

PARTE ESPECIAL
 DE LA
FILOSOFIA DEL DERECHO.



EXPOSICION CIRCUNSTANCIADA
 DE LAS
 DIFERENTES ESFERAS DEL DERECHO.

PRIMERA DIVISION.

DEL DERECHO DEL INDIVIDUO O DEL DERECHO INDIVIDUAL.

CAPITULO I.

DE LOS DERECHOS PRIMITIVOS O NATURALES DEL HOMBRE.

El Derecho individual contiene en sí todos los derechos del hombre, considerado en su cualidad humana, que es propia á todos los individuos.

Estos derechos, derivándose inmediatamente de la naturaleza del hombre, y siendo por consiguiente comunes á todos los hombres, se llaman *derechos naturales* por excelencia, ó *derechos primitivos*, *absolutos*, en oposicion á los derechos hipotéticos ó condicionales, derivados, adquiridos (26).

Estos derechos naturales se refieren á la naturaleza general del hombre, y á las diferentes cualidades que en ellas

se hallan contenidas, para cuya conservacion y desenvolvimiento debe el derecho suministrar las condiciones que dependen de la voluntad del hombre. Habrá pues *tantos derechos naturales*, como *cualidades esenciales y fundamentales* hay en la naturaleza humana.

La cualidad *general* del hombre, y que abraza todas las demas, es su *cualidad de persona*, ó la cualidad de un ser dotado de razon y de libre voluntad, cualidad que, presentando al hombre como teniendo un fin propio, no permite que sea tratado como cosa, como medio. Este carácter racional es el que da al hombre su dignidad, absoluta como la razon, que es el elemento constitutivo de la *personalidad*. La personalidad racional es para el hombre la razon de su *capacidad* de derecho (27). El Derecho Romano habia conocido ya esta verdad, pues hacia derivar el *caput*, ó la capacidad en derecho, de la cualidad de la persona, y mirando los esclavos como cosas, les negaba por consiguiente los derechos.

El derecho que se refiere á esta cualidad del hombre es el *derecho de personalidad*, que contiene *el conjunto de condiciones de que dependen el reconocimiento y el respeto, la conservacion, y el desenvolvimiento de la personalidad bajo todos sus aspectos y en todas sus manifestaciones*. Este derecho garantiza tambien al hombre la facultad de disponer de su actividad para los fines racionales, y de la manera que juzgue mas á propósito. Sin embargo, no puede disponer de su misma persona, enagenarla, bien sea enteramente, bien alguna cualidad fundamental. Porque como la personalidad del hombre y las cualidades que encierra no son adquisiciones de su voluntad, sino que las tiene del Ser Supremo, que exige su respeto é inviolabilidad, el hombre no puede por ningun contrato obligarse á abdicar sus cualidades en favor de otro individuo, ó de la sociedad; y cualquiera que sean los actos que el hombre pueda hacer, nunca dan á los demas el derecho de tratarle como cosa, porque la personalidad, no siendo un resultado de las acciones del hombre, no puede perderse por ellas. Por esta razon, matar á un hombre, de cualquier modo que sea, es un atentado á un derecho que

el hombre tiene por su naturaleza. El progreso de la instruccion y de la vida social debe hacer desaparecer sucesivamente estos atentados á la personalidad humana, que todavia se manifiestan bajo formas mas ó menos duras en la vida actual de los pueblos.

El Derecho de personalidad comprende al mismo tiempo el derecho al respeto de la *dignidad* y del *honor* inherentes al hombre á causa de su naturaleza racional y moral. Es verdad que si el hombre contraviene á las leyes de la razon y de la moral, no puede en este caso pretender el respeto por parte de los otros; pero esta pérdida del respeto y del honor, nunca puede ni debe ser completa, no solo porque no hay hombre completamente inmoral, sino tambien porque el hombre es siempre capaz de corregir su conducta; y la pérdida de toda estima haria imposible el retorno á mejor conducta, quitándole la posibilidad de vivir entre sus semejantes. Las leyes no deben permitir que se persiga con injurias públicas á los hombres que por sus actos se han visto privados del respeto de sus semejantes. Si estos actos son contrarios á las leyes, el hombre debe ser castigado; pero despues del castigo, se le debe considerar como reintegrado en su derecho al respeto público.

Cuando las acciones no son dignas de castigo segun la ley jurídica, aunque sean inmorales, cada uno puede reclamar el derecho de la estimacion pública. De todos modos, todo hombre puede pretender que se respete en él la naturaleza humana, que nunca se pierde enteramente.

§ I.

De la igualdad y del verdadero sentido en que debe tomarse.

La primera cualidad comprendida en la personalidad humana y á la que se refiere un derecho particular, es la igualdad.

La igualdad de los hombres es el resultado de la *unidad*

del género humano. No hay sino una sola naturaleza humana, y por consiguiente en todos los hombres existe la *misma* naturaleza. Las diferentes razas no son diferentes especies de hombres, como hay diferentes géneros de animales en el reino animal.

El reino animal está dividido en diferentes especies, que son otros tantos grados que constituyen una escala de organizacion ascendiente. En el reino animal, la naturaleza da principio á la organizacion por los seres menos perfectos, y recorre muchos grados intermediarios, hasta llegar á la produccion de los seres superiores, que poseen de un modo completo todos los sistemas, todas las funciones vitales. En este reino no hay igualdad, á causa de la diferencia de organizacion.

En el género humano, al contrario, reina la unidad y la identidad de organizacion (27). Es verdad que la organizacion de las razas no es enteramente la misma, pero la diferencia no es fundamental. Así como todas estas razas poseen, en cuanto á la organizacion física, todos los órganos, todos los sistemas anatómicos en sus relaciones esenciales; así tambien están dotadas de las facultades fundamentales de la inteligencia humana. Todas poseen la razon y la facultad de desenvolverse y perfeccionarse. Sucede en verdad que ciertas razas, como la blanca, poseen estas facultades con mayor perfeccion. Sin embargo las facultades son las mismas, y las razas menos favorecidas pueden hacer la aplicacion que conviene á la naturaleza racional del hombre. Pueden desenvolverse todas en sus ideas religiosas, en las ciencias, las artes, la industria y la vida política, y conseguir todos los fines racionales del hombre (28).

Bajo este aspecto todos los hombres son iguales. Pero es necesario notar que esta *igualdad* solo existe en las disposiciones *fundamentales*; y que sobre esta base de igualdad se desarrollan desigualdades, que nacen, por una parte, del mayor desarrollo que estas facultades reciben en los diferentes individuos, y por otra, de la diversa aplicacion que se las da en la vida social.

