

PARTE SEGUNDA

La idea del Derecho en las doctrinas jurídicas
y sociales de la Edad Moderna.

LIBRO PRIMERO

Origen y clasificación de los sistemas filosóficos
sobre el derecho.

CAPÍTULO PRIMERO

PRIMEROS PASOS DE LA CIENCIA DEL DERECHO NATURAL
EN LA EDAD MODERNA

144. Causas que prepararon la creación de una ciencia del derecho natural.—145. Cómo se reanuda ésta con los más altos conceptos jurídicos de los jurisconsultos romanos.—146. Cómo de todos los órdenes de la ciencia han salido cultivadores de la ciencia del derecho natural.

144. Cuando un aspecto cualquiera del humano saber ha llegado á su madurez, y corresponde á las necesidades especiales de esta ó de aquella época, parece que la inteligencia social concentra en él sus miradas hasta el punto de olvidar casi los demás aspectos. Esto sucedió precisamente en el dominio de las ciencias jurídicas cuando, al renacer las demás ciencias sociales, logró abrirse camino entre ellas la *ciencia del derecho natural* y, emancipándose poco á poco de la teología escolástica, alcanzó una

existencia propia y distinta. Los intérpretes del derecho romano habían ensalzado hasta el último límite la *razón natural* por su mayor sencillez, equidad y extensión, y por la mayor coordinación que guarda entre todas sus partes, comparada con las leyes y las costumbres múltiples é intrincadas que dominaban en aquel tiempo, las cuales eran tantas cuantos eran los señorios feudales y municipales. Mas, satisfechos con la autoridad del derecho romano, que consideraron como la razón escrita, ni siquiera habían procurado determinar su contenido. Estos elogios genéricos, atribuidos al derecho natural, no bastaron á calmar la curiosidad de las inteligencias después que el Renacimiento vino á avivar el espíritu de investigación en toda clase de estudios, y no es, por tanto, maravilla que en la época principalmente en que comenzó aquella gran labor social que debía conducir á la formación de las nacionalidades modernas, el *derecho natural* fuese uno de los estudios que atrajera más fuertemente á las inteligencias. En Italia, en Inglaterra, en Alemania, en Holanda, en Francia y en España, surgieron en gran número y casi al mismo tiempo los cultivadores de esta *razón natural* (1), y las obras que se publicaron sobre este asunto fueron tantas, que se hace necesario limitar nuestro examen á aquellos autores que parecen personificar las direcciones esenciales que haya de seguir la nueva ciencia en su ulterior desarrollo.

145. Es digno de notarse, en primer término, que al presentarse esta ciencia, parece que se enlaza con los más altos conceptos que había alcanzado el antiguo saber jurídico. Las más vastas concepciones á que llegaron los jurisconsultos romanos en la época en que habían comenzado á filosofar con los griegos, fueron ciertamente las de un *derecho de gentes* y de un *derecho natural*, de

(1) CARMIGNANI, *Storia delle origine e dei progressi della filosofia del diritto*, vol. III, en el cual precisamente están descritas las vicisitudes del *derecho natural* en la época en que se iba constituyendo por obra de Grocio y sus discípulos.—FORTI, ob. cit., I, páginas 500 á 513.—STHAL, *Storia della filosofia del diritto*, pág. 87. Una lista bastante numerosa, si bien no completa, de las obras sobre el *derecho natural* que en esta época se publicaron, existe en STRUVIO, *Bibliotheca iuris selecta*, Jenae, 1743, editio 7.^a, cap. VII, §§ 12 al 16, páginas 134 á 144.

las cuales precisamente arranca el estudio filosófico del Derecho en la época moderna. Estas dos nociones, en los principios de la Edad Moderna, más bien parecen confundirse en una sola, constituyendo un *jus natura et gentium*, en el cual se inspiran ampliamente tanto los escritores de *derecho natural* como los de *derecho internacional*. Con el tiempo, sin embargo, estos dos conceptos llegan á separarse de nuevo, y así como sobre la base del *derecho de gentes*, entendido con significación algo distinta de la que los romanos le atribuyeron, se desarrolla con el tiempo lo que ahora se llama *derecho internacional*, sobre la base del *derecho natural*, se desenvuelve aquel otro aspecto de la *ciencia del Derecho*, que suele hoy designarse con el nombre de *filosofía del Derecho*.

Análogamente, como la antigua filosofía en sus últimos tiempos parecía estar acorde en que el origen y el fundamento del derecho era preciso buscarlos en la íntima naturaleza del hombre, los primeros investigadores del *derecho natural* tuvieron que comenzar por el estudio de ésta (1).

146. La importancia del asunto apareció tan grande para este tiempo en que los Estados modernos se iban organizando y buscaban una base estable y cierta para su derecho, que todos los que cultivaban los distintos órdenes de ciencias aplicaron de propósito sus investigaciones á este objeto. Hubo, pues, ingenios que, como Hobbes, después de haber estudiado las *ciencias físicas y matemáticas*, se dedicaron especialmente al estudio de la *razón*

(1) Insisto en esta circunstancia para demostrar la sucesión que se realiza de uno á otro período de civilización en cuanto á los conceptos esenciales sobre que se funda la sociedad humana. Aquel concepto de una *razón natural* que, pasando de Grecia á Roma, fué como el complemento y la cúspide de la jurisprudencia romana, sirvió de base para las nuevas investigaciones sobre el derecho filosófico en la época moderna, y aquellos principios del *derecho de gentes* que los romanos habían aplicado á las relaciones *jurídicas* entre ciudadanos y extranjeros, fueron en los comienzos de la Edad Moderna aplicados á las relaciones que median entre los diversos pueblos y naciones. V. sobre el particular á SUMNER MAINE, *L'ancien droit*, cap. IV, página 96. En cuanto á los orígenes del *derecho internacional privado*, puede ver el lector un trabajo mío con el título: *La dottrina giuridica del fallimento nel diritto internazionale privato*. Nápoles, 1872, páginas 10 y siguientes.

natural, jurisconsultos como Hugo Grocio que, habiendo trabajado en el estudio de la jurisprudencia práctica y de haberse formado en las enseñanzas de los antiguos filósofos y jurisconsultos, trataron de levantarse á la contemplación de un derecho *inmutable y universal*, y por último, surgieron más tarde metafísicos como Kant que, después de haber investigado la esencia íntima de la razón humana, se esforzaron también para llegar á formular, no sólo una *metafísica de la moral*, sino también una *metafísica del derecho*. Hobbes, Grocio y Kant no son ciertamente los únicos que cultivan el derecho natural, son más bien los jefes de escuela, en torno de los cuales se agrupan numerosos discípulos y que parecen personificar en sí mismos las distintas direcciones que hubo de tomar el estudio del derecho natural. El diferente orden de sus estudios; el aspecto diverso bajo el cual consideraron aquéllos la naturaleza múltiple del hombre; su diferente punto de partida y el método á que se sujetaron en sus investigaciones, fueron otras tantas causas que los condujeron á conclusiones casi contrarias y opuestas. Los tres tuvieron, sin duda, precursores; porque por poderoso que sea un ingenio, mal podrá llegar á romper en absoluto con la cadena de los tiempos; pero esto no obsta para que entre todos los que cultivaron la nueva ciencia, hayan sido ellos los que lograsen dar una mejor organización sistemática á sus doctrinas, y gracias á ella, ejercer grandísima influencia en su tiempo y en los venideros. Por esto, si confrontamos sus doctrinas respectivas sobre el derecho natural, podemos estar seguros de comparar, no doctrinas individuales de éste ó el otro filósofo, sino doctrinas propias de aquel método y sistema que cada uno de ellos representó.

CAPÍTULO II

Primeros escritores de derecho natural y su método.

§ 1.º

HOBBS COMO INICIADOR DEL MÉTODO POSITIVO EN EL ESTUDIO DEL DERECHO NATURAL.

147. Proceso de la mente de Obbes.—148. Aspecto desde el cual estudió la naturaleza del hombre y origen que atribuye á la sociedad.—149. Despotismo civil y político que proclama.—150. Méritos de las obras políticas de Hobbes.—151. Sus doctrinas se enlazan al concepto del *jus naturale* de Ulpiano.—152. Hobbes y el *método positivo* en el estudio del *derecho natural*.

147. Tomás Hobbes, antes de poner mano en los estudios jurídicos y políticos, hubo de ocuparse en estudios físicos y naturales; fué contemporáneo y tenía gran familiaridad con el canciller Bacon; estuvo en relaciones con Galileo Galilei; fué amigo de Gassendi, quien trató de resucitar las doctrinas de Epicuro, y trabajó en filosofía por su propio gusto y satisfacción. Se propuso tratar primero de los *cuerpos*, luego de la *naturaleza humana* en general, y por último del *ciudadano*; pero las discusiones sobre los derechos del soberano y los deberes de los súbditos, que prece-

dieron á las guerras civiles de su país, le obligaron á retardar sus dos primeras publicaciones y á apresurar en su lugar la última (1).

