





LIOY

FILOSOFIA

DEL DERECHO

1

K33

L5

v. 1

1891

77806



1080031850



DE LA

FILOSOFÍA DEL DERECHO

POR

DIODATO LIOY

Profesor en la Universidad de Nápoles

VERSION CASTELLANA

DE

DON LUIS DE MOYA

Juez de primera instancia e instrucción

CON UNA CARTA-PRÓLOGO

DEL

EXCMO. SR. DON VICENTE ROMERO Y GIRÓN

DIRECTOR DE LA

REVISTA DE LOS TRIBUNALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

MADRID
CENTRO EDITORIAL DE GÓNGORA
San Bernardo, 50, segundo.
1891

77806



FONDO
BERNARDO A. LEAL LEAL



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

EXCMO. SEÑOR DON VICENTE ROMERO Y GIRÓN

~~~~~  
Mi respetable señor y amigo:

Por encargo del Sr. Liroy, y respondiendo á mis propios deseos, tengo el gusto y la honra de solicitar de usted que admita la dedicatoria de este libro.

Tratándose, como en el caso presente, de una obra conocida y apreciada, que ha tomado carta de naturaleza en Alemania, Francia é Inglaterra, y que lleva la firma respetable del Sr. Liroy, hay, hablando en términos forenses, méritos para solicitar y obtener que el nombre de jurisconsulto tan eminente como Vd. le abra camino, en la seguridad de que, una vez consultada, el propio valer le bastará para alcanzar el aprecio de los que se afanan en el estudio del derecho en nuestra patria.

Esas consideraciones me han movido para solicitar su nombre y para pedirle el prólogo de esta edición, siendo así Vd. quien la presenta y quien garantiza la seriedad del trabajo, en el que sólo me cabe la parte material de la traducción, y una vez que Vd. admite este deseo del Sr. Liroy, y ya que con otro deseo mío no

se quebranta la unidad del acto, le ruego que admita también la parte que he tomado en la obra como testimonio de respeto y admiración al jurisconsulto que, en la Ley y en el planteamiento del Jurado en nuestra patria, tiene su mejor y más hermoso título de gloria.

La obra del Sr. Liroy es esencialmente didáctica.

Después de Ahrens y Trendelenburg, el positivismo abrió ancha brecha en la filosofía del derecho.

Una vez descartada la metafísica, desaparecen todas las aplicaciones.

De aquí la necesidad de estudiar de nuevo al hombre y á la sociedad para atarlos más firmemente al orden universal. Para conseguirlo, era preciso valerse de la experiencia en unos casos y en otros de la especulación, remontándose de los hechos á la idea primordial que inconscientemente los produjo.

El camino estaba preparado para el autor por su conciudadano J. B. Vico; Platón había distinguido ya la ciencia de la opinión incierta; Vico la sabiduría consciente de la vulgar; Gioberti la reflexión de la intuición. Según Vico, la historia precede á la razón abstracta; los hombres, primero, sienten sin observar; después observan con ánimo alterado y conmovido; por último reflexionan con espíritu sereno. Los usos y las costumbres son interpretaciones imperfectas del orden natural y preceden á las leyes como la intuición á la reflexión. Los primeros legisladores se inspiran en los conocimientos vulgares; pero los jurisconsultos y los filósofos se elevan por grados á la sabiduría consciente. Por eso Vico sentó que: *el derecho romano fué un ver-*

*dadero poema y la antigua jurisprudencia una poesía severa, en la cual se encuentran los primeros gérmenes de la metafísica legal; y, como entre los Griegos, la filosofía nació de las leyes.*

El positivismo, pues, se detenía en la corteza sin penetrar hasta la médula. Valiéndose de la duda metódica de Descartes, no descubría más que el lado relativo de las cosas; no negaba ni afirmaba lo absoluto, concretándose á decir «no lo conozco».