Estas desigualdades son inevitables, porque el desarrollo de cada uno depende de su propia actividad, la que puede ser mayor ó menor en los diferentes individuos. La desigualdad del desarrollo es, pues, un efecto de la libertad. Por otro lado, la desigualdad de la aplicacion es tambien inevitable, porque los fines de la vida humana son tan vastos, que un solo hombre no puede abrazar mas que uno, segun sea su *vocacion* particular, para llegar en este ramo á adquirir alguna perfeccion.

La naturaleza humana es tan rica, que todas las generaciones de todos los pueblos no son bastante para agotar su desarrollo. Estas desigualdades son bajo otro aspecto necesarias; porque la igualdad en el desarrollo y aplicacion haria morir al género humano de fastidio y de idiotismo.

Pero como todos los fines que el hombre puede abrazar son *igualmente importantes* y necesarios, siendo todos fines humanos; se sigue de aqui la *igualdad social* de los hombres, es decir, la igualdad de las diferentes ocupaciones y profesiones de los hombres que viven en sociedad. Es preciso, pues, distinguir en la cuestion de la igualdad tres puntos principales: 1° la *igualdad fundamental de disposiciones y facultades*; 2° la *desigualdad de desarrollo y aplicacion*, y 3° la *igualdad de dignidad de todos los ramos de la actividad humana*.

El *Derecho* que se refiere á esta cualidad del hombre, la igualdad, comprende tres puntos principales.

Hay, pues, primeramente un derecho que mira á la *igualdad fundamental* de los hombres. Todos los hombres pueden pretender que se les suministren las condiciones necesarias para poder desarrollarse en sus facultades esenciales de hombres. Todos los hombres tienen derecho á la educacion y á la instruccion del espiritu, y á los medios físicos necesarios á su vida material.

Y como por otra parte la aplicacion de las facultades humanas es diferente segun los diferentes fines, el derecho *varia* tambien segun los fines á que se refiere. El hombre que se desenvuelve, por ejemplo, en las ciencias, necesita otras condiciones que el que ejerce una industria. Con res-

pecto á esto se ha dicho (29) con razon que « la verdadera igualdad consiste en tratar desigualmente á seres desiguales. » Pero es necesario no olvidar que estas desigualdades no destruyen la igualdad primitiva.

En seguida hay un *Derecho que se refiere á la dignidad igual de todos los ramos de la actividad del hombre*. Por consiguiente no se deben conceder á una ú otra de las profesiones sociales prerrogativas, privilegios facticios, distinciones arbitrarias y exteriores, que harian que la una fuese superior á la otra. Objetan contra tal igualdad la necesidad de una gerarquía en las condiciones y funciones sociales. En efecto, para que pueda existir una direccion social, es necesario que haya, bajo cierto aspecto, sumision de una funcion á la otra. Pero se debe notar que en el fondo hay una dependencia recíproca entre todas las funciones. En la vida social sucede lo mismo que en la vida física. En la organizacion del cuerpo humano, todas las funciones están en un encadenamiento y dependencia recíprocos, y todas son igualmente importantes; así tambien, en una buena organizacion social, todas las funciones deben encadenarse, pero no es necesario que la una esté en una dependencia absoluta de la otra; cada una tiene su importancia, su dignidad y su independencia relativas. Así es como, por ejemplo, los tres poderes del sistema representativo están encadenados entre sí, pero cada uno conserva su espontaneidad ó su independencia relativas, y no puede establecerse entre estos tres poderes supremos una superioridad absoluta del uno sobre el otro.

La gerarquía, en la acepcion ordinaria de la palabra, es pues contraria á la igualdad y á la dignidad bien entendida del hombre.

Todavía se distingue en la igualdad de derecho, la igualdad *material* y la igualdad *formal*; y se entiende por la primera, la igual reparticion de todos los bienes sociales entre los diferentes individuos, igualdad que se ha establecido en algunos pueblos en su juventud, que ha llegado á ser despues ley en algunas sociedades religiosas, y que es considerada

por muchos escritores políticos, como el fin al que deben tender todas las reformas sociales.

Es verdad, que segun el derecho natural, todos los miembros de la sociedad pueden tener pretensiones á los medios y condiciones necesarios para su desenvolvimiento, sea físico, sea intelectual; pero como los fines que se proponen los miembros de la sociedad son diferentes, de aquí resulta tambien una diferencia en los medios, y por consiguiente en los derechos. Tratar á todos los hombres del mismo modo, y repartir á cada uno la misma cantidad y calidad de bien, sería una medida contraria al Derecho.

Aun llega á esto la aplicacion del principio sentado, que es necesario tratar desigualmente las condiciones desiguales; y como todos los hombres son desiguales en su desenvolvimiento, no puede existir una igualdad de bienes.

Pero en cuanto á los bienes materiales debemos reconocer, que la gran desigualdad que existe hoy dia, no puede encontrar su justificacion en el Derecho. La ciencia política que, segun hemos dicho, sirve de intermediaria entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo, debe buscar las medidas que pueden contribuir á hacer desaparecer sucesiva y pacíficamente esta gran desproporcion.

De la igualdad material se distingue la igualdad *formal*, que consiste en lo que regularmente se llama la *igualdad ante la ley*. Este es el primer grado de igualdad jurídica.

Sin embargo, puede la ley en sí misma ser la expresion mas ó menos justa del derecho, y existir las mayores desigualdades con la igualdad ante la ley. El punto principal es establecer, en cuanto es justo y posible, la igualdad en la ley: hecho esto, la igualdad *ante* la ley no será mas que una forma frecuentemente ilusoria.

Despues de haber considerado la igualdad en sí misma, examinaremos brevemente cuál es el *origen de la desigualdad de los hombres*.

A esta cuestion, tratada tambien por Rousseau, no se la ha dado todavía una solucion conveniente. No se trata aquí de las desigualdades establecidas por la naturaleza, como la

que existe entre el infante, y el hombre adulto, el hombre y la muger; se trata de saber cuál es la causa de la servidumbre de ciertas clases de la sociedad á otras, servidumbre que se manifiesta de distintos modos en las diferentes épocas de la historia.

Hoy día que se ha empezado á remontar á las causas primeras respecto á los principales hechos históricos, se ha notado que la vida de la mayor parte de los pueblos presenta una mezcla de muchas razas, de donde han resultado en la sociedad modificaciones muy importantes. En cuanto á la cuestion que acaba de proponerse, es fácil probar ahora por hechos incontestables, que la primera causa de la desigualdad social de los hombres, proviene de la desigualdad mayor ó menor de las diferentes razas humanas. Respecto á esto se puede establecer la ley siguiente: que en todas partes donde se han reunido diferentes razas, ya pacífica ya forzosamente despues de una guerra, aquella raza que tenia alguna superioridad por su organizacion física ó intelectual, ha sometido física y moralmente á la otra, que le ha quedado entonces sujeta. Así es como la raza blanca, que incontestablemente es la mas perfecta, ha sometido en todas partes á las demas.