No impidió esto, sin embargo, que, acostumbrado á los estudios físicos y geométricos, trasladase á los estudios sociales el *espíritu de observación* que es propio de los conocimientos físicos, y aplicase al material reunido por la *observación* una lógica que podríamos llamar geométrica, razonando sobre los hombres del mismo modo que había razonado sobre las cantidades y sobre los cuerpos. Añádase á esto que vió en el hombre, sobre todo, el lado físico y lo que en él hay de egoísta y animal, y que escribió bajo la pavorosa impresión de las disensiones y guerras civiles que destrozaban á su patria. Sólo estas circunstancias pueden explicar cómo una inteligencia superior, tal cual la de Hobbes, libre de todo prejuicio, amantísima de la verdad y con valor bastante para publicarla, llegase á profesar doctrinas que repugnan á la conciencia universal del género humano. Hobbes, en mi juicio, es el mejor ejemplo de las conclusiones extremas á que puede verse arrastrado por una lógica inflexible el amante más sincero de la verdad, cuando parte de un examen parcial ó imperfecto de la naturaleza humana.

148. Comienza Hobbes por fijar su mirada escrutadora en el hombre: ve que unos hombres se asocian á otros, no por mutuo amor, sino por encontrar en la sociedad utilidad y conveniencia propia, y prueba esta afirmación notando el hecho de que nos complacemos en arrojar el ridículo y en decir mal de los demás, y la pretensión que cada cual tiene de sobresalir en todas las cosas. Niega por esto la naturaleza social del hombre, y sostiene que, si se asocian los unos á los otros, no es por mutua benevo-

(1) HOBBS, *Elementa philosophica*, de Cive, Lausannae, MDCCLXXX, II, Praefatio ad lectores. «Dabam operam philosophiae animi causa, eiusque in omni genere elementa prima congregabam, et in tres sectiones digesta paulatim conscribebam, ita ut in prima de corpore, in secunda de homine, in tertia de civitate civiumque officiis ageretur.... Haec dum compleo, ordino, lente moroseque conscribo, accidit interea, patriam meam, ante annos aliquot quam bellum civile exardesceret, quaestionibus de iure imperii et debita civium obedientia, belli propinqui praecursoribus fervere. Id quod partis huius tertiae, caeteris dilatis, maturandae absoluendaeque causa fuit. Itaque factum est, ut quae ordine ultima esset, tempore tamen prior prodierit».

lencia, sino por recíproco temor (1). Hombres de esta clase, atentos exclusivamente á su propio bien, y que creerán tener por la Naturaleza derecho á todo, debieron encontrarse anteriormente al estado social en guerra perpetua, semejante á la lucha por la existencia que domina entre los seres inferiores (2). El móvil que les obliga á constituir *sociedad* es ó la necesidad de garantizar su *seguridad y defensa* y proveer á su propio *bienestar* ó el predominio de la fuerza de los vencedores sobre los vencidos, ó el mutuo consentimiento (3). Para constituirla, cada uno renuncia, en cierto modo, á su voluntad, confiando todo el poder á una sola persona ó á una reunión de personas, en la cual se concentran todos los poderes, como son: el de castigar, el de declarar la guerra, el de juzgar y el de hacer las leyes. Esta persona ó esta reunión de personas será superior á las leyes, porque éstas son obra suya; lo que ella realice, deberá considerarse conforme á la razón, porque á este poder soberano le corresponde establecer la distinción entre justo é injusto y entre honesto y deshonesto. Sin embargo, este poder sin límites debe proponerse, según Hobbes, la *utilidad común*; en sus mandatos debe seguir la *recta razón* y tener siempre por guía el precepto, *salus populi suprema lex esto*; sin dejar por esto de ser juez soberano é inapelable de lo que deba ser la *utilidad común*, y todas las doctrinas que tiendan á encerrar dentro de ciertos límites este poder, deberán considerarse como *sediciosas* (4). Los súbditos obtendrán de este poder

(1) *De cive*, cap. I, 2: «Statuendum igitur est, *originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a mutuo metu extitisse*».

(2) *Ob. cit.*, cap. I, 12: «Negari non potest, quin status hominum naturalis antequam in societatem coiretur, *bellum fuerit*; neque hoc simpliciter, sed *bellum omnium in omnibus*».

(3) Véase la clara exposición que hizo de la doctrina de Hobbes Th. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Paris, 1843, tomo I, lección XI, pág. 335: «Lo que constituye la *sociedad*, para Hobbes, escribe, es la existencia, en una reunión de individuos, de una fuerza bastante grande para reprimir la guerra entre ellos».

(4) Sin detenernos ahora á citar una por una las palabras del autor, me limito á indicar que las doctrinas indicadas en el texto están sacadas de los capítulos V, XI, XII, XIII y XIV del tratado *De Cive*.

la *seguridad* y la *paz*, la *defensa* de sus cuerpos y el mantenimiento de aquellas condiciones que sean necesarias para la *conservación de su salud y vida*, reconociendo siempre que todas sus *propiedades* provienen de este absoluto poder. La *única libertad* que Hobbes llega á comprender es la libertad física, cual es «la de no ser impedido en sus movimientos y poder seguir diverso camino»; esta libertad, en la ciudad de Hobbes, antes que disminuirse se acrecienta, porque en ella el fin esencial y único de la autoridad soberana se reduce á tutelar la tranquilidad y *seguridad públicas* (1).

149. Se podrían aplicar, con justicia, al sistema de Hobbes las palabras de Tácito: *solitudinem faciunt, pacem appellant*: todas las exorbitantes consecuencias á que llegó, se derivan de haber considerado tanto al hombre como al derecho bajo el aspecto físico solamente. El primer fundamento del derecho natural, según él, es «que cada uno pueda defender su vida y sus miembros por todos los medios posibles» (2); para él, en el estado de naturaleza, la única medida del derecho es la *utilidad* (3); este estado atrae al hombre, como los cuerpos son atraídos por la tierra, y no teniendo, por consiguiente, los hombres más que esta guía, ha de existir entre ellos una lucha terrible por la existencia, *una guerra de todos contra todos*, frente á la cual es preferible siempre la vida civil, aun cuando esté gobernada por un despotismo absoluto. ¡Desgraciada la ciudad si se concediese á los hombres el poder de discutir las órdenes que emanan de la autoridad soberana, porque estos animales rabiosos, que no ven más que su provecho, que dan el nombre de *virtud* á lo que les conviene y

(1) Basta para el objeto citar los siguientes pasos del libro *De Cive*, VI, 3: «*Securitas enim finis est, propter quem homines sese subiiciunt aliis*».—IX, 9: «*Libertas, ut eam definiamus, nihil aliud est, quam absentia impedimentorum motus*».—XII, 7: «*Civibus singulis esse rerum suarum proprietatem sive dominium absolutum, seditiosa est opinio*».

(2) Ob. cit., I, 7: «*Itaque iuris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua, quantum potest tueatur*».

(3) Ob. cit., I, 10: «*Ex quo etiam intelligitur in statu naturae mensuram iuris esse utilitatem*».

el de *vicio* á lo que les perjudica (1), hallarían modo de introducir en ella la discordia y la guerra! Hobbes no quiere el despotismo por sí mismo, sino que lo admite porque, á su juicio, él es el único remedio contra la *pravitas generis humani*; contra la mutua desconfianza; contra el egoísmo de cada uno; afirmaciones todas éstas que él asienta como demostradas por la experiencia, y de las cuales parte con una lógica en que se razona acerca de los hombres como se razonaría de los graves que se precipitan al suelo.

No obstante esto, su obra deja trascender en todas sus partes una convicción profunda; está escrita con admirable claridad y con una exactitud geométrica en el lenguaje, y podríamos añadir con franco amor por la verdad. Antes de entregarla al juicio público, la difundió en privado, para poder enmendar lo que en ella hubiese de erróneo; para mitigar lo que tuviese de duro y para explicar lo que pudiera parecer obscuro (2). Fueron acérrimas las acusaciones que le lanzaron los *eclesiásticos*, que le acusaban de haber enaltecido demasiado el poder civil: los *sectarios*, que le acusaron de haber negado la libertad de conciencia, y los *juristas*, que le censuraban el haber puesto el Imperio por cima de las leyes; mas las acusaciones de todas estas gentes no lograron conmoverle, porque todos ellos no tienen otro guía que el propio interés (*suam rem agunt*), sin conseguir otra cosa que estrechar más fuertemente los vínculos en que debían ser aprisionados (*ut eos nodos fortius adstringerem*) (3). Ninguna autoridad le conmueve, ni siquiera la que deriva del consentimiento universal, pues no cree sino en aquéllo que cae bajo la *observación* de los sentidos.

151. Bien podemos decir, después de esto, que la *ley natural* es, para Hobbes, una continuación de las mismas *leyes físicas*

(1) Ob. cit., I, 31: «Sciendum igitur est, *bonum et malum* nomina esse imposita ad significandum *appetitum* vel *aversionem* eorum, a quibus sic nominantur».

(2) Ob. cit., Praefatio: «Postremo, ne quid per imprudentiam ediderem, exemplaria pauca privatim impressa amicis distribuenda curavi; ut, sententiis aliorum exploratis, si quae *erronea, dura obscure* esse viderentur, ea *emendarem, mollirem, atque explicarem*».