Pero esta fué la primera manera del positivismo: á Augusto Comte sucedió Littré, que substituyó la negación á la duda metódica; y henos en pleno materialismo. Por este camino siguieron Alejandro Bain y Juan Stuart Mill, cuyos sistemas se asemejan algo á la sensación transformada de Condillac. Poco tiempo después, Herberto Spencer, no contentándose con el estudio externo de los hechos, quiso buscar la causa de ellos en aquella fuerza de que son manifestaciones la materia y el movimiento, y halló que todo obedece á las leyes de la evolución, esto es, á la equivalencia, al ritmo y á la cohesión. De aquí una integración y desintegración consecutiva, ó sea evolución y disolución. La fuerza, pues, es un efecto condicionado de una causa incondicional y desconocida; y nos encontramos, sin quererlo, en plena metafísica.

No puede decirse que estas sean cuestiones abstractas, porque de su solución depende el régimen económico y jurídico de la humanidad. Si somos seres sensibles, racionales y libres; si procedemos de un Creador al que nós deberemos reunir de nuevo sin confundirnos

con él, dándole cuenta de nuestros actos, nuestra vida ha de estar regulada de alguna manera. Mas si somos seres únicamente sensibles; si procedemos por selección natural del mono; estaremos, en todo y por todo, sometidos á la concurrencia vital y no quedará de nosotros más que un nombre vano.

Para llegar á esta conclusión, el Autor, cuya obra le dedico, pasa revista á los principales sistemas filosóficos, busca un *quid inconcussum* sobre el que fundar el edificio moral y jurídico, y halla en la moral la fuerza motriz del derecho. Por esto, al examinar los fines humanos esenciales, invoca su sanción jurídica para cuanto sea suficiente para su desarrollo externo. Al recorrer la escala de los seres, circunscribe al hombre la personalidad que le hace sujeto del derecho.

El hombre empieza á desarrollar su individualidad en el seno de la familia; se agrupa en órdenes ó clases; constituye el municipio y la provincia, y se perfecciona en el Estado. La sociedad de los Estados es aún imperfecta, no teniendo otro vínculo jurídico que las costumbres más ó menos sancionadas por tratados. Pero ya manifiesta su tendencia á una asociación mayor, por medio de las confederaciones ó Tribunales arbitrales.

La capacidad jurídica está, sin embargo, en razón inversa de la agregación. Figuremonos varios círculos concéntricos que tengan por centro el individuo; la capacidad disminuye en razón á la longitud de los radios.

Con ayuda de estos principios el Autor ha seguido

el origen histórico y racional de las instituciones jurídicas existentes y ha provocado su reforma.

La obra es un lazo de unión entre la filosofía y el derecho, á la par que un estudio de legislación, y, aunque de origen universitario, asequible á toda persona culta por la sencillez de la exposición.

Tal es, en grandes síntesis, el libro que ofrecemos á Vd., en el que, entre doctrinas consoladoras y con gran precisión de método, hay provechosas enseñanzas, bases firmísimas para las grandes investigaciones, que son, y serán siempre, aspiración á la verdad, eternamente buscada y nunca poseída.

Soy de Vd. admirador y reconocido amigo que  
besa s. m.,

LUIS DE MOYA.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## AL ILUSTRE PROFESOR SR. DIODATO LIOY

Bien á mi pesar, respetable amigo, tengo que renunciar al deseo y al deber, por mí voluntariamente aceptado, de escribir un Prólogo para la edición española de su excelente libro intitulado FILOSOFÍA DEL DERECHO, que por doquier ha hecho comprender su valía, como lo atestiguan las traducciones que vieron la luz en diversos países.

Esta mi falta, no daña, sino que favorece al libro. Hubiera sido mezquino estuche para encerrar preciosa alhaja, y aunque ésta no desmereciese, correríamos el riesgo de que la vestidura dificultara la percepción inmediata de su mérito.