Así sucede con los Europeos y con los pueblos asiáticos de la raza blanca, que han sometido á los pueblos de las razas mongola y malasa. La raza negra, la menos perfecta, siempre ha sido sometida por las otras. Así es tambien como los judios americanos, que están clasificados en la raza malasa, han retenido á los negros en la esclavitud, lo que resulta de la historia del Canadá y de Méjico, si bien la esclavitud que ejercian para con los negros era mucho menos dura que la que ejerce la raza blanca. Los negros del Africa no han sometido á ninguna otra raza. Se han esclavizado entre sí mismos, porque en esta raza hay diferentes grados de superioridad; pero como esta superioridad entre los de una raza no es nunca tan marcada como entre razas distintas, esta esclavitud no tiene un carácter ni tan duro, ni tan permanente. Resulta, pues,

que la primera causa de la desigualdad existe en la diferencia de las razas; que esta desigualdad tiene diferentes grados, y que entre los primeros principalmente es donde ha permanecido visible esta influencia de las razas. Los grados de desigualdad son:

- 1º *La institucion de las castas.*
- 2º *La esclavitud directa.*
- 3º *La gleba ó la servidumbre feudal.*
- 4º *La pobreza.*

1º *La institucion de las castas* tiene su origen en la asociacion de muchas razas diferentes.

El pueblo de los judios nos suministra el ejemplo mas lato de un tal régimen: entre ellos se ha mantenido esta institucion durante miles de años; pero se ha probado anatómicamente que la casta bracmana, por ejemplo, pertenece á una raza de hombres enteramente diversos de la casta de los párias. Sea efecto de la conquista, ó de la superioridad física y moral ejercida pacíficamente, las castas inferiores no han podido libertarse de la dominacion de las castas superiores, á causa de su inferioridad intelectual, que despues se ha establecido como un dogma religioso. Los Egipcios estaban igualmente divididos en castas, y hoy día se reconocen todavía en las mómias cuerpos de razas diferentes. Tambien los Romanos estaban primitivamente divididos en muchas clases, entre las cuales se reconocian las tribus conquistadoras, y las tribus probablemente indígenas conquistadas.

2º *La esclavitud* resulta de la sumision de un pueblo á otro de raza distinta. Este hecho lo notó ya Aristóteles, y de él ha deducido el Derecho natural de la esclavitud (30).

Pero este razonamiento de Aristóteles es un puro sofisma, resultado de la falsa comparacion de la vida individual y de la vida social, confusion que hacen en la actualidad muchos escritores políticos. Hay en verdad en el individuo una facultad que manda, y otra que obedece; hay un alma y un cuerpo: pero es absurdo aplicar esta division al género humano entero. No hay raza de hombres que presente

exclusivamente la inteligencia y el alma, y otras que sean por decirlo así, el cuerpo. Todos los hombres han recibido la razon, y todos deben concurrir, en su cualidad de seres razonables, á formar y ejecutar la ley social. Dividir los hombres, como lo hace Aristóteles, en señores y esclavos, es desconocer la unidad y la igualdad fundamental del género humano.

Hoy la esclavitud no existe, si se exceptúa la esclavitud de los negros, que es la mas profunda llaga de los Estados en que se halla establecida, la cual expone á los países en que se ha consagrado tan escandalosa institucion á los mayores trastornos.

3° *El régimen feudal* es una modificacion de la esclavitud. Los dueños ó los señores se consideraban como perteneciendo á una raza diferente; y rehusaban por consiguiente, como en el régimen de las castas y de la esclavitud, unirse por medio del matrimonio á la casta de los siervos. Pero el régimen feudal debía ser menos duradero, porque las distinciones físicas, si existian, no eran tan marcadas como aquellas sobre las cuales se fundaba la institucion de las castas y de la esclavitud.

En el dia se considera el razonamiento de Aristóteles en favor de la esclavitud como un sofisma, sin notar que los argumentos por los que se ha querido justificar las distinciones feudales, son mucho mas absurdos que los razonamientos del filósofo de Estagyra. Aristóteles se fundaba en el hecho de la diferencia natural de los hombres, hecho verídico; mientras que las otras diferencias no eran tan visibles, ó al menos no lo son actualmente entre las diferentes razas que constituyen la sociedad.

4° La última transformacion de la desigualdad primitiva de los hombres es el *pauperismo*; en esta no se descubre ya la diferencia de razas, y es mas bien la herencia que las injusticias de lo pasado y su defectuosa organizacion social han legado á la sociedad moderna.

Con frecuencia se ve en la existencia de la pobreza un mal enteramente natural, sin remedio en lo humano; y

no faltan autores que emplean muchos argumentos para justificarla; porque no hay injusticia, no hay vicio alguno social que no haya encontrado defensores.

El sentimiento natural de todo hombre considera este estado como una desgracia social; pero el derecho y la justicia no pueden limitarse á condolerse de ella; es preciso reconocer que si la sociedad abandonase á estos desgraciados en la miseria, faltaria para con ellos á las obligaciones que la impone el Derecho natural (31).

Hay un principio general, y que no sufre excepcion, y es, que todo hombre tiene derecho á las condiciones necesarias para su desarrollo físico y moral. Estas condiciones dependen en parte de su propia actividad; mas cuando su actividad no es suficiente, la sociedad debe ayudarle. Mientras que la política no encuentre los medios de asegurar á todos los hombres estas condiciones, que dependen de la sociedad entera, no solo quedará desatendida la justicia, sino que la sociedad se verá en peligro, estando amenazada de trastornos á causa de la no satisfaccion de las necesidades esenciales.

§ II.

De la libertad.

La *segunda* cualidad comprendida en la de la personalidad y á la que igualmente se refiere un derecho primitivo, es la *libertad*. Debemos saber primeramente en qué consiste la libertad, para determinar en seguida la aplicacion que se puede hacer de ella y el Derecho que la concierne.

En primer lugar es necesario no confundir la *libertad* con la *voluntad*. Hay seres á los que no se les puede negar una *voluntad*, y sin embargo no son considerados como libres: tales son los animales. El hombre no es libre por el solo hecho de su voluntad; es necesario que añada á su voluntad otra facultad, la de la reflexion y de la propia conciencia. En efecto, porque los demas seres animados no pueden tener esta reflexion, este reconocimiento de sí mismos en

la conciencia, no son seres personales en la verdadera acepción de la palabra, no son libres, puesto que no pueden determinarse según las nociones de la conciencia y del razonamiento. Los animales se determinan inmediatamente, según las sensaciones que experimentan, y lejos de ser dueños de estas sensaciones, están dominados por ellas; no buscan sino la satisfacción de las necesidades que de ellas resultan; no pueden razonar acerca de ellas, ni colocarse sobre ellas por sus reflexiones; las obedecen necesariamente. El hombre, pues, posee la libertad y la facultad de elegir, que es un resultado del razonamiento, porque no es solamente un ser sensitivo, es también un ser racional. Hay hombres en quienes la reflexión y la razón se encuentran muy poco desarrolladas, y que no siguen más que el impulso de sus impresiones y de sus necesidades sensibles. Estos hombres gozan de muy poca libertad. Sin embargo, en ningún hombre en el estado normal, la reflexión y la razón se encuentran enteramente destruidas; siempre quedan restos que pueden agrandarse; y la libertad se aumenta á medida que la reflexión y la razón adquieren mayor poder sobre las sensaciones y las necesidades sensibles.

