúa explicando el profesor de la Universidad de Marburgo—, dada su naturaleza, no pueden alcanzar por sí solos el fin hacia el cual están ordenados, sino que necesitan la unión de las fuerzas y el intercambio de las prestaciones, de lo que se deduce que además de los deberes del hombre hacia Dios y hacia sí mismo, existen los deberes hacia los semejantes, esto es, el hombre no solamente está obligado a procurar su propio perfeccionamiento, sino también a contribuir al de los demás (§ 133). Sin embargo, como las fuerzas humanas no son inagotables, el deber del propio perfeccionamiento priva sobre el perfeccionamiento de los otros hombres. Éstos tienen, sin duda, derecho a que se les preste ayuda, pero únicamente en la medida en que están efectivamente necesitados de una ayuda externa (§ 59); pero aun en esta hipótesis, corresponde a cada persona decidir en qué medida puede proporcionarla (§ 45). De ahí que el deber de prestar auxilio a los otros hombres sea una obligación “imperfecta”, y que la pretensión para exigir su cumplimiento sea también un derecho “imperfecto”. En cambio y en oposición a estos deberes de hacer, las obligaciones de no hacer constituyen obligaciones “perfectas”, pues el no hacer se determina en forma precisa, por lo que no puede depender su cumplimiento de la decisión del obligado; a estos deberes de no hacer corresponden derechos “perfectos”, por lo que las personas a quienes concierne pueden oponerse a que se ejecute la acción. Wolff explica, no obstante, que un derecho imperfecto puede transformarse en un derecho perfecto, siempre que en un contrato se determine la

cuantía de la prestación. En este aspecto del problema, Wolff siguió a Pufendorf: en efecto, el matemático de Halle sostuvo que el deber es lo primario y la pretensión lo secundario, ya que la prestación presupone la existencia de un deber.<sup>37</sup>

Wolff creía que la esencia de la naturaleza del hombre era universal e inmutable, de cuya idea desprendió que también la ley natural es universal e inmutable. Mediante esta ley natural, Dios nos ordena, ante todo, conformar nuestras acciones a ella (§§ 40-42). Pero como la ley natural se limita a señalar el fin hacia el cual debemos dirigir nuestras acciones, resulta que, “pues nos muestra un fin, necesariamente nos concede un derecho a los medios atingentes para alcanzarlo”, ya que no es posible la consecución de un fin sin valerse de los medios adecuados (§ 46). Con apoyo en el razonamiento que antecede, Wolff sostuvo que partiendo del principio fundamental que nos ordena promover y fomentar el perfeccionamiento nuestro y el de los otros hombres, es posible, “uniendo constantemente las diversas conclusiones, deducir todas las normas que pertenecen al derecho natural” (§ 43). Consecuente con esta tesis y en el Discurso preliminar al compendio final de sus obras, dice expresamente que es posible construir un sistema de derecho natural con la misma necesidad que corresponde a las verdades matemáticas; con gran orgullo y a fin de distinguir su doctrina de las ideas expuestas por sus predecesores, llamó a su sistema “un sistema en el verdadero sentido de la palabra” (*systema veri nominis*) (§ 62).

El sistema jusnaturalista de Wolff resultó ser —igual que el de Pufendorf— una simple sublimación del derecho positivo de su época, al que el filósofo de Marburgo consideraba como el medio necesario para el logro de los fines humanos. Desde este punto de vista, su pensamiento y su elaboración jurídica influyeron, de la misma manera que el sistema jusnaturalista de su antecesor, sobre las grandes codificaciones del derecho privado.

En la elaboración de su sistema, Wolff —igual que Pufendorf— partió de la igualdad natural de los seres humanos (§ 70): de ella se desprenden los derechos innatos de los hombres (§ 74), la igualdad y la libertad naturales, el derecho a la seguridad y el de legítima defensa (§ 95). A pesar de esta afirmación Wolff admitió la posibilidad de establecer por contrato ciertas desigualda-

<sup>37</sup> *Ius naturæ*, I, 23: “*ius oritur ex obligatione; obligatio prior est iure et si nulla obligatio, nec ullum ius foret*”.



des, sin que pudiera no obstante llegarse a la supresión del deber de solidaridad, del que cada hombre es deudor hacia los demás (§ 73). Del deber natural de evitar los actos injustos se sigue que la paz traduce una situación conforme a la naturaleza, en tanto la guerra implica una contradicción con ella (§ 99); en consecuencia, el uso de la fuerza es únicamente lícito para conservar un derecho o para defenderse de una injusticia, de lo que a su vez se deduce que la única causa justa de la guerra sea “la injusticia consumada o la que esté en vías de ejecución” (§ 98).