Ello, no obstante, Vd. y el traductor D. Luis Moya, han querido que mi nombre figure al frente, y esta inmerecida atención obligame á dar á Vdes. público testimonio de mi profunda gratitud, tanto más intensa cuanto el beneficio es más considerable.

Sólo me explico la predilección de Vdes. porque le consta que jamás he comulgado en ninguna confesión materialista, ni tampoco, en momento alguno, me he dejado pervertir por el moderno positivismo, que todo lo invade y adultera con agravio de los sentimien-



tos más hondos y constantes del hombre, tan reales y positivos, valga la frase, como los resultados de una combinación química ó los fenómenos naturales que á diario perciben los sentidos.

En este concepto, la obra de Vd. pareceme clara demostración de mi tesis en cuanto enalteciendo y reconociendo la primacía de los principios éticos, patrimonio de la humanidad, viene á contrastarlos á cada paso con lo resultante de la labor histórica, haciendo patente su innegable realidad.

Cuán útil y meritoria sea la empresa por Vd. acometida, no creo necesario encarecerlo. Lo conveniente es que resulte ejemplar y ayude á levantar el espíritu decaído de muchos que, sinceramente espiritualistas, se sienten, como Simmaco, poseídos de desconsuelo y presa de terrores ante la invasión creciente de las nuevas ideas.

Nada se alcanza con la pena y á nada se llega con el desaliento. Declararse vencidos desde los primeros momentos, es un acto de cobardía incompatible con toda seria convicción.

Aun cuando el libro de Vd. no encerrara otros méritos muy señalados, nadie podrá disputarle el de pelear con fe y valentía, *pro aris et focis*, por la obra de la conciencia humana, construída á costa de imponderable esfuerzo de tantas y tantas generaciones.

Cierto que no todos sus detalles resultan acabados y que algunas de sus partes principales pueden reputarse endebles, pero de ahí á dejar á la piqueta demoledora de la crítica y la negación que venga á destruirla en sus cimientos, que son firmes y duros como la roca, sobre todo desde la aparición del Cristianismo, media considerable distancia.

Bajo este punto de vista, entiendo que la acción del

materialismo y de su satélite el positivismo, aunque meramente negativa, reporta, sin quererlo, cierta utilidad, porque ella nos estimula á sacudir la pereza, á volver sobre nosotros mismos, á no abandonarnos en el quietismo de la posesión, como si la vida y el progreso no aportaran de continuo nuevos elementos que aprovechan para la realización del bien, en lo cual está la finalidad del ser humano.

No creo equivocarme si digo que esta idea palpita á cada paso en su libro, y ella me da la clave por donde explicar su estructura, bien diversa, por cierto, de las usuales. Así como me permito esperar que aprovechará usted bien y pronto los muchos y buenos materiales acumulados y las reglas generales á que llega para aplicarlas á los Institutos jurídicos en todas sus manifestaciones, lo cual es, en mi sentir, el contenido propio de toda Filosofía del Derecho.

Puede y debe admitirse que el objeto del derecho en sus líneas generales se determina por la religión, el arte, la ciencia, la industria, el comercio, la moralidad y el derecho mismo, como es asimismo evidente que son sujetos naturales del derecho el individuo, la familia y la humanidad, y, en cierto modo, el municipio, la provincia y la nación. Así miradas las cosas, parece completo el ámbito de la Filosofía del Derecho, trazadas las relaciones generales entre los diversos elementos del objeto y los varios sujetos á los cuales se refieren.

Este trabajo de índole sintética y generalizadora no basta, á mi ver, y es preciso que se complete mediante exposición metódica de las más constantes y copiosas relaciones de sujeto á objeto en cuanto sean materia de derecho.

Lo considero tanto más necesario, cuanto que la crítica positivista se aferra en la estimación detallada y