La cuestión de la libertad consiste, pues, en saber si el hombre, si todo hombre es capaz de dirigir toda su vida moral y física según las ideas de la razón. Esta cuestión debe resolverse afirmativamente. En todo tiempo ha habido, en verdad, filósofos que han pretendido que el hombre no era libre, porque obraba según los motivos que, lejos de ser inspirados por su reflexión, le eran impuestos por la fuerza de las afecciones ya interiores, ya exteriores. Pero aunque el hombre obra siempre según los motivos derivados del fin que se propone, no es sin embargo cierto que estos motivos le sean impuestos necesariamente por las sensaciones que experimenta. La conciencia propia y la experiencia demuestran lo contrario. Porque si las sensaciones solas determinasen al hombre á obrar, sensaciones relativamente iguales respecto á toda la fuerza del cuerpo de un hombre, deberían producir las mismas determinaciones de la voluntad. Pero en todos

tiempos ha habido hombres que han podido dominar sus dolores físicos, hasta tal punto que han preferido morir á decir una mentira que hubiera podido salvarles. La verdad y la mentira son nociones de la reflexión que manifiestan, en esta circunstancia, su poder sobre las sensaciones físicas. El hombre es pues libre, porque es un ser dotado de razón y de reflexión, y capaz de determinarse según las nociones suministradas por sus facultades.

Esta libertad es al mismo tiempo el origen de la moralidad. Si el hombre fuese irresistiblemente arrastrado por sus pasiones, si no tuviese un contrapeso en sí para contrabalancearlas y contenerlas, no sería susceptible de moralidad. Sin embargo, aunque la libertad sea el origen de la moralidad, aun no constituye por sí sola esta cualidad del hombre. La moralidad consiste esencialmente en la acción *desinteresada* del hombre, es decir, en hacer el bien sin otra consideración que porque es bien, no respecto á sí mismo, sino respecto al orden general de las cosas, y á la naturaleza particular del ser á que se refiere su acción. Así que debe decirse que la *libertad completa* no existe para el hombre, sino cuando obra moralmente por motivos desinteresados: porque mientras obra en virtud de un interés personal cualquiera, está bajo el dominio, bajo el imperio de este interés que tiene cautiva su razón; no puede entonces determinarse libremente según lo que su razón reconoce como bien general; obedece á un motivo interesado, determinado las más veces por sus afecciones y sus pasiones personales. El dominio del bien es infinito; y cuando el hombre se transporta á este terreno, entonces su esfera intelectual se engrandece, sus miras se ensanchan, y con ella el campo de su libertad. El hombre cuando obra en vista del bien general, y por solo el motivo del bien, *es cuando únicamente es libre*, en la verdadera acepción de la palabra. Tal es la naturaleza de la libertad del hombre.

Pero la libertad no es más que una *facultad* que, como toda facultad, debe aplicarse á un objeto, á la consecución de un fin cualquiera. El fin general que debe proseguirse por la libertad es el cumplimiento del destino individual y

social del hombre. Como este fin se subdivide, según hemos visto, en muchos fines particulares, de aquí resultan tantas especies de libertades como fines particulares á que se refiere. Hay pues una libertad *religiosa*, una libertad *moral*, una libertad para las *ciencias* y la *enseñanza*, una libertad para las *bellas artes* y las *artes mecánicas*, la *industria* y el *comercio*, una libertad *jurídica* y *política* que se refiere á los derechos é instituciones que los garantizan.

No se hace buen uso de la libertad sino cuando se aplica á uno de estos fines racionales de la vida del hombre. Y estos fines deben dejarse, así como los medios por los cuales pueden conseguirse, á la elección de cada individuo; porque si se fijasen é impusiesen el fin y los medios por una autoridad cualquiera, sería considerado el hombre como un ser desprovisto de razón, é incapaz de libertad; y se trataría á los hombres, ó como á niños que todavía no pueden hacer buen empleo de su razón y de su libertad, ó como á gentes que la han perdido. Y con la libertad se quitaría también á los hombres la moralidad, porque las acciones del hombre no tienen valor moral, sino en cuanto son libres; y la autoridad que prohibiese el empleo de la razón y de la libertad sería eminentemente inmoral, bajo cualquier pretexto que disfrazase esta prohibición.

El *derecho* que se refiere á la libertad, consiste en las condiciones necesarias para la conservación y desenvolvimiento de esta facultad. Cada uno por el hecho de su libertad puede pretender que la sociedad no ponga trabas al ejercicio de esta libertad, y también que se le suministren las condiciones de existencia y desarrollo.

Como la libertad se muestra bajo dos aspectos principales, como libertad *interior* ó de *conciencia*, y como libertad *exterior* ó de *acción*, el derecho es también doble respecto á esto; debe asegurar estas dos especies de libertades.

La libertad *interior* consiste para el hombre principalmente en la libertad de manifestar sus ideas, sus opiniones sobre todos los objetos, bien pertenezcan al dominio de la moral, bien tengan un interés cualquiera respecto á la vida social.

Esta libertad se manifiesta particularmente en la facultad de escoger y profesar tal opinión religiosa, científica, etc., que la conciencia y la razón de cada uno le aconsejen, y no debe recibir trabas de ninguna especie. Sin embargo, como la expresión pública de las opiniones entra en la categoría de las acciones que pueden dañar á un tercero, atendiendo por ejemplo á su honor, cada uno debe ser responsable de los errores ó de los hechos que exponga respecto á esto. Mas la persecución de semejantes delitos debe dejarse al arbitrio de los particulares, porque el honor es una cosa que depende del aprecio personal. El Estado debe perseguir los delitos cometidos contra los particulares, como el robo, etc., pues estos son delitos contra las cosas, y sobre ellos se conoce bien la opinión de todos. Por el contrario, cada uno debe quedar juez y guarda de su honor, y las leyes deben solamente suministrarle el medio de obtener la reparación legal de los ultrajes cometidos. El Estado no debe mezclarse en las cuestiones personales que tocan á los particulares, y si estableciese una ley en virtud de la que le correspondiese de oficio la persecución de estos delitos, la libertad personal sufriría gran menoscabo.