El ilustre matemático, igual que sus precursores, fundó al Estado sobre un contrato, en virtud del cual los ciudadanos se obligan, “en la medida de sus fuerzas y de acuerdo con lo pactado, a fomentar el bien de la comunidad y a no emprender nada que se oponga a su bienestar” (§ 837). El bien general consiste en “el goce de los elementos suficientes para subsistir, en la paz y en la seguridad” de los ciudadanos (§ 972), objetivos que son, a su vez, el límite de los fines del Estado. Por otra parte, la ley natural no solamente es obligatoria para los súbditos, sino también para el legislador, razón por la que “no se está obligado a obedecer al gobernante cuando ordena algo contrario a lo mandado o prohibido en la ley natural”; más todavía, cuando el gobernante ordena algo contrario a la ley fundamental, es admisible un derecho de resistencia activa (§ 1079). En esta conclusión, Wolff se reveló como un defensor más decidido que Pufendorf del derecho natural.

El principio fundamental según el cual los hombres están obligados a fomentar el perfeccionamiento de los otros seres humanos, vale también para las relaciones de los Estados entre sí (§ 1088): “La naturaleza creó una sociedad entre los pueblos”, cuya finalidad es unir las fuerzas para el perfeccionamiento de todas las naciones. Wolff dio a esta comunidad, que abarca a todos los pueblos, el nombre de *civitas maxima* (§ 1090). La existencia natural de esta sociedad universal explica que el derecho internacional no consista exclusivamente en tratados, sino que sobre ellos estén todas aquellas normas que derivan del fin de la comunidad de los Estados (*ex fine civitatis maximæ*);<sup>38</sup> pero también el derecho internacional consignado en los tratados debe servir a la ya apuntada finalidad de la “unión de las fuerzas para

<sup>38</sup> *Jus gentium*, § 3.

el logro del perfeccionamiento de los diversos Estados" (§ 1238). Con estas ideas, Wolff revivió un pensamiento de Francisco Suárez quien —según anteriormente expusimos (ver p. 154)— postuló como fin del derecho internacional el bienestar de la comunidad, con lo que nuevamente orientó la elaboración del derecho internacional hacia un determinado fin.

b) *La influencia de la doctrina de Christian Wolff sobre la evolución del derecho*

Entre los continuadores de Wolff debe citarse a Daniel Nettelbladt (1719-1791) y a Joachim Georg Darjes (1714-1791), a quien estuvo estrechamente vinculado en Frankfurt Karl Gottlieb Svarez (1746-1798). Sobre este último, en unión de Ernst Ferdinand Klein (1714-1810) recayó el encargo de formular el proyecto del *Derecho general de Prusia*, que debe considerarse como la primera codificación de la Época Moderna. El proyecto fue largamente sometido a la discusión pública, habiendo recibido de Suárez su última versión (con exclusión del derecho penal, del comercial y del marítimo). Como esta ley se fundaba principalmente en las doctrinas jusnaturalistas de Pufendorf y de Wolff, fue bautizada con el nombre de *Derecho natural de Prusia*.<sup>39</sup>

En cambio, el *Código civil general de Austria* se apoyó más bien en la ética de la libertad de Kant (ver pp. 226 y ss.). Su redactor final fue Franz von Zeiller<sup>40</sup> (1753-1828), alumno de Karl Anton von Martini (1726-1800), quien a su vez fue el primer profesor de derecho natural de la Universidad de Viena<sup>41</sup> y autor del *Código civil para Galicia*, fuente de la que surgió el primero de junio de 1811 el *Código civil general para los países hereditarios de la Corona Austriaca*.

El *Code civil* de Francia de 1804 tuvo como fuentes de inspiración a Jean Domat (1625-1692)<sup>42</sup> y a Robert Joseph Pothier

<sup>39</sup> VOLTELINI, *Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des xviii Jahrhunderts*, en: *Historische Zeitschrift*, 105 (1910), p. 65.

<sup>40</sup> SWOBODA, *Franz von Zeiller* (1931).

<sup>41</sup> MENZEL, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre* (1929), pp. 449 y ss. — KLEIN-BRUCKSCHWAIGER, K. A. von Martini in der Zeit des späten Naturrechts, en: *Festschrift für Hoff* (1950).

<sup>42</sup> DOMAT, *Les lois civiles dans leur ordre naturel* (1689-1694).

(1699-1772). Los dos juristas ordenaron sistemáticamente el derecho romano y lo explicaron con las luces de la razón.

También en Inglaterra se mantuvo una antigua tradición jusnaturalista (John Fortescue: *De natura legis naturæ*, obra publicada entre 1461 y 1463). Pero hay que hacer constar que en Inglaterra, el derecho natural, desde un principio, se ligó con el derecho histórico, según se deduce de la obra de William Blackstone: *Commentaries of the laws of England* (1765-1769).