(3) *Idem*, hacia el fin.

y naturales, y que parece haber partido de aquel concepto tan censurado de Ulpiano, según el cual *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*; pues que también el *derecho natural*, tal como Hobbes lo entendió, descende del instinto innato del hombre por la conservación de sí mismo y de sus miembros. Además el concepto de Hobbes se enlaza con la antiquísima doctrina de Epicuro, que no veía en el derecho más que «un pacto de utilidad encaminado á conseguir que los hombres no se perjudiquen los unos á los otros»; pero, la doctrina de Epicuro, al pasar á Hobbes, si bien gana en deducción lógica, pierde mucho en flexibilidad; porque los átomos sociales de Epicuro, que son los individuos, según Hobbes, apenas aceptan la convivencia civil pierden toda libertad y espontaneidad, viéndose siempre aprisionados por las cadenas que ellos mismos se forjaron. Por esta restricción del concepto utilitario fué por lo que otros autores, estando conformes con Hobbes en considerar la *utilidad* como fundamento del derecho, llegaron á conclusiones liberales completamente diversas de aquéllas á que llegó Hobbes, entre los cuales basta recordar á Spinoza y á Locke.

152. Á pesar de esto Hobbes debe ser considerado como el iniciador del método *positivo* en el estudio del derecho natural, por haber querido fundar toda su doctrina sobre principios suministrados por la *observación* y la *experiencia*, rechazando en absoluto como criterio de verdad, tanto la *autoridad* de los sabios, cuyas opiniones cita nada más que para combatirlas, como la *autoridad del consentimiento universal* (1). Verdad es que define la ley natural «un dictado de la recta razón, sobre las cosas que deben hacerse ú omitirse para la conservación más larga posible de

(1) Hobbes llama á la doctrina expuesta en el tratado *De Cive—principiis propriis experientia cognitis innixa*—y, siempre que quiere combatir una opinión, recurre constantemente á la *observación* de la naturaleza del hombre. Rechaza luego por completo el *consentimiento universal*, y da para ello las siguientes razones: «Praeterea homines eadem in aliis damnant, in se ipsis probant; contra publice laudant quod secreto spernunt, et consuetudine audiendi non propria speculatione sententiam ferunt; consentiuntque odio, metu, spe, amore, vel aliqua alia animi perturbatione, magis quam ratione». *Obra cit.*, II, 1.

nuestra vida y de nuestros miembros»; pero esta *razón*, según él, no se funda ni sobre la *autoridad de los doctos*, ni sobre el *consentimiento universal* sino sólo sobre la *observación* y la *experiencia* de aquello que puede sernos útil ó dañoso. Si, guiándose por la observación, llegó á consecuencias tan extremas, fué porque se fijó solamente en un aspecto de la naturaleza del hombre, y una vez fundadas sus premisas, sacó, con inexorable lógica todas las consecuencias de que eran susceptibles. De este modo, una parte del edificio político levantado por él se funda sobre la observación y sobre la experiencia, y la otra, en cambio, es la aplicación de una lógica inflexible y despiadada (1).

(1) Una apreciación imparcial de las doctrinas filosóficas de Hobbes en general puede encontrarse en LANGE, *Historia del materialismo*.—Madrid, Jorro, tomo I, parte III, cap. II, y de sus doctrinas políticas en FORTI, *Istituzioni civili*, pág. 502. Se puede decir de Hobbes lo que de Maquiavelo, que son muchos los que combaten sus doctrinas, pero no son menos los que acuden á ellas, y en los cuales reaparecen sus ideas embellecidas en su forma y expresión. Me parece además muy justa la observación de FORTI, *Ob. cit.*, página 508, el cual dice, hablando precisamente de Hobbes, que «los errores de los grandes hombres son menos peligrosos en sus mismas obras que en las ampliaciones y traducciones que de ellas suele hacer el espíritu de secta ó la depravación del corazón, que busca un apoyo en la autoridad de un grande escritor».

§ 2.º

HUGO GROCIO Y LA DIRECCIÓN HISTÓRICA Y COMPARATIVA QUE INTRODUJO EN EL ESTUDIO DEL DERECHO NATURAL

153. Parte respectiva con que Grocio y Gentile contribuyeron al estudio del derecho natural y del derecho de gentes.—154. Proceso seguido por Grocio al trazar de nuevo los principios de derecho natural.—155. Su concepto sobre el derecho natural.—156. Cómo sigue Grocio la noción del derecho natural tal cual había sido formulada por el jurisconsulto Gayo, pudiéndosele considerar por esto como un discípulo del método histórico y comparativo.

153. Si de Hobbes se pasa á Alberico Gentile y á Grocio, fácilmente se reconoce en éstos una dirección completamente opuesta. Ambos, á mi juicio, deben reunirse por este motivo, pues por confesión del mismo Grocio, Alberico Gentile no fué más que un precursor de su obra (1); si bien el ser Gentile un italiano, no

(1) Aquel ardor que los filósofos propiamente dichos pusieron en nuestros días para investigar los orígenes de la filosofía moderna, lo pusieron asimismo los juristas filósofos para investigar los orígenes del estudio del *derecho natural y de gentes*. Nombres ya algo olvidados volvieron á ocupar el primer lugar, y, entre otros, los de Alberico Gentile y de Pierino Belli da Alba. Deben verse sobre esto á MANCINI, *Prolosione al corso di diritto internazionale*, Turín, 1851; SCLOPIS, Ob. cit., I, cap. VII; FIORINI, traducción del *Derecho de guerra*, de Alberico Gentile é introducción al mismo; MULAS, *Pierino Belli da Alba precursore di Grozio*, Turín, 1878; FIORE, *Diritto internazionale pubblico*, Turín, 1879, vol. I, lib. I, cap. IV, pág. 45.

debe impedirnos reconocer que quien en efecto llevó á cabo una revolución en el campo de las ciencias jurídicas y sociales, fué el doctísimo jurisconsulto holandés. La obra de Alberico Gentile debe considerarse como una de las que primero regularon el *derecho de gentes* ó el *derecho internacional*; mientras que la obra de Grocio, aun llevando el mismo título, atendió no sólo á dar un fundamento á la *razón de las gentes*, sino que procuró determinar también el contenido del derecho natural. El mérito de haber intentado exponer con orden sistemático lo que al derecho de la guerra y de la paz se refiere, podrá quizá compartirse entre Gentile y Grocio; mas el concepto de una jurisprudencia universal, deducida de la íntima naturaleza del hombre, si sólo puede sospecharse en Gentile, en cambio fué enunciada con plena conciencia por Grocio. Trató este último de separar en el derecho lo que hay de mudable y de particular en los diversos pueblos, y lo que existe en ellos de inmutable y de universal, llamándole por esta razón Vico, el jurisconsulto del género humano (1).

154. Grocio era jurisconsulto, y había ejercido con integridad la jurisprudencia en cargos públicos. Le pareció que, al lado de los muchos que se ocupaban de la *razón civil*, era obra digna de emprenderse el tratar de la *razón natural*, que, iniciada por varios, no había sido profundizada por ninguno. Para él, la *razón natural* debe poderse reducir á orden y á sistema, lo cual no pasa

(1) Además de esta alabanza que Vico, cuya competencia no puede dudarse, tributa á Grocio, otras muchas se pronunciaron, hasta llegar á llamarle un instrumento de la divina Providencia, suscitado para disipar las tinieblas del derecho natural y de la teología (Christ. TOMMASIO, *Inst. iuris naturalis*, cap. V, §§ 14 y 15). Quizá estos elogios puedan ser exagerados; pero ciertamente no son menos excesivas las censuras de FORTI, cuando llama á la gran obra de Grocio *una obra inofensiva é inocente que aprobaba todos los hechos establecidos y no turbaba las vigiliass de ningún poderoso* (*Istit. civili*, I, pág. 500). Si Grocio hubiese tomado por única guía la *razón* en una época en que todas las inteligencias estaban acostumbradas á razonar, fundándose en la *autoridad*, su libro hubiera quizá pasado inadvertido y ciertamente no habría ejercido la grande y beneficiosa influencia que no puede sin injusticia negársele. El, en suma, escribía para su tiempo y no debe juzgársele por una norma totalmente ajena al modo de pensar de entonces.

con la *razón civil*, que cambia con los lugares y los tiempos (1).

Firme en su propósito, para hallar esta *razón natural* partió de principios ciertos, derivados de la misma naturaleza del hombre y conocidos por los incultos tanto como por los sabios, aceptando, sin embargo, como contraprueba de las enseñanzas de la razón, la autoridad de los escritores, porque estima que es gran argumento de verdad el consentimiento universal. La naturaleza del hombre y los principios que derivan de ella, son el fundamento de la razón natural, mientras el común y universal consentimiento es la base del *derecho de gentes* (2); por esto, en el mismo Grocio, *el derecho natural* y *el de gentes*, si bien aparecen unidos y forman un solo todo, tienden ya á distinguirse el uno del otro y á seguir camino diferente.

En esta parte es donde Grocio nos ofrece un modelo de oportuna transición de su tiempo, en el cual domina la *autoridad de Aristóteles* y de los *teólogos*, á otro en el cual la razón comenzaba á dejar oír su voz. Profesa, por una parte, gran reverencia á Aristóteles; pero no teme decir que su autoridad, demasiado exagerada, se había convertido en una tiranía que sofocaba y oprimía la verdad (3). Del mismo modo se declara devotísimo hacia la

(1) *De iure belli ac pacis*, Prolegómena, §§ 1, 30, 36.