La segunda especie de libertad, ó la libertad de acción, puede ocasionar mayores abusos. Como los actos del hombre no entran en el aprecio público sino cuando se han ejecutado y cumplido; y como se debe suponer íntegros á los hombres, mientras no cometan actos contrarios á la probidad (32), se deben esperar los actos para reprimir los abusos de la libertad de acción, y no es permitido tomar medidas preventivas especiales. Solo deben tomarse medidas generales de prevención, que consisten en la instrucción y educación que se debe dar á los hombres; porque cuanto mas instruidos sean los hombres, tanto menos se deben temer los abusos de la libertad de acción; todas las demás medidas preventivas serán injustas, se fundarán en un falso razonamiento, según el que sería necesario quitar al hombre, á todo hombre su libertad de acción, porque algunos han abusado ó pueden abusar de ella. El sistema contrario á la

libertad es el *despotismo*. No se crea que el despotismo es solo una forma de gobierno, según la cual se abandona á la arbitrariedad de un solo individuo la dirección de los negocios del Estado; el dominio del despotismo es mucho mas vasto. Despótico es todo gobierno que quiere intervenir en la gestión de los negocios que no pertenecen al Derecho, á la justicia ó al Estado; que se apropia el poder de prescribir el uso que los particulares deben hacer de su libertad, y que se mezcla en intereses que no le tocan directamente; que se constituye en fin como tutor en aquellas cosas en que se considera á los hombres como mayores y capaces de conocer sus intereses, y dirigir sus actos en vista de un fin racional.

Todos los gobiernos que se hacen monopolistas ó centralizadores, toman una forma despótica. Los hombres que reflexionan poco sobre el verdadero fin de la institución del Estado, y sobre sus justas relaciones con las demás ramas é instituciones de la actividad social, pretenden que el Estado debe estar á la cabeza de toda dirección intelectual, moral y religiosa de la sociedad; lo que equivale á decir, que el Estado debe ocuparse de la religión, de la moral, de la ciencia, de la industria, y distribuir á cada miembro su porción conveniente. Esta máxima es completamente falsa; y puesto que lo que se entiende aquí por Estado no se compone mas que de algunos hombres, los que forman el gobierno, necesario era también que este pequeño número de hombres prescribiese la dirección, en la religión etc., á todos los miembros de la sociedad.

Mas esto es pedir que los demás abduquen su razón y su libertad en beneficio de algunos individuos, considerados como hombres universales.

El gobierno del Estado tiene por objeto el ejercicio del Derecho y de la justicia. No debe hacerse ni sacerdote, ni sabio, ni artista, ni industrial. Todos estos ramos deben dejarse á la actividad de los particulares y de las instituciones que se ocupan de la religión, de la ciencia, del arte, de la industria, del comercio.

La máxima expuesta anteriormente consagraría el despotismo mas absoluto, y además, sería el origen de la mas grande *inmoralidad*. Porque así como el hombre no obra moralmente, sino cuando obra libremente, un gobierno que confiscase la libertad de los particulares, bajo el pretexto de tomar él mismo la dirección de sus negocios, sería un gobierno no solamente despótico sino profundamente inmoral, pues haría de los hombres máquinas, y les obligaría á obedecer, no á su propia razón, sino á sus miras arbitrarias. Todavía no se han considerado las diferentes formas de gobierno bajo este aspecto, y los gobiernos que toman las formas mas dulces del despotismo, como por ejemplo, los que se hacen centralizadores, no sospechan quizá que de este modo introducen la inmoralidad en la sociedad. Pero nada es mas cierto, si es una verdad que la libertad es una condición necesaria de la moral.

El gobierno del Estado no debe tener mas fin que el derecho y la justicia. Debe solamente suministrar las condiciones exteriores del desenvolvimiento intelectual, moral y físico de los hombres, separar los obstáculos, y venir en su ayuda por medios externos; pero debe guardarse de intervenir en el movimiento interno de este desenvolvimiento, y mucho mas de querer dirigirle.

Felizmente se va conociendo poco á poco la verdad de este principio. Muchos ramos de la actividad social le han reclamado ya, por ejemplo, el comercio y la industria, y estos ramos han hecho grandes progresos, despues que han sido emancipados de la tutela y dirección del Estado. Lo mismo debe hacerse con la religión, con las ciencias y las artes; y el libre desenvolvimiento de estos ramos conducirá á resultados análogos.

§ III.

De la sociabilidad ó facultad de asociación.

La tercera cualidad fundamental del hombre consiste en su *sociabilidad* ó su aptitud para asociarse con sus semejantes para todos los fines racionales de la vida humana. La so-

ciabilidad es un carácter distintivo del hombre. Asi como la igualdad, la sociabilidad es tambien la expresion de la union del género humano; porque todos los hombres, teniendo la misma naturaleza, y por consiguiente el mismo fin, el mismo destino, encuentran entre sí muchos puntos de contacto y de union; y como todos los objetos de la vida humana se encadenan, de tal modo que cada uno pide para su cumplimiento la realizacion de los otros; y ademas, como cada fin particular, por ejemplo, la perfeccion de una ciencia, de un arte, es por sí demasiado vasto para que lo consiga un hombre solo, es necesario que los hombres se asocien, para ejecutar con el concurso de su inteligencia y de su actividad, los trabajos que hubieran sido superiores á sus fuerzas aisladas. La naturaleza del hombre exige pues la asociacion.

En la naturaleza del animal está bien el vivir aisladamente, ó al menos limitarse á la asociacion mas simple, provocada por el instinto de su naturaleza; porque el animal no puede elevarse á concebir fines ni para sí, ni para el género de seres á que pertenece. Está reducido á su propia individualidad; no busca mas que la satisfaccion inmediata de las necesidades que experimenta. Pero el hombre puede abrazar con su inteligencia, su sentimiento y su voluntad, todas las relaciones que existen entre los hombres, y entre el hombre y el mundo entero. Puede concebirlo todo, y es capaz de simpatía respecto á todo lo que existe, porque puede comprender y sentir la union establecida entre todos los seres. A causa de este carácter simpático, el hombre es un ser sociable; y esta sociabilidad puede y debe aplicarse á todos los fines racionales de la vida humana (33).

El derecho que se refiere á la sociabilidad es el derecho de asociacion, y consiste en las condiciones necesarias para el ejercicio de esta facultad. Cada hombre puede pretender que la sociedad, y sobre todo el poder social, no pongan trabas á la facultad de asociacion, sino que la garanticen y favorezcan por los medios que pueden ser sus condiciones de existencia y desenvolvimiento.

Hay dos especies principales de asociacion, segun que la

asociacion abraza *toda la vida* de las personas asociadas, ó que no comprende mas que fines *particulares*, sin obligar la personalidad entera por toda la vida. Estas dos especies de asociacion forman dos series que corresponden á las dos series de fines principales de la vida humana (34).