atomística de tales relaciones, en ellas hace presa, y menospreciando el conjunto, intenta eliminar ó destruir aisladamente los elementos que lo forman.

Observe Vd. á este propósito lo que acontece, sobre todo en materia penal, que es el campo en donde con mayor empeño ha sentado sus reales la escuela positiva, y no olvide que ya van marcándose mucho sus avances sobre el Derecho civil, tratando ora de la familia, ora de la propiedad, como si fueran elementos dispuestos sin relación alguna entre sí, ni regidos tampoco por un principio superior que los domina y es causa de esa misma relación.

En presencia de ese fenómeno que me alarma, creo que no huelga, una vez asentados los principios generales como Vd. lo hace en su obra, una determinación de los varios Institutos jurídicos para afirmar en ellos concretamente la virtualidad de tales principios.

En una palabra, amigo mío, estimo la obra de usted como una generalización de la Filosofía del Derecho, que requiere aplicación y detalles.

Si este juicio mío se acerca á la verdad, mucho celebraría que sirviese á Vd. de estímulo para acometer con brío el trabajo que indico.

Bien quisiera ahora entretenerme en un análisis detenido de la obra, correspondiendo así á mi deseo y pagando así el merecido tributo á sus méritos.

Notas tengo dispuestas y algunas observaciones que hacer á la obra. El tiempo, que es un enemigo implacable de las ilusiones y de las esperanzas, me impide llegar más allá. El editor apremia y Vd. tiene derecho perfecto á que no se demore el conocimiento de su libro entre el público español.

No desconfío, sin embargo, de que pasados los apremios que me esclavizan, me sea hacedero formular un

juicio crítico sobre el contenido del libro, con muchos de cuyos postulados estoy conforme. Y aunque se me ofrezcan diversos reparos, todos ellos se inspiran en el amor á la verdad y en el respeto que siempre demanda toda opinión seria.

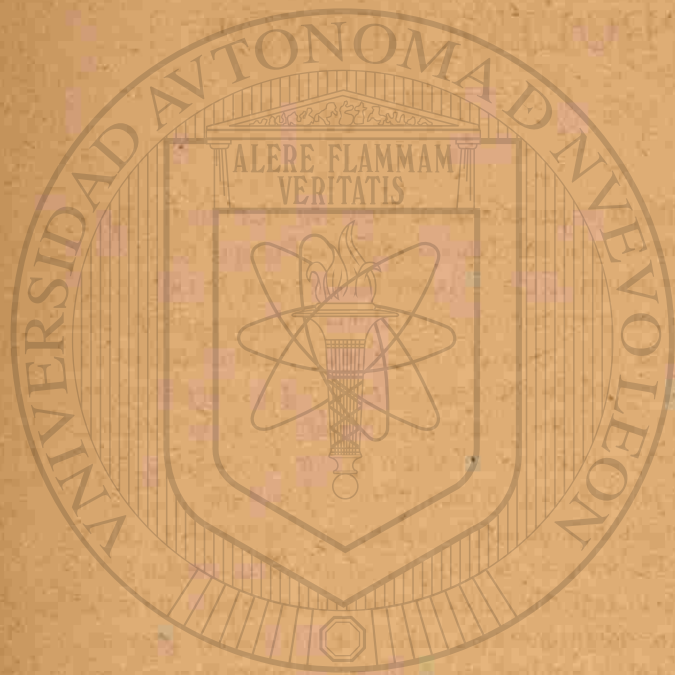
Reciba Vd. el testimonio de mi afecto y acepte el aplauso que de todo corazón le dirige su afectísimo amigo Q. B. S. M.,

VICENTE ROMERO Y GIRÓN.

Madrid 1.º de Diciembre de 1890.

JUAN L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
CENTRO GENERAL DE BIBLIOTECAS



## PROLEGÓMENOS

Cuando dirigimos una mirada al Universo, nos vemos rodeados de fenómenos que anhelamos conocer. ¿Por qué medio llegaremos á este conocimiento? Platón nos dice que la ciencia no se adquiere, como creen algunos, introduciéndola en el alma, como se da la vista á un ciego de nacimiento; sino que cada uno tiene en sí la facultad de conocer, como un órgano especial para el efecto cuando se aplica á la contemplación de lo que existe. Así, pues, bajo lo relativo es necesario buscar lo absoluto, bajo los hechos las ideas divinas ó humanas que los originan.

Los antiguos consideraban las cosas bajo dos aspectos, como se observa en Platón y en Aristóteles: el uno sólo atendía á lo ideal, el otro á lo real. El Cristianismo tomó el punto de vista de Platón; pero, comprendiendo mejor la naturaleza humana, subordinó lo real á lo ideal sin anularlo. Presentáronse tales obstáculos con la invasión de los bárbaros, que el Cristianismo no pudo hacer otra cosa que depositar los gérmenes que habían de desenvolverse en las edades futuras.

La Edad Moderna comenzó con cierto disgusto de las ciencias morales. Por odio á la escolástica, se abandonó el método racional, y Galileo, mucho antes que Bacon, declaró que *el conocimiento de la naturaleza debe buscarse en las obras de ésta, la cual se ofrece á nuestra vista, obrando siempre, verdadera é inmutable en sus manifestaciones*. La atención, sin embargo, no permaneció largo tiempo absorta en la naturaleza externa, y las ciencias morales fueron cultivadas con brillo por hombres como Maquiavelo y Grocio; pero procedían siempre separadas y por caminos opuestos, haciéndolas consistir todas en la observación ó todas en el