(2) Ob. cit., Prolegómena, 39. «Principia enim iuris naturalis per se patent; atque evidentiæ sunt, ferme ad modum eorum, quæ sensibus, externis percipimus». En cuanto á la *autoridad* de los escritores, la acepta, pero no ciegamente, porque «*quod multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat*». Nótese la analogía de este concepto con la afirmación de Vico, que *ideas uniformes nacidas en pueblos diversos deben tener un motivo de verdad común*. Sin embargo, pasando la idea de Grocio á Vico ha hecho su progreso; porque sin duda es sentida más profundamente por Vico, el cual tiene conciencia ya de que esta *uniformidad de ideas* encuentra su razón en la *naturaleza común y constante* de los hombres y de las naciones. Las ideas en un autor valen tanto más cuanto mayor conciencia tiene de ellas.

(3) Después de declarar á Aristóteles el príncipe de los filósofos, exclama: «*Utinam tantum principatus ille ab aliquot hinc saeculis non in tyrannidem abiisset, ita ut veritas, cui Aristotelis fidelem navavit operam, nulla iam re magis opprimatur, quam Aristotelis nomine*». Lugar citados, § 42.

Iglesia y las sagradas Escrituras; pero, entre tanto, seculariza el derecho, porque sostiene que puede hacerse derivar, mediante la razón, del estudio de la naturaleza del hombre, aun cuando por impía suposición se quiera prescindir de la existencia de Dios (1). Cita á cada instante filósofos, oradores, historiadores y jurisconsultos, no con el propósito de sofocar la *razón*, sino para procurarle un apoyo en el *consentimiento universal* y adornar su propio discurso (2); si bien no se puede negar que la erudición excesiva molesta á veces y perjudica la conexión del razonamiento.

155. Con conciencia del método que quería seguir, entra á investigar la naturaleza del hombre; encuentra que éste es eminentemente social, y que el derecho, si de un lado se deriva de la naturaleza social del hombre, por otro es indispensable para el mantenimiento de la sociedad. Así que estima como de *razón natural* «lo que conviene á la custodia de la sociedad», y contrario á ella «lo que repugna á la naturaleza del hombre» (3).

De donde, según Grocio, se deriva que no es la *utilidad*, sino la *naturaleza social* del hombre, el fundamento del derecho natural: sin dejar de reconocer por esto que la *utilidad* constituye un poderoso apoyo para el derecho natural, y que ella fué la que dió *ocasión* para el establecimiento del derecho positivo en la sociedad humana (4). Igualmente, tampoco admite que sólo el *temor* ni la

(1) Ob. y lug. cit., 11.

(2) Ob. y lug. cit., 47.

(3) Ob. y lug. cit. «*Haec igitur societatis custodia humano intellectui conveniens fons est iuris naturalis (en sentido estricto)*». En otro lugar repite luego el mismo concepto al decir: «*Est autem iniustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat*». Ob. cit., lib. I, capítulo I, § 3.—Y por fin, en el mismo lib. I, cap. I, § 10, concluye diciendo: «*Jus naturale (en sentido amplio) est dictamen rectae rationis indicans actui alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere*».

(4) Ob. cit., Proleg., 15: *Naturalis iuris mater est ipsa humana natura, quae nos, etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret: «civilis vero iuris mater est ipsa ex consensu obligatio. Más abajo añade que por una parte naturali iuri utilitas accedit, y por otra iuri civili occasionem dedit utilitas; nam conso-*

fuerza fueran los que condujesen al reconocimiento de la *justicia*; sino que, por el contrario, sostiene que antes que someterse el *derecho* á la fuerza, debe buscar, por el contrario, auxilio en ella, de modo que se convierta en ejecutora de la *razón* (1).

Todo esto viene á demostrar que Grocio se inspiró principalmente en el concepto del derecho de los jurisconsultos romanos, considerando á éste como un *vínculo de la sociedad humana*. Sin haber llegado á distinguir el *derecho* de la *moral*, trató, en cierto modo, de *secularizarlo*, dándole un fundamento racional, independiente de la revelación, en la naturaleza social del hombre, y así, si no lo distinguió de la *moral*, lo emancipó de la *teología escolástica*.

156. Grocio, por último, entre las varias concepciones del *derecho natural* á que se habían atendido los jurisconsultos romanos, se adhirió con preferencia á la de Gayo, que resume mejor que todas las demás el concepto romano: *Jus naturale est, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, et apud omnes gentes peraeque custoditur*, é hizo, por decirlo así, un análisis y descomposición de él en sus varias partes, llamando *derecho natural* al que se funda en la naturaleza misma del hombre y se deriva de los principios ciertos suministrados por la razón, y *derecho de gentes* al que se funda sobre el consentimiento universal. Esto le obligó á dar una parte á la *razón* y otra á la *autoridad*; á mirar lo *útil* como un medio que conduce á la realización de lo *justo*, y á poner la *fuerza* al servicio de la *razón*. Por lo cual se podría decir de Grocio que, procediendo siempre en el *estudio del derecho natural confrontando y comparando*, se le puede considerar como un secuaz de aquel *método histórico y comparativo* á que se habían atendido los jurisconsultos romanos,

ciatio aut subiectio utilitatis alicuius causa caepit institui. También este concepto se encuentra repetido por Vico, pero adquiere en él una forma quizá más científica y precisa cuando escribe: *Utilitas non est causa iuris, sed occasio fuit, per quam homines natura sociales, et originis vitio divisi, ad celebrandam suam socialem naturam raperentur* (*De uno et universo iuris principio et fine uno*. Proloquium).

(1) Ob. y lug. cit., 19. «Et hoc demum sensu commode accipi potest quod dicitur, *ius esse id quod validiori placuit; ut intelligatur sine suo externo carere ius, nisi vires ministras habeat*».

que fueron sus inspiradores. Quizá sus oscilaciones entre la *autoridad* y la *razón*, sin saber ponerlas siempre de acuerdo, puedan hacer creer que tal vez pliega sus doctrinas á la oportunidad de los tiempos; pero esto no quita que, gracias á él, la *ciencia del derecho natural* se pueda, en adelante, afirmar que ha comenzado á tener una existencia propia, independiente de la ciencia teológica. Bien lo comprendieron así los pensadores de su tiempo, como lo demuestra, por una parte, la falange de admiradores y de intérpretes que continuaron su obra, y por otra, las iras que provocó, ya entre los escolásticos, ya entre los juristas.

§ 3.º

MANUEL KANT COMO INICIADOR DEL MÉTODO RACIONAL EN EL ESTUDIO DEL DERECHO NATURAL

157. Necesidad de aplicar después de Descartes el método exclusivamente racional al estudio del derecho natural.—158. Las doctrinas ético-jurídicas de Benito Spinoza.—159. Manuel Kant y la *Crítica de la razón*.—160. Proceso seguido por Manuel Kant en su filosofía y por consiguiente en sus investigaciones relativas al derecho y á la moral.—161. Separación introducida por él entre la moral y el derecho.—162. Dirección que imprime á la ciencia del derecho natural, y analogía que presenta su concepto de razón natural con el del jurisconsulto Paulo.

157. Después de Grocio abundaron los escritores de *derecho natural*, y fueron interminables las discusiones y las luchas sobre él, especialmente en Alemania, las cuales tuvieron su historiador en Cristián Tommasio (1). La abundancia misma de los escritos, sin que la nueva ciencia ganase en claridad y distinción, demostraba que la obra no estaba perfecta y que hacía falta otra dirección que, poniendo á las inteligencias en nuevo camino, completase los varios aspectos por los cuales podía hacerse el estudio del *derecho natural*.

Fué ésta la dirección exclusivamente *racional* que desde Descartes comenzó á aplicarse á las *ciencias metafísicas*; después de éstas, se extendió también á las *ciencias morales y jurídicas*, y por último á las *políticas y económicas*.

(1) CARMIGNANI, Ob. cit., vol. III, págs. 59 á 69.

Descartes había puesto como el *quid inconcussum* del cual debían partir las investigaciones del hombre, el principio *cogito, ergo sum*. Con esto quería que el filósofo se confiase exclusivamente á sus meditaciones personales, rechazando toda autoridad, toda tradición y todo auxilio sacado de los libros y de las opiniones de los demás. Comienza, pues, por una *innovación del método*, que debía cambiarse, como siempre, en una *revolución de sistema*. Mas, en el mismo principio—*yo pienso, luego soy*—del cual él partía, hay un evidente dualismo, toda vez que el *pensamiento* se contraponía al *ser*. De esto se derivó que el sistema iniciado por Descartes se dividiese bien pronto en un doble *racionalismo*, á saber: en un *racionalismo subjetivo*, seguido por el mismo Descartes y también por Malebranche, donde el hombre trata de recabar de su íntimo pensamiento todo lo cognoscible (1), y en un *racionalismo objetivo* que, á la manera de los geómetras, trató de derivar todo lo cognoscible del concepto de *ser* ó sea de la idea de *substancia*, lo cual fué intentado por Benito Spinoza (2).

(1) DESCARTES, *Oeuvres morales et philosophiques*, Paris, 1855. Véase al principio la detenida noticia de PRÉVOST, *Sobre la vida y sobre las obras de Descartes*, y sobre todo la ingeniosa distinción que él hace entre los ingenios que abren una nueva dirección á la ciencia, y los que, por el contrario, están llamados más bien á organizarla. Los primeros sobresalen por su *originalidad*, y los segundos por la *extensión y amplitud* de sus horizontes. Descartes debe, sin duda, ser considerado más como un *innovador* que como un *organizador*.