En la *primera* especie se cuentan:

La asociacion *matrimonial* y de familia;

La asociacion *comunal*;

La asociacion *nacional*; y ademas

La asociacion ó la *confederacion* de muchos pueblos, y en fin

La asociacion de toda la *humanidad*.

En la *segunda* especie hay que considerar:

La asociacion *religiosa* ó la institucion de las Iglesias;

La asociacion *científica*, comprendiendo en ella todas las instituciones científicas y de enseñanza;

La asociacion *artística*;

La asociacion *industrial* y *comercial*;

La asociacion para el *derecho*, ó la asociacion *civil* y *política* llamada *Estado*.

El derecho debe asegurar el ejercicio y desenvolvimiento de esta facultad del hombre en *todas sus aplicaciones á los fines racionales de la vida*. No reconocer el derecho de esta facultad esencial del hombre, sería asemejar el hombre al animal, al cual ha negado la naturaleza la facultad de asociacion.

Ademas, es necesario notar, que no solamente el derecho y la justicia exigen que esta facultad pueda desarrollarse libremente, sino que tambien reclama la *moral* que se la favorezca por todos los medios. Porque como la asociacion hace predominar el interés comun, y muchas veces el desinterés sobre el interés individual y el egoismo que, como principios de accion, reprueba la moral, la asociacion es un medio de hacer á los hombres mas morales cultivando en ellos los motivos morales de accion, como la simpatía, la benevolencia, el desinterés, que elevan al hombre sobre la esfera de la personalidad egoista.

Ademas, el derecho de asociacion ha llegado á ser hoy día una de las primeras condiciones de todo el progreso, que se ha manifestado principalmente en el comercio. Los primeros pueblos que han consagrado este principio saludable, son los que mas pronto han adquirido una superioridad marcada en todo lo que concierne á la vida social.

Ademas, la facultad de asociacion es una de las condiciones del progreso pacífico. Es el preservativo mas poderoso contra las revueltas y revoluciones, porque las reclamaciones, en lugar de reducirse al silencio ó ser violentamente sofocadas, sin que se ponga remedio á su causa, pueden abrirse paso, y poner muchas veces á la autoridad superior en estado de comprender, que no son pretensiones individuales, sino reclamaciones de toda una clase de hombres, y que merecen ser tomadas en consideracion.

Respecto á los derechos de asociacion y de libertad, declarados derechos naturales del hombre, y que por consiguiente deben ser reconocidos en todas partes y en todas circunstancias, se suscita la cuestion de si un *extrangero* que, segun las leyes, no se le considera como perteneciente al pueblo en que ha fijado sin embargo su residencia, puede pretender el ejercicio completo de estos derechos.

La respuesta es *negativa* por las razones siguientes :

Es verdad, que todo hombre, como tal, puede pretender el libre ejercicio de estas dos facultades, pero bajo condiciones que deben cumplirse. Así es como cada uno puede contraer matrimonio y llegar á ser miembro de una familia : mas es miembro de una sola familia particular, no tiene el derecho de familia en todas las familias existentes, y no debe mezclarse en su vida interior. Lo mismo sucede con relacion á la familia mas grande llamada comun. Cada hombre no pertenece mas que á un solo comun, y únicamente tiene derechos en uno solo respecto á los derechos comunales.

Así se verifica con la asociacion nacional ó la de un pueblo. Cada hombre no puede pertenecer mas que á un solo pueblo, á una sola nacion, y no goza de los derechos que

corresponden al pueblo, llamados derechos políticos, mas que en una sola nacion. Por consiguiente, un *extrangero*, mientras no se la ha declarado miembro de ella por una especie de adopcion, no puede pretender los derechos políticos, y es de su deber no mezclarse en los negocios públicos que miran á la organizacion y constitucion de esta nacion. Pero debe tenerse presente que esta restriccion solo se refiere á los derechos llamados *políticos*, y no á los derechos de libertad y de asociacion *religiosa, científica industrial ó comercial*, porque en estas relaciones el hombre aparece, se muestra como *hombre* y no como *miembro de un pueblo*; la religion, las ciencias y las artes no son de ningun pais, y seria limitarlas y quitarlas su carácter elevado, hacer de ellas una cuestion de nacionalidad. Para estos fines todos los hombres conservan completamente sus derechos de libertad y de asociacion.

Así, la *igualdad*, la *libertad* y la *sociabilidad* se muestran como las tres cualidades *fundamentales* y constitutivas de la *personalidad humana*; y sobre ellas se fundan los derechos correspondientes de libertad, de igualdad y de asociacion.

La *igualdad* caracteriza al hombre como miembro de una sola familia humana. Es la consecuencia de la *unidad* fundamental de la naturaleza de todos los hombres.

La *libertad* constituye respecto al hombre una esfera *personal* de accion. Le caracteriza como individuo que subsiste y obra por sí mismo.

La *sociabilidad* en fin es la cualidad que establece de nuevo el *lazo* entre todos los individuos que quedarían separados, si la libertad individual fuese el solo principio de accion.

Así como estas tres cualidades fundamentales reasumen todas las cualidades que se pueden considerar en la vida social de los hombres, así tambien los derechos que á ellas se refieren, los derechos de igualdad, libertad y asociacion son los derechos principales, los derechos *primitivos naturales* del hombre. Son el cuadro que contiene todos los demas derechos.

Por eso el derecho de *vocacion* que muchos miran como un derecho fundamental, no es mas que una *consecuencia* del derecho de *libertad*. Como cada uno debe ser libre en sus acciones, y determinarse segun lo que ha reconocido como bueno, á él le toca escoger la profesion particular ó la vocacion que crea que conviene á sus facultades.

Ademas, se consideran como derechos naturales muchos que no lo son. Muchos autores, por ejemplo, establecen un *derecho de veracidad*.

En primer lugar es evidente que este derecho no puede entenderse en el sentido de que cada uno pueda exigir que todo lo que es verdad le sea comunicado por los demas.

La verdad es de diferentes especies. Es ó verdad *científica* racional, ó verdad respecto á los hechos que han pasado en la vida. Por lo que toca á las verdades científicas, es evidente que cada uno debe dirigirse á las fuentes que le parezcan mejores. Esta eleccion depende, como toda eleccion, de la reflexion y libertad propias. En cuanto á la verdad de los hechos concernientes á la vida social, cada hombre puede pretender en efecto que los demas no le comuniquen errores que contrarian su actividad fisica y moral. Cuando un hombre, por ejemplo, muestra á otro, á sabiendas, un camino falso, el mentiroso ha violado ciertamente un derecho del otro, porque en esto se puede llegar á suponer un contrato tácito, pues en cuanto se responde á la pregunta, se entra, por el solo hecho de la respuesta, en un lazo social que constituye una convencion. Cada uno, en este caso, es libre de no responder; pero en cuanto responde, es responsable por su parte de los efectos que produce su respuesta; y la mentira entra tambien en la responsabilidad general que cada uno debe sufrir de los efectos que resultan de sus actos, y que ha podido preveer. La mentira, cuando no tiene efectos visibles, es solo un acto inmoral; entra en el dominio del derecho, cuando de ella resultan efectos exteriores que perjudican á los demas. El *derecho á la veracidad* no es mas que condicional. La veracidad no debe exigirse sino en aquellos casos en que llega á ser el motivo determinante de una ac-

cion, ó cuando entra como condicion, sea expresa, sea tácita, en una convencion.