razonamiento. Bossuet adopta el tema *De la ciudad de Dios* de San Agustín, y publica su magnífico *Discurso sobre la historia universal*: Antonio Serra había buscado ya la ley de la formación de la riqueza, una de las principales direcciones de la actividad humana: Vico, continuando el trabajo de Bossuet, encuentra las leyes de la historia analizando al hombre bajo el punto de vista individual y social: las ciencias morales pudieron creerse verdaderamente constituidas. ¡Singular destino el de la Italia, que, entre los disturbios y la desgracia de los tiempos, ha producido los dos grandes observadores del mundo moral!

Hasta entonces la práctica y la especulación seguían independientemente el mismo camino; pero extendiéndose las relaciones entre los pueblos, se apreció mejor la influencia que habían ejercido las ideas sobre los hechos mediante las revoluciones. El espíritu humano, agitado á fines de la Edad Media, después de la reforma religiosa tendió á la reforma política. Para los antiguos la libertad era sinónimo de soberanía, y como el soberano era el Estado, desaparecía el valor del individuo. Ni la *República*, las *Leyes* de Platón, la *Política* de Aristóteles y la *República* de Cicerón, nos ofrecen otros ideales. Los Germanos conservaron el espíritu de libertad individual, la necesidad, la pasión de la individualidad. Después de la invasión, la soberanía encarnó en la propiedad, de donde se hacían derivar la independencia y el poder. Este poder fué el feudalismo, que después de largos siglos de lucha, cayó en el continente abatido por los municipios y la monarquía. En Inglaterra, al contrario, los varones se unieron á los municipios para resistir al poder real, fundándose aquel gobierno mixto que es objeto de la imitación de toda Europa. Ahora bien, ¿cómo podrían estos municipios asistir á los Parlamentos ó grandes Consejos nacionales? No pudiendo concurrir todos los ciudadanos ó todos los magistrados municipales, fué preciso designar (*deputare*) algunos que representasen á la comunidad entera, como se practicaba entre los caballeros de los condados y el clero. Si esta idea, al parecer tan sencilla, hubiese nacido con anterioridad á la invasión de los bárbaros, se habría encontrado el medio de conciliar la unidad del Estado romano con la libertad de las partes que lo componían.

El régimen representativo nacido en el siglo XIII y desarrollado mediante las dos revoluciones de 1640 y 1688, hizo feliz y libre á Inglaterra en el siglo pasado (1). Voltaire y Montesquieu, visitando el Reino Unido y leyendo el tratado del *Gobierno Civil* de Locke, comprendieron toda la importancia de esta forma de gobierno y describieron sus excelencias y ventajas. Poco después los ingleses del Nuevo Mundo, los americanos del Norte, transformaron en república las instituciones de la madre

(1) Bueno es hacer constar que nuestra patria no fué nunca poco celosa de sus libertades, pues aun ocupada de continuo y sin descanso en la reconquista, ofrece ejemplos altísimos, de los que recordamos los siguientes: El monarca Don Alfonso III de Aragón, por los años de 1287, sancionando las garantías y libertades de la Unión, dijo que si él ó sus sucesores faltasen y dejaran de abrir las Cortes de Zaragoza anualmente, por Noviembre, con la facultad de elegir los Consejeros y empleados de la real casa, podrían *facere otro rey é seynnor, qual querredes é don querredes, é dar é librarle los ditos castiellos é á vos mismos en vasallos suyos.*