(2) Las doctrinas políticas y sociales de Spinoza están esparcidas en varias de sus obras, de las cuales una sola, el *Tractatus theologico-politicus* fué publicado en vida suya; mientras su obra capital, la *Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta*, como también el *Tractatus politicus*, donde se contienen sus doctrinas políticas y que quedó incompleto, fueron publicadas después de su muerte. De la *Ética* existe en italiano una traducción reciente de Sarchi, el mismo que tradujo también alguna de las obras latinas de Vico. Milán, 1880. Sobre las doctrinas jurídicas y sociales de Spinoza debe verse á FOULLÉE. *Histoire de la philosophie*, pág. 302; STHAL, *Storia della filosofia del diritto*, lib. III, sec. 1.^a, vol. I, pág. 94; JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 6.^a y 7.^a lección, págs. 168 á 230; TURBIGLIO, *Benedetto Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero*. Roma, 1875, lib. III, parte 2.^a, § VII, pág. 287.

158. Para Spinoza, todo se reduce á una substancia única, que es Dios, y de este modo las cosas existentes no son más que un aspecto, un atributo, una modalidad de Dios. El Universo es, por tanto, una manifestación divina; existe *ab aeterno*; no puede tener fin y todo lo que en él sucede, sucede por necesidad (1). El hombre, asimismo, no es más que un modo de la Divinidad, porque en cuanto *espíritu (mens)*, es un modo del pensamiento divino, y como *cuerpo (corpus)*, es un modo de la extensión divina (2).

Siendo producido todo por la necesidad, el *bien* y el *mal* no existen por sí, sino que son maneras de pensar que los hombres crean mediante la comparación (3). Análogamente, el *derecho* y la *fuerza* frente á la naturaleza, son una misma cosa y el primero se extiende hasta donde llega el poder del hombre (4). Sin embargo, la razón hace comprender á éste que la fuerza más grande y la mayor *utilidad* para los hombres se encuentra en la sociedad con sus semejantes; por esto llegaron á establecer un pacto social. Este pacto no implica, sin embargo, para Spinoza, una enajenación de la libertad de los individuos, como en Hobbes; tiene fuerza en cuanto es útil, y por tanto, apenas cese de serlo, desaparece el pacto y pierde toda su eficacia (5). El Estado que cuenta con mayor fuerza no es el que está regido despóticamente, sino aquél en que se concede una igual libertad para todos, porque conducirá á una mayor unión y, por consiguiente, á dar mayor fuerza.

(1) SPINOZA, *Ethices*, Pars I, *de Deo*, Propos. XXIX y siguientes.

(2) *Ethices*, Pars II, *de Mente*, Propos. IX y siguientes.

(3) «*Bonum et malum*», escribe Spinoza en el Prefacio de la parte IV de la *Ética: de servitute humana*, nihil positivum in rebus in se consideratis indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus». Comienza luego el libro mismo declarando: «Per *bonum* id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Per *malum* autem id, quod certo scimus impedire quo minus boni alicuius simus compotes».

(4) SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI *Fundamenta reipublicae*.—*Tractatus politicus*, cap. II, § 4.

(5) *Tract. theolog.-polit.*, cap. XVI: «Ex quibus concludimus pactum nullan vim habere posse nisi ex ratione utilitatis, qua sublata, pactum simul tollitur, et irritum manet». V. *Tractatus politicus*, capítulo IV, § 6.

Por la misma razón el poder más fuerte no es aquél en donde todo depende de la voluntad mudable é inconstante de uno solo, sino el régimen democrático, en el cual la voluntad de todos es la que gobierna (1).

159. Mientras así dogmatizaba la *razón abstracta*, llegando á la concepción panteística del Universo, David Hume iniciaba aquella duda sobre la fuerza de la razón especulativa para apoderarse de la verdad que preparó la escuela crítica de Kant. Éste, si por un aspecto es el fundador del *idealismo crítico*, por otro dió tal impulso al estudio filosófico del Derecho, que suele considerársele como el fundador de la filosofía del derecho; si bien, como veremos en tiempo oportuno, Kant no es más que el iniciador de una de las direcciones que en esta ciencia se presentaron.

Manuel Kant aparece en una época en que la razón humana, después de haber adquirido gran pujanza, comenzaba en algunos á dudar de sí misma. La filosofía de su tiempo ó era dogmática ó era escéptica. Entre uno y otro extremo le pareció á Kant que podía existir un camino intermedio, el cual consistía en el examen crítico de la razón, para ver de qué medios podía ésta disponer para alcanzar la *verdad* (2).

160. Kant no es un *físico* como Hobbes, ni un *jurisconsulto*

(1) V. *Tract. theolog.-polit.*, capítulo XVI y el *Tractatus politicus*, cap. IV y V. En la teoría social y política de Spinoza hay de notable sobre todo que, partiendo de una descripción del estado de naturaleza semejante á la de Hobbes, llegue á consecuencias completamente opuestas á las de éste. El motivo de la divergencia está en que, según Hobbes, la cuestión para el hombre se cifra por completo en la conservación de su cuerpo y de sus miembros; así como, para Spinoza, lo que especialmente importa al hombre es el desenvolvimiento de su vida racional y moral. «*Illa praeterea civitas, escribe SPINOZA casi respondiendo á Hobbes, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam civitas dici potest*». Y más adelante añade: «*Cum ergo dicimus illum imperium optimun esse, ubi hominis concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione, et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur*». *Tract. polit.*, cap. IV y V.

(2) SCHWEGLER *Historia general de la Filosofía*. — Madrid, Jorro.

como Grocio; pero aun siendo un genio universal, es, sobre todo, un *metafísico* que investiga y somete á crítica los medios de que puede disponer el género humano. No parte, pues, del estudio de los cuerpos, como Hobbes, ni del estudio del hombre como sér social, según había hecho Grocio; no se funda sobre la observación y la experiencia como el primero, ni sobre el consentimiento universal como el segundo; antes bien sigue un camino casi totalmente opuesto, y toma como punto de partida el *examen crítico de la razón*.

La razón humana para Kant es una sola, pero se manifiesta en dos aspectos; puesto que, por un lado, mira á la *verdad*, y en tal sentido se la llama *razón pura ó especulativa*, y por otro atiende al *bien*, y se la llama *razón práctica*, esto es, guía del hombre en sus actos. Comienza por la *crítica de la razón pura*, llegando al resultado de que no puede ésta comprender las cosas más que á través de las formas ideales que existen en nuestra mente, por lo cual podrá el hombre por medio de éstas llegar á una *certeza subjetiva*, mas nunca á una *certeza metafísica y absoluta* (1).

Esta *certeza absoluta* que la *razón pura* no puede alcanzar, se revela, sin embargo, á la *razón práctica*, esto es, á la *voluntad libre y racional del hombre*. Existen ciertas verdades cuya certeza especulativa no se puede alcanzar, y que, sin embargo, como verdades morales no necesitan ser demostradas, y se imponen á la voluntad humana como preceptos categóricos, absolutos é indiscutibles. El más alto de estos preceptos sería el siguiente: *obra el bien, por el bien*; de donde la única cosa que habla categóricamente y sin ambages al hombre es la voz del *deber*.

En este sistema, todo el hombre viene á resumirse, por decirlo así, en la *voluntad racional y libre*: «*racional* en cuanto conoce la ley del *propio deber*, y libre en cuanto por propia determinación se dispone á obedecerla» (2).

(1) STAHL, ob. cit., I, págs. 209 á 237.

(2) KANT, *Principes métaphysiques du droit*, trad. Tissot, 2.^a edición, París, 1853, págs. 13 á 23. Define Kant en esta obra la *libertad*: *la facultad de la razón pura debe ser práctica por sí misma*; lo cual no es posible sino sometiendo todas sus acciones á máximas que puedan

El cumplimiento del *bien* es la gran ley que se impone á esta voluntad, mas, el *bien* puede considerarse en dos aspectos, toda vez que, ó puede entenderse como *bien absoluto*, considerado en sí mismo, ó como *bien relativo*, considerado en las relaciones exteriores de los hombres entre sí. Ahora bien; según Kant, el conjunto de las reglas deducidas del imperativo categórico absoluto que impone á la voluntad humana el obrar el bien por el bien, constituye la *moral*. Esta moral tiene un supremo principio en el cual está toda ella contenida y que Kant ha enunciado en la forma siguiente: *obra de modo que el motivo de tu acción pueda convertirse en ley universal* (1); lo cual significa, en substancia, que si todos los hombres obrasen por aquel mismo motivo, ninguno podría darse por ofendido. El derecho, por el contrario, es un conjunto de reglas que no guían al bien absoluto, sino al bien relativo del hombre considerado en sus relaciones exteriores con los demás. No puede, por consiguiente, manifestarse más que en los actos humanos que tienen un carácter de *exterioridad*, y puede en cierto modo hacérsele consistir «en el respeto mutuo de la libertad de todos los hombres que viven en la sociedad civil»; puesto que, para Kant, «la *libertad*, en la medida en que ella puede coexistir con la libertad de todos los demás, es el derecho único y primitivo del hombre, esto es, el que le corresponde por el mero hecho de ser hombre» (2). De aquí que, según Kant, el supremo principio del derecho, debe formularse de esta manera: *obra exteriormente de modo que el libre uso de tu albedrío pueda conciliarse con la libertad de todos, según una ley universal* (3).