La última cuestion que hay que considerar consiste en saber si hay un *derecho natural de defensa*, y en seguida si este derecho es un derecho ilimitado, hasta tal punto que pueda justificar que se mate á otro con intencion, en casos extremos, en que nuestra propia vida está en peligro.

La cuestion debe considerarse bajo dos puntos de vista, que exigen una respuesta diferente.

En primer lugar, el derecho de defensa, por el que se entiende el derecho de hacer uso de los *medios de fuerza fisica*, en los casos en que no se puede recurrir á las *leyes para rechazar un ataque fisico*; este derecho es en general incontestable. Pero para que sea legítimo en su ejercicio, se necesitan muchas condiciones.

1º Es necesario que el ataque sea *injusto*; y solo es justo, cuando está mandado por una sentencia conforme á una ley preexistente, como la que ordena en algunos casos la prision. Todos los demas ataques contra el cuerpo de una persona son injustos, y pueden rechazarse.

2º Es necesario, para que la defensa sea legítima, que no pueda uno dejar de usar de ella sin correr un *peligro continuo* de su vida. Pero cuando se tiene la certeza de que el ataque ha cesado, ó cuando puede uno sustraerse de un modo seguro á la repeticion de los ataques, no se tiene el derecho de usar de represalias.

Las leyes actuales, bajo este aspecto, no condenan siempre lo que la verdadera justicia no puede autorizar. Cuando un hombre, por ejemplo, llevado de la cólera ó de cualquier otro motivo hiere á otro, pero cesa inmediatamente que ha dado el golpe, el otro hará mal en contestar del mismo modo, pues debe pedir reparacion de este insulto á la autoridad judicial. El verdadero honor no consiente en otra cosa; porque es mas deshonesto cometer esta clase de violencias, en las que se abdica la dignidad humana, sirviéndose como un bruto de los medios fisicos, que recibirlas. El empleo de la fuerza material en este caso es siempre indigno del hom-

bre. Únicamente en el caso de ataque *continuo* puede ser una necesidad.

3º Para que la defensa sea legítima, es necesario que sea proporcionada al ataque, es decir, que no se empleen medios mas fuertes de lo que se necesita para que cese el ataque. Aunque esta regla sea muy simple, es sin embargo muy difícil medir la extensión de los medios que se deben oponer al ataque, y todavía mas difícil para el juez decidir si la defensa, en un caso particular, se ha mantenido dentro de los justos límites. A causa de esta dificultad casi todas las legislaciones han dejado al atacado una extensión muy grande, tocante á los medios que puede emplear, cuando el ataque es injusto y continuo, abandonando á la *conciencia* de cada uno la demarcación de los justos límites. En este caso la cuestión de la extensión de los medios es mas bien una cuestión de conciencia, y por consiguiente de moral, que una cuestión de derecho y de legislación. Y como el derecho es distinto de la moral, la justicia y la legislación no deben tampoco intervenir en los casos en que cada uno debe juzgar segun su conciencia. La solución, que debe darse, será pues una decisión mas bien de moral que de derecho.

A esta cuestión de proporcionar la defensa al ataque se refiere el *segundo punto*, á saber: si el derecho de defensa es ilimitado, y justifica que se mate á otro en los casos extremos en que nuestra propia vida parece no puede salvarse sin la muerte del agresor.

En esta cuestión debe distinguirse todavía, si la muerte del agresor se ha causado con intención, y á sabiendas, ó no. Porque en una defensa puede suceder muchas veces que se mate al adversario sin haber tenido intención de hacerlo. Otra cuestión es la de saber, si se puede matar á su enemigo á sabiendas, con intención, en el caso de que nuestra propia existencia se viese fuertemente amenazada.

En general ni la moral ni el derecho pueden justificar un homicidio causado voluntariamente.

La moral no puede de ningún modo reconocer en el hombre el poder de matar á sabiendas á otro, por extremas que

sean las circunstancias, pues debe desechar el principio de que se puede hacer mal porque otro nos lo ha causado, ó tiene intención de causárnoslo. La moral prescribe que se haga en todos casos el bien y nunca el mal. Además, prescribe que no se considere en las acciones la propia personalidad, sino que se haga lo que es conforme á la naturaleza misma del ser con relación al cual se obra.

Matar á otro á sabiendas por conservarse á sí mismo, por cualquier motivo que sea, es violar un principio de moral. Aquellos, en verdad, que establecen el interés personal como el primer motivo de conducta, pueden reconocer, como un acto compatible con la moral, el matar á otro, cuando el interés de su propia conservación lo exige. Pero cuando se considera el egoísmo como un principio vicioso, no se puede consagrar en el caso de que se trata, porque toda justificación se reduciría á este argumento: que vale mas matar á otro que ser muerto por él. Ciertamente el agresor que atenta á la vida de otro es el primer culpable, pero sus intenciones criminales no justifican hechos semejantes de la otra parte. La moral no permite que se empleen mas que aquellos medios de defensa que pueden servir sin destruir la personalidad de otro, que es sagrada. Un hombre no pierde por ningún acto el derecho de personalidad, que es el derecho de vida, porque la personalidad y la vida no son un hecho de la voluntad, y no pueden perderse por ningún acto de mala voluntad. El hombre tiene este derecho por la naturaleza, que es la que puede y debe sola ponerle fin.

En cuanto á la cuestión de si la *legislación* debe castigar el ejercicio de la defensa propia, llevada hasta causar la muerte del agresor, la respuesta es *negativa*; porque por un lado es difícil averiguar hasta qué punto el defensor ha traspasado los límites de la defensa, y por otro, porque el juzgar acerca de esta transgresión es atributo de la moral. Ambas partes, el agresor y el atacado, se han puesto en este caso por sus actos fuera de la esfera del derecho. No están sujetos á la justicia, sino á la moral, y esta condena á los dos. Los dos han obrado segun un sentimiento mas

bien brutal que moral. El derecho y la justicia no deben informarse de los actos que son inmorales solamente, porque, según hemos demostrado, la moral es distinta del derecho, único objeto de la legislación.

Es preciso, pues, esperar la desaparición de estos actos de agresión y de defensa violentas del progreso, de la razón y de los sentimientos morales. La legislación debe solamente intervenir en averiguar, si se ha hecho uso de la defensa en los casos extremos en que verdaderamente peligraba la vida.

La cuestión de la *legitimidad de las revoluciones* debe decidirse del mismo modo que la del derecho de legítima defensa.

Los pueblos tienen, como los individuos, hasta cierto punto, el derecho de defender su personalidad y su libertad; sin embargo, hacer una revolución, es decir, un cambio político violento por la fuerza física, no es tampoco un derecho en la verdadera acepción de la palabra. El ejercicio de un derecho no produce nunca un mal. Una revolución en sí misma, siempre es un mal inevitable quizá, y tan necesario como la guerra en el estado actual de la civilización; pero que aconseja la razón se evite cuanto sea posible. Hacer una revolución no es, pues, un derecho natural. Es un negocio de conciencia popular; y en todo caso, las revoluciones hechas por la mayoría del pueblo son las únicas que pueden tener felices resultados, porque entonces es señal de que el pueblo las desea verdaderamente, y que está dispuesto para los cambios que se quieran hacer (35).

Los verdaderos derechos naturales se reducen pues á los que hemos indicado anteriormente.

Pero siendo el hombre un ser que vive en el mundo sensible exterior, puede exigir también que haya para él una esfera exterior que consagre su individualidad, y que no sea accesible á los demás, sino por su libre consentimiento. En primer lugar la moral manda que todo lo que es personal y mira solamente al hombre, en cuanto individuo, se abandone á la conciencia y libre disposición de cada uno, y

que los hechos que conciernen á la vida íntima no se hagan públicos. Pero al Derecho toca indicar las condiciones necesarias para que se ponga en práctica, y se respeten estas prescripciones de la moral. El derecho debe pues asegurar á toda persona una esfera en el mundo exterior que garantice la individualidad. Esta garantía la da la *inviolabilidad del domicilio*, la que, sin embargo, no supone solamente la inviolabilidad material, sino también el respeto y el secreto de lo que pasa en la vida privada. Lo mismo sucede con las relaciones personales entre muchos individuos, las cuales, aun cuando miren á los negocios públicos, deben asemejarse á los actos de la vida íntima, hasta que lleguen á ser una causa visible de efectos exteriores, que afecten mas ó menos la sociedad. El secreto de las cartas es una condición esencial que consagra este principio.

Después de haber determinado los derechos naturales fundamentales que pueden reclamar todos los hombres indistintamente, debemos ocuparnos de un derecho natural mas especial que, á causa de su importancia, merece ser desenvuelto mas minuciosamente. Este es el *Derecho de propiedad*.

DEL DERECHO PARTICULAR DEL HOMBRE SOBRE LAS COSAS, Y ESPECIALMENTE DEL DERECHO DE PROPIEDAD.

Reflexiones preliminares.

El mundo está organizado de manera que todo existe en él, ó por sí mismo, teniendo un fin propio, por ejemplo, los hombres, ó existe por otro ser, siendo solamente un medio, sin tener un fin propio. Todo lo que tiene fin propio, es una persona, todo lo que no tiene fin propio es cosa. Pero como no existe nada en el mundo que no tenga un fin, y como las cosas no le tienen en sí mismas, es menester que su fin se encuentre en las personas, y que las cosas les sirvan de medios para su conservación y desenvolvimiento. Tal es la razón de la supremacía de las personas sobre las cosas, y

de la relacion establecida entre ambas como *fin*es y *medios*.

Esta razon proviene de la organizacion del universo. Como este arreglo armónico de todos los seres no puede ser producto del acaso, sino que revela una inteligencia suprema que lo ha ordenado todo, de manera que lo uno sea el fin y lo otro el medio, puede decirse, que la sumision de todas las cosas á las personas es la intencion de Dios que quiere que los *seres personales* se sirvan de los *objetos impersonales*, como de medios para la conservacion y desenvolvimiento de su vida.

Para saber cuáles son los seres personales, cuáles las cosas, distincion importante para la propiedad, es preciso determinar los caracteres de la personalidad. La cualidad de persona es inherente á todos los seres que están dotados de sentimiento, y sobre todo á los que están dotados de conciencia propia y de razon. Y como los animales están dotados de sentimiento y hasta cierto punto de reflexion, lo que hace que posean en parte los caracteres de la personalidad, no debe tratárseles enteramente como cosas. Aunque completamente material tienen su fin, la prosecucion de las sensaciones agradables, en cuanto se concilian con el fin mas elevado á que aspira el hombre. Este debe pues respetarle hasta cierto punto (36).

Las cosas son las que completamente pueden emplearse en los diferentes fines y necesidades del hombre; y de la necesidad de este empleo resulta el derecho de propiedad.

La cuestion de la propiedad es una de las mas importantes y de las mas complicadas del Derecho. En esta cuestion se encuentran de nuevo todas las hipótesis establecidas acerca del origen del Derecho natural en general. A causa de esta divergencia de doctrinas, es necesario fijar bien la manera cómo debe tratarse esta cuestion, y manifestar el error de las hipótesis por las que ha sido muchas veces embrollada.

Se trata en primer lugar de determinar el *Derecho de propiedad* y no su *origen histórico*. Es indiferente al Derecho el modo con que se ha introducido la propiedad en la vida social de los pueblos; esta cuestion corresponde á la historia;

pero así como la historia en general no puede ser la fuente del Derecho como lo hemos visto en otra parte (37), del mismo modo el origen de la propiedad, que por lo demas ha sido muy diferente en los diversos pueblos, no puede prejuzgar nada sobre el Derecho. Las diferentes maneras con que ha nacido la propiedad no constituyen tampoco los títulos de propiedad en Derecho natural, como los *modi acquirendi*, sancionados en el Derecho positivo, no constituyen el título del Derecho positivo.

Se trata de conocer la razon y la base jurídica de la propiedad. Esta cuestion debe resolverse segun los principios desenvueltos sobre el derecho en general. El Derecho natural solo establece la *base general* del derecho de propiedad. Mas sobre esta base pueden establecerse en la vida de los pueblos *diferencias y modificaciones necesarias atendido el estado de su cultura en las diversas épocas de su desenvolvimiento*. Solo por el Derecho natural no podrá, pues, decidirse si el repartimiento de la propiedad tal como existe en un pueblo, en una época dada, es bueno ó malo, porque en esta apreciacion debe entrar tambien el exámen del grado de cultura de un pueblo en esta época, y la diferencia de cultura puede legitimar las diferencias en la organizacion de la propiedad. Es menester no olvidar que la cuestion de la propiedad es una cuestion de *derecho* y de *politica* á la vez. Y para que esta cuestion sea bien comprendida, es menester indicar al menos los puntos de vista principales sobre los que debe considerarse la propiedad en la realidad de la vida social.

El exámen de la cuestion de la propiedad se divide en dos partes. La primera contiene la teoría general ó abstracta de la propiedad. La segunda algunas consideraciones políticas sobre la organizacion de la propiedad en la vida social.