161. El dominio de la *moral* y el del *derecho* se distinguen de

servir de leyes generales. Estas leyes de la libertad las llama *morales* para distinguirlas de las leyes *naturales* y *físicas*. Cuando aquéllas no consideran más que los actos exteriores y su legitimidad, se llaman *jurídicas*, y llevan el nombre de *éticas*, cuando exigen que las leyes mismas sean el principio determinante de la acción. La *legalidad* viene de este modo á constituirse *por la simple conformidad de la acción exterior con la ley*, mientras la *moralidad* lo estará *por su conformidad con la ley moral*.

(1) Ob. cit., pág. 34.

(2) KANT, *Principes métaphysiques du droit*, pág. 54.

(3) Ob. cit., pág. 43.

este modo, no tanto por la cualidad de sus *preceptos*, toda vez que tanto la *moral* como el *derecho* imponen reglas *categorías* y *universales*, cuanto por la diversidad de los *motivos* en que se inspira el agente en el dominio de la *moral* y del *derecho*. En la *moral*, el motivo determinante de la acción debe ser la noción del propio *deber*; en el *derecho*, por el contrario, el motivo determinante para obrar es la *coexistencia de la propia libertad con la de todos los demás*. Resulta, pues, que la *moral* extiende su imperio á todos los *actos* del hombre, sean *interiores* ó *exteriores*; el *derecho*, en cambio, no impera sino sobre los *actos exteriores*, porque sólo éstos son los que pueden impedir la coexistencia de la libertad de cada uno con la de todos.

Igualmente la moral y el derecho muestran un carácter diverso. Mientras la primera excluye todo género de coacción, porque en ella el único motivo determinante de las acciones debe ser la idea del propio deber, el derecho, por su parte, admite la coacción en cuanto ésta puede servir, y aun más bien, es indispensable para obtener la coexistencia de la libertad de cada uno con la de todos. Por esto el derecho puede definirse, según la vigorosa expresión de Kant, «una coacción universal, que protege la libertad de todos» (1).

162. Basta esta breve exposición de los principios en que se apoya el sistema kantiano, para descubrir el diferente aspecto bajo el cual considera el derecho, comparando sus doctrinas con las de Hobbes y con las de Grocio.

Para él, los preceptos de la ley jurídica, igualmente que los de la ley moral, no descienden ni de la observación del elemento físico de nuestro sér (Hobbes), ni de la comparación de las opiniones de los hombres y del consentimiento universal (Grocio); sino que nos los dicta un imperativo categórico absoluto que se impone á la razón práctica del hombre (2). Tanto los preceptos de

(1) KANT, *Principes métaphysiques du droit*, pág. 44.

(2) Ob. cit., pág. 18. No puedo menos de detenerme á referir las nobles palabras del gran moralista. Después de haber dicho primero (pág. 17) que «sólo la *experiencia* puede enseñarnos lo que nos procura *placer* y *satisfacción*», añade: «otra cosa ocurre con los *preceptos de la moral*; éstos mandan á cada cual, sin miramiento alguno á sus inclinaciones, y por el solo motivo de ser el hombre libre y de estar

la *moral* como los del *derecho*, tienen, según Kant, carácter de *universalidad*, y por esto, para él, la *ciencia* verdadera del *derecho* es «el conocimiento sistemático del derecho natural», el cual

dotado de una razón práctica. El conocimiento de las *leyes morales*, no se recaba de la *observación* de nosotros mismos, ni de la de nuestro aspecto animal, ni de la del mundo, ni de lo que en él se hace y cómo se hace; sino que, en la *moral*, la razón misma es la que prescribe el modo como se debe obrar aún cuando ninguna otra persona haya jamás obrado de aquella misma manera. Análogamente, tampoco atiende á la *utilidad* que otro pueda esperar de las propias acciones, y que sólo la *experiencia* puede hacernos conocer; porque si bien ella nos permite buscar nuestro bien por todos los medios posibles, y, apoyándose en el testimonio de la *experiencia*, puede también prometernos en definitiva mayores ventajas si nos conformamos con prudencia á sus mandatos, que si nos separamos de ellos, sin embargo, la *autoridad* de los *preceptos* de la *moral* como tales, no se apoya sobre este fundamento. Se sirve de ella únicamente como estímulo para contrapesar las seducciones que proceden de las cosas exteriores, para corregir en el juicio práctico el defecto de un equilibrio parcial solamente, y para asegurar á este juicio un resultado conforme con la importancia de los principios *à priori* de la razón práctica». Muestra este trozo de un lado la altura en que Kant colocaba los *preceptos* de la *moral* y también los del *derecho*, que, según él, está comprendido en la *moral* en sentido amplio, y de otro, el ancho campo que otorgaba á la *experiencia* en la adquisición de los conocimientos humanos; puesto que sólo la *experiencia*, dice, puede guiarnos para discernir las cosas *útiles* de las *dañosas*. He aquí por qué en nuestra época el pensamiento germánico, después de haberse abandonado largo tiempo á la *razón abstracta*, sienta al presente la necesidad de volver á Kant, en donde comenzó su gran movimiento filosófico: ha advertido que sólo ha desenvuelto uno de los lados del pensamiento de Kant, pero que ha olvidado el otro que correspondía á la participación que debe tener la *experiencia*. Este estado del pensamiento alemán ha sido claramente trazado por LANGE, *Historia del materialismo*. vol. II, Madrid, Jorro, cuya conclusión en substancia es ésta: que el *materialismo*, por sí solo, no es menos impotente que el *idealismo*, y que por esto conviene volver á Kant para integrar el pensamiento de éste, dando á la *experiencia* la parte que justamente le corresponde en la adquisición de los conocimientos. Me parece bastante notable un artículo que sobre este asunto publicó BARZELLOTI, con el título: *La nueva escuela de Kant y la filosofía científica contemporánea en Alemania*. «Nuova Antologia», fasc. 15 Febrero, 1880, vol. XIX, pág. 591.

no puede sacarse de la *experiencia*, sino de la *razón práctica* solamente, que nos proporciona el criterio general para distinguir lo *justo* de lo *injusto*. La ciencia del derecho que se fundase únicamente sobre la *experiencia*, sería para Kant la cabeza de la fábula, que puede ser hermosa, pero sin seso (1). Los preceptos jurídicos además, lo mismo que los morales, lejos de fundarse sobre la *utilidad* y sobre la *conveniencia* de los hombres, son dictados por la *razón práctica* que nos habla independientemente de la *utilidad* que podamos esperar de nuestros actos (2). Por último, el imperio del derecho, lejos de tener, como en Hobbes, por único fin la *conservación y defensa* del individuo, tiene, por el contrario, una misión más noble, la de hacer coexistir la *libertad* de cada uno con la de todos; por cuyo motivo, así como las doctrinas de Hobbes trataron de justificar el despotismo, las de Kant han sido las inspiradoras del liberalismo contemporáneo.

Finalmente, la *fuerza*, que para Hobbes podía ser fuente también del *derecho*, en el sistema kantiano se convierte en un medio para el cumplimiento de éste, en una simple sanción del derecho, el cual existe independientemente de la *fuerza* para hacerlo valer.

Manuel Kant parece enlazarse, pues, con la altísima noción que del *derecho natural* había dado el más metafísico de los jurisconsultos romanos, Paulo, al definirlo: *quod semper bonum et aequum est*; puesto que el *derecho natural*, para Kant, es un precepto de la razón práctica universal, del cual se puede decir que, siempre es bueno y equitativo en cualquier condición de cultura, de tiempo y de espacio.

(1) Ob. cit., pág. 41: «El jurisconsulto, escribe, podrá decir cuál es el derecho de un lugar determinado y de un cierto tiempo; pero la cuestión de si lo que prescribe es justo, y cuando se trate de dar un criterio general por el cual reconocer lo *justo* de lo *injusto*, no podrá hacerlo si no abandona los principios empíricos, y busca la fuente de sus *juicios* en la *razón*, para establecer los fundamentos de una posible legislación positiva. La *ciencia* puramente *empírica* del derecho es como la cabeza de la fábula de Fedro; puede ser hermosa, pero tiene el inconveniente de no tener seso».

(2) Ob. cit., pág. 18. Para una larga exposición de la *filosofía teórica* de Kant véase á Carlo CANTONI, Milán, 1879.

§ 4.º

COMPARACIÓN ENTRE LAS DOCTRINAS DE HOBBS, GROCIO Y KANT SOBRE EL DERECHO NATURAL

163. Cómo Hobbes, Grocio y Kant vienen á continuar el desarrollo de los conceptos del derecho natural que habían sido transmitidos por los jurisconsultos romanos.—164. Comparación de los aspectos varios en que ellos investigan la naturaleza del hombre.—165. Diverso tributo que aporta cada uno á la ciencia del derecho natural.

163. De este breve examen de las doctrinas de Hobbes, Grocio y Kant, se puede inferir que mediante su obra, la ciencia del derecho natural en la época moderna, se enlaza de tal modo con los elevados conceptos expuestos por los jurisconsultos romanos cuando éstos habían comenzado á filosofar con los griegos, que cada una de las diversas definiciones dadas del *jus naturale* parece haber encontrado su continuador. Con estos autores, la inteligencia humana se entrega por completo al estudio de este noble asunto, tocado, pero no desenvuelto por los jurisconsultos romanos. Mientras Hobbes aplica á él su observación aguda y sagaz, aun cuando inspirada por una idea exageradamente triste de la naturaleza humana, Grocio, por su parte, fundándose en la autoridad y en el consentimiento universal, comienza ya á dejar oír la voz de la razón, y por fin ésta se eleva en Kant á una altura desconocida, buscando en sí misma un precepto categórico y absoluto que pueda ponerse como fundamento del edificio moral y jurídico.

164. Entre los tres sondan todas las profundidades de la múltiple naturaleza del hombre. Hobbes descubre especialmente lo que hay en ella de egoísta y de desconfiado; sólo ve al hombre movido por el instinto del placer y de lo útil, y pone como fin del derecho en la sociedad humana únicamente la conservación y defensa del individuo. Grocio, por el contrario, no reconoce ya en el hombre un sér dominado por la desconfianza y el temor; antes bien encuentra en él un sér social que busca en la sociedad no sólo la utilidad propia, sino la realización de la justicia que atiende á dar á cada uno lo que le pertenece. Kant, por último, elevando y ennobleciendo la naturaleza del hombre, ve en él una voluntad libre y racional que tiene por guía cierta é indiscutible la ley del deber y, por tanto, la moral como el derecho tienen para él una existencia independiente de las consecuencias útiles que se puedan derivar del cumplimiento de sus preceptos, y lejos de tener por fin el derecho asegurar la conservación y defensa del hombre ó atribuir á cada uno lo suyo, es una condición indispensable para que pueda él valerse de su libertad.

165. Los tres preceptos más altos de la razón natural que los jurisconsultos romanos consideraron como un compendio de varias escuelas filosóficas, parecen dividirse de nuevo entre estos tres fundadores del derecho filosófico en la época moderna; puesto que, para Hobbes, el precepto único y esencial del derecho es el *neminem laedere*, con el cual cree poner término á la guerra entre los hombres; en Grocio, al lado del *neminem laedere* aparece ya el *cuique suum tribuere*, y para Kant la observancia del derecho se ennoblece en mayor grado, puesto que constituye también una condición indispensable del *honeste vivere* (1). El uno ve

(1) Mientras que la afirmación de que, según Hobbes, el único oficio del derecho se reduce al *neminem laedere*, y según Grocio, al *cuique suum tribuere* no espero que sea contradicha. Á muchos parecerá probablemente extraño el decir que el principal oficio del derecho, según Kant, sea preparar el terreno al *honeste vivere*. Se ha repetido tanto, aún por reputadísimos autores, entre otros por el mismo TRENDELEMBURG (*Diritto naturale*, trad. Modugno. Nápoles, 1873, § 14, pág. 16) que Kant separó excesivamente el *derecho* de la *moral*, asignando á aquél únicamente los *actos exteriores* del hombre, que parecerá una contradicción el hacerle decir ahora que atribuye

lo que tiene el derecho de *físico* y de *necesario* para el mantenimiento de la *seguridad*; otro, lo que hay en él de *social* é *histórico*, y el último, lo que tiene de *racional*, de *absoluto* y de *ético*. El primero funda el *derecho* principalmente en la *fuerza*, el segundo, más especialmente en el *consentimiento universal*, y el último, sobre un precepto de la *razón*, y de este modo entre los

también al *derecho* un *fin* eminentemente *ético y moral*. No obstante, el estudio imparcial de Kant ha formado en mí la convicción de que, según él, la *ética* y el *derecho*, lejos de estar separados, se unen estrechamente puesto que no constituyen más que dos partes de la *moral*. Kant nunca ha dividido los *actos humanos* en *actos externos*, de la competencia del *derecho*, y en *actos internos*, de la competencia de la *moral*. Al contrario, consideró siempre que la *ley moral* en sentido amplio se divide en *ley ética* y en *ley jurídica* (pág. 14), las cuales dos leyes no difieren tanto por la cualidad de los *deberes* que forman su objeto, cuanto por la diversidad del motivo en que se inspira el agente (pág. 25). Si éste en sus actos tiene como único motivo determinante la idea interior del propio *deber*, sus actos caen bajo la *ley ética*, sean *interiores* ó *exteriores* (pág. 24); si, por el contrario, los actos humanos, por ser *exteriores*, pueden ser también apreciados desde el punto de vista de la *coexistencia de las varias libertades*, caen también bajo el dominio de la *legislación jurídica*.—Este es el carácter que diferencia la *ética* del *derecho* según Kant, pero él mismo afirma «que uno y otra continúan siendo parte de la *moral*». Los mismos actos pueden caer bajo el imperio de una ó bajo el imperio de otro, y la única diferencia consiste en que la *moral* no acude para hacerlos obligatorios más que á la *idea del deber*, mientras el derecho puede recurrir también á la *coacción*. Para Kant, en suma, el derecho se propone como intento supremo hacer coexistir exteriormente la libertad de cada uno con la de todos para hacer posible el ejercicio de la *libertad interior y moral* del individuo, por lo cual sigue teniendo un fin eminentemente moral, y tiende á preparar el terreno al *honeste vivere*. Aparece también esto evidente en la significación especial que atribuye á los tres grandes preceptos jurídicos: *honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue*, sobre los cuales funda la distinción de los *deberes jurídicos* en *internos* y *externos*, lo que demuestra que estaba bien lejos de querer asignar al dominio jurídico sólo los actos exteriores (ob. cit., págs. 52, 53). Esto me hace creer que el regreso á Kant que se viene verificando en Alemania, en lo que á la teoría del conocimiento se refiere, se podría con igual razón verificar respecto de la teoría jurídica de la cual se creyó, sin razón, que Kant quiso excluir por completo todo *elemento ético*.

tres dan como base del *derecho natural* la naturaleza íntegra del hombre, la cual puede precisamente ser considerada en el aspecto físico, social y racional.

Todo esto significa que las investigaciones sobre las cosas sociales, que parecen tan múltiples y diversas, se subordinan siempre á la meditación de este ó aquel aspecto esencial de la naturaleza humana, y que si no son siempre concordes en sus conclusiones se origina que rara vez le es dado á una inteligencia, por poderosa que sea, comprender al hombre en la integridad y complejidad de su propia naturaleza.

CAPÍTULO III

ENSAYO DE UNA CLASIFICACIÓN DE LOS SISTEMAS QUE SE MANTIENEN CONSTANTES EN LAS CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

166. Relaciones que median entre dirección, método y sistema.—
167. Enlace constante de los varios métodos y sistemas, y variedad indefinida de gradaciones que de él se derivan.—168. Métodos y sistemas que se mantienen constantes en la vida científica, y origen psicológico de ellos.—169. Clasificación psicológica de los sistemas que se desarrollaron en la ciencia del derecho.—170. Clasificación de aquéllos que tomaron por base el derecho como ley.—171. Clasificación de los sistemas que consideraron el derecho como poder correspondiente á la persona humana.—172. Cómo en la realidad los métodos y sistemas varios se van adaptando entre sí.

166. Con Hobbes, Grocio y Kant se iniciaron las diversas *direcciones* que podían seguirse en el estudio del derecho filosófico; como también se hallaron frente á frente los conceptos esenciales de *derecho positivo*, *derecho de gentes* y *derecho natural*; de lo *útil*, lo *justo* y lo *honesto*, de *individuo*, de *familia* y de *sociedad*, de *conservación* y *defensa*, de *propiedad*, y de *libertad*, que parecen ser las bases constantes sobre que se levanta en todos tiempos el edificio jurídico y social.

Estas varias *direcciones* y estos diferentes *conceptos* que podrían llamarse *humanos* porque se fundan sobre la naturaleza misma del hombre, tienen en sí una lógica interna por la cual, una vez que cada uno de ellos ha penetrado en la conciencia so-

cial, va manifestándose y dando todo lo que de él puede esperarse. Es ley de la vida intelectual de la humanidad que toda *dirección*, cuando entra en una ciencia, se manifieste primero incierta y casi inconsciente de sí misma y al cabo del tiempo se convierta en un *método* que es ya «un *proceso* regular que la *mente* se propone seguir en la investigación de la verdad», y que, por último, todo *método*, conforme va ordenando los conocimientos adquiridos por su medio, se cambie, necesariamente, en un *sistema*.

Todo *concepto*, de igual modo que se funda en la naturaleza del hombre, jamás puede desaparecer por completo de la conciencia social. Podrá, por un momento, ser dominado y como sofocado por otros *conceptos* que atraigan con mayor viveza la atención social; más, olvidado en apariencia, continúa teniendo siempre una vida propia y siendo uno de los motores perennes de la humanidad en su camino, que espera, en cierto modo, la época de su desquite.

167. Mas, sin embargo, estas varias direcciones y estos diferentes conceptos esenciales, precisamente por encontrarse frente á frente y por tener cada uno de ellos su base en la misma naturaleza del hombre, no pudiendo ser nunca completamente ahogados, se van combinando, mezclando y entrelazando en la sociedad hasta producir una variedad casi indefinida de métodos y de gradaciones de sistemas por entre los cuales, á primera vista, parece imposible poderse orientar.

Los métodos y los sistemas en la ciencia se asemejan á los temperamentos físicos y morales de los hombres. Así como éstos, teniendo un fondo común, se distinguen, sin embargo, los unos de los otros por el predominio de este ó de aquel elemento ú órgano físico, de esta ó de aquella facultad moral, así todos los sistemas, teniendo también un fondo común, se distinguen entre sí por el predominio del método particular que en su formación se haya seguido, ó del concepto esencial que haya servido de fundamento.

168. Seguir á los mismos en sus innumerables gradaciones es casi imposible, como lo es también reconocer el número infinito de temperamentos físicos y de caracteres morales que existen en los hombres. Por consiguiente, del mismo modo que los científicos que estudian al hombre en su aspecto físico ó moral

van formando ciertos tipos que son como uno constante, en torno del cual oscilan los múltiples temperamentos y caracteres del hombre, así también, por entre las gradaciones indefinidas de los varios sistemas, conviene saber encontrar los que, teniendo un fundamento constante en la naturaleza del hombre, parecen ser como otros tantos faros que escoltan á la inteligencia en su agitarse inquieto por la conquista de la verdad.

También en la vida intelectual del género humano, tenemos arroyos y torrentes que afluyen á los grandes ríos, y que al fin acaban todos por desembocar en el Océano, y este gran océano, del cual se elevan los primeros vapores del pensamiento humano, y en el cual desembocan aquellos sistemas que se pueden comparar á los grandes y majestuosos ríos, es la total naturaleza del hombre. El hombre, en sus atrevidas concepciones, podrá dar preferencia y exagerar este ó aquel elemento de su naturaleza, olvidando excesivamente los demás; pero nunca podrá despojarse por entero de su propia naturaleza, ni salir, como diría Dante,

Della vagina delle membra sue.

Siguiéndose de esto que la historia del pensamiento es siempre un espejo de esta común naturaleza suya, y que todos los sistemas filosóficos son el desenvolvimiento de esta ó de aquella facultad constitutiva de la mente humana. La inteligencia del hombre podrá en tal historia aparecer insuficiente para comprender toda la *verdad*, pero será también impotente para abandonarse por completo al *error*.

Una vez afirmado este concepto, conviene buscar en la misma naturaleza del hombre el origen de todos los sistemas que viven permanentemente en la historia del pensamiento humano y que han servido de fundamento al derecho.

Hemos visto ya que es un reflejo de la naturaleza del hombre y corresponde con sus facultades constitutivas á aquella distinción de la vida del derecho por la cual vive éste como *ciencia* que ilumina la *inteligencia*, como *ley* que se impone á la *voluntad*, y, por fin, como potestad correspondiente á la persona individual y colectiva. Ahora bien, deben asimismo considerarse como un reflejo de la naturaleza humana todos los sistemas con vida vi-

gorosa que aparecieron tanto en el estudio del derecho como *ciencia*, como en el del derecho como *ley* y en el del derecho como *poder*.

169. Toda *ciencia* es sin duda alguna obra de la *inteligencia humana*; por tanto, en las *modificaciones de ésta* y en las formas esenciales bajo las cuales se manifiesta, debe buscarse la primera causa de todos los sistemas que han aparecido en la ciencia en general y en la del derecho en particular. Todo *sistema científico* no puede ser más que el producto de una de las *potencias mentales* del hombre (1), y para encontrar, por consiguiente, la ley que gobierna la vida de tales sistemas, conviene ver de cuántas maneras y con cuáles medios puede la *mente humana* ir elaborando aquella noción de lo *justo* que ha de servirle de guía en todos sus juicios sobre el *derecho*, y lo *injusto*.

Ahora bien, para llegar á la noción de lo *justo*, la *mente humana* puede valerse ó de su facultad de *observar*, ó de la de *confrontar* y *comparar*, ó por último, de la *reflexión* y *abstracción*. Si se atiende con preferencia á la *observación* y á la *experiencia* se origina la escuela que suele llamarse *positiva* ó *experimental*, que después de haberse manifestado en las ciencias físicas y naturales, se va hoy extendiendo á las ciencias jurídicas y sociales. Si *confronta* y *compara* lo que los varios pueblos pensaron y establecieron sobre lo *justo* en los diversos puntos del espacio y del tiempo, nace y se manifiesta en la sociedad la *escuela histórica*. Y por último, si preferentemente acude á la *reflexión*, al *razonamiento* y á la *abstracción*, buscando la *idea de lo justo* en la razón misma del hombre, surge entonces la *escuela* que suele recibir el nombre de *ideal* ó *racional*.

Es verdad que estas tres escuelas en la realidad existen rara vez separadas entre sí, y que si se distinguen es por el predomi-

(1) Para evitar equívoco, debo observar que con la palabra *facultad* entiendo significar las *facultades constitutivas de la naturaleza humana*, á saber: el *conocer*, el *querer*, el *poder*, mientras que con el vocablo *potencia* quiero expresar más bien los aspectos, los modos, las formas bajo las cuales cada una de aquellas facultades se manifiesta. Así, por ejemplo, la *facultad de conocer*, aunque única en sí misma, comprende, sin embargo, varias *potencias*, como son las de *observar*, *comparar*, *abstraer*.

nio que en cada una de ellas tiene una ú otra potencia de la *mente humana*, derivándose de las indefinidas gradaciones en que se combinan estas *potencias* mentales y los correspondientes procesos seguidos en la investigación de la verdad, aquellas indefinidas gradaciones de escuelas y sistemas que se oponen y se combaten en el seno de la *inteligencia social*.

170. Pasando del *derecho* como *ciencia* á considerar el derecho como *ley* que si de una parte es expresión de la voluntad social, de otra es también un vínculo que se impone á las voluntades de los individuos, debemos buscar la génesis primera de las varias escuelas, no ya en la *inteligencia*, sino más bien en la *voluntad* del hombre y en las diferentes causas que pueden poner en movimiento esta voluntad. Cambia, en efecto, en este punto la cuestión fundamental, toda vez que no se pregunta de dónde proviene á la *inteligencia* del hombre la noción de lo *justo*, como un aspecto de la *verdad*, sino que se pregunta qué intento se deben proponer las *legislaciones* en cuanto se imponen á la *voluntad* de los hombres: no aparece, pues, aquí lo *justo* como un aspecto de la *verdad*, al cual la *inteligencia* presta atención, sino más bien como un aspecto de lo *bueno*, que es objeto de la *voluntad*. Ahora bien, la *voluntad* en el hombre, por necesidad de su naturaleza, busca el *bien humano*, esto es, el *bien conveniente á la humana naturaleza* más como este *bien* se distingue en lo *útil*, lo *justo* y lo *moral*, se deriva en consecuencia que las varias escuelas que quisieron determinar el fin general que se proponen las *leyes*, se reducen esencialmente á tres: la escuela *utilitaria*, que propone como único fundamento de la ley jurídica la *utilidad*; la escuela de los *juristas*, que consideran como aspiración de toda ley la realización de lo *justo*, y, por último, la escuela de los *moralistas*, que proponen como fundamento de toda ley el obrar el bien por el bien, ó sea el *bien moral*.

171. Finalmente, si consideramos el derecho como *facultad humana de ejecutar*, el origen de los varios sistemas que en este campo se combaten, deberá buscarse en los diferentes aspectos de la *actividad operante* del hombre. Ahora bien, como tal *actividad* se despliega en el doble aspecto *individual* y *social*, así para estudiar el *derecho*, como *poder correspondiente* al hombre, ó se toma como punto de partida la *personalidad individual*, en la

cual se origina todo derecho, y tenemos una escuela que podríamos llamar *individualista*, ó se puede partir de la consideración de la *personalidad colectiva y social*, en la cual se manifiesta y se desenvuelve todo derecho, que llamaríamos *socialista*.

Entre estos dos extremos se interpone un número infinito de intermedias gradaciones, de todas las cuales es notable é importante sobre todo la escuela del *contrato social*, que trata de dar una parte á la *personalidad individual* y otra á la *personalidad colectiva y social*.

172. Sería un error creer que estas varias escuelas se presenten en la realidad las unas enteramente separadas de las otras; puesto que, con frecuencia, se enlazan entre sí y rara vez toman en algún autor un carácter exclusivo y cerrado. Esto no obsta para que cada una de ellas se corresponda con uno de los aspectos de la naturaleza del hombre y pueda, en cierto modo, compararle á un manantial inagotable y perenne de donde se originan los conceptos diversos en que se informan las ideas, las leyes y los actos de los hombres y de la sociedad. Tiene, pues, cada una de estas escuelas, un método propio, un punto de partida y un concepto peculiar que les sirve de fundamento; pudiendo así considerarlas como raíz eterna cuyos retoños se renuevan sin cesar, aun cuando por el enlace y confusión de unas con otras resulte muy difícil comprobar lo que respectivamente deba atribuirse á cada una de ellas. Sólo mediante la acción y reacción que existe entre todos, es como se va manifestando lo cognoscible social y jurídico con toda la variedad y riqueza de que puede ser capaz.

Importa que examinemos ahora estas varias escuelas dividiéndolas en otros tantos grupos que se correspondan con los tres aspectos esenciales en que se manifiesta el derecho, y que averiguemos en las que constituyen cada uno de estos grupos cómo han surgido en la sociedad humana, cómo se han ido distinguiendo unas de otras y cuáles sean los conceptos fundamentales que han aportado á la obra común del desenvolvimiento de la *idea jurídica* en la sociedad.