El célebre Guillén de Vinatea, con motivo de las donaciones de Alfonso IV el Benigno, que desmembraban el reino, dijo á su soberano, alcanzando la revocación de las mismas: *En los cuales (en los reinos) por vuestra naturaleza no sois más que uno de los demás hombres y por vuestro oficio,—que Dios por voluntad de ellos, como por instrumento de su providencia, puso en vuestra persona.—sois la cabeza, el corazón y el alma de todos. Así, no podeis querer cosa que sea contra ellos; pues como hombre no sois sobre nosotros, y como REY SOIS POR NOSOTROS Y PARA NOSOTROS. Fundados, pues, en esta manifesta y santa verdad, os decimos que no permitiremos el exceso de estas mercedes, porque son el destrozo y el peligro de este reino, la división de la corona de Aragón, y el quebrantamiento de los mejores fueros.*

El monje Fabricio, en el siglo XV, decía: «El regimiento de Aragón es el más real, más noble y mejor que todos los otros, porque ni el rey sin el reino, ni el reino sin el rey, pueden propiamente hacer acto de corte, y todos juntamente han de proveer al bien común.»

¡Lástima que la lucha incesante no dejara tiempo para que germinasen y se extendiesen las nobles ideas de libertad y de soberanía que vivieron siempre en Aragón, y que no dejaron de manifestarse en Castilla!—(N. DEL T.)

patria. Cuando más tarde los franceses pusieron mano en la gran Revolución de 1789, tenían dos modelos ante sus ojos: una monarquía y una república representativa.

La constitución de 1791 no fundó la monarquía ni la república, sino un gobierno, sin base ni probabilidades de duración. Aquella nación cayó bajo la influencia de los escritores que, inspirándose en Rousseau, volvieron á las antiguas ideas, que hacían consistir la libertad en la soberanía y el derecho en la voluntad de la nación: así fundaron la igualdad y no la libertad; sucediendo á la anarquía revolucionaria el despotismo napoleónico, y sólo después de los males de la conquista volvió la Francia á las ideas más sanas.

El derecho privado se separó lentamente del derecho público, y, como ejemplo, citaremos el Derecho romano, que alcanzó todo su desenvolvimiento y es más conocido.

En un principio el *pater familias* absorbe todos los derechos, siendo á la par sacerdote y juez. Él reúne á su alrededor á la mujer, á los hijos y sus descendientes, á los clientes y á los esclavos, los cuales, todos se comprendían bajo el nombre de *gens* y se hallaban representados por el cabeza de familia. A él pertenecían el derecho de la lanza (*jus quiritium*) y los sacrificios (*sacra privata*), y quien tenía la lanza y los sacrificios, poseía además la tierra y el derecho de ocupar los bienes del enemigo. Las *gentes*, reunidas en curia, formaban el supremo consejo de la naciente ciudad.

Los contratos eran raros y acompañados de numerosas formalidades. La tierra pasaba con la lanza de padre á hijo, sucesión necesaria y fatal; y si el padre hubiera tenido voluntad de disponer en otra forma, no le era posible realizarla sin el consentimiento de las curias (*calatis comittis*).

Los clientes crecieron en importancia, y asociados con otros hombres libres, procedentes de las ciudades vencidas, formaron la *plebs*. Comenzó entonces el derecho á despojarse de muchas formalidades: al lado del *dominium quiritarium* se admitió el *dominium bonitarium*, y á los contratos *stricti juris*, se unieron los *bonæ fidei*. La afluencia de extranjeros contribuyó á templar los rigores del derecho antiguo, y mediante la *æquitas* y la  *fictio*

*juris*, llegó á establecer el pretor un *jus gentium, quasi jure quo omnes gentes utuntur*. La Filosofía hizo sentir su benéfico influjo, y Cicerón pudo proclamar que: *Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, sed omnes gentes una lex continebit*.

Se atribuye á Nerón la institución de un magistrado para atender á las reclamaciones de los esclavos contra los excesos de sus patronos. Alejandro Severo redujo el poder de los padres sobre los hijos á la simple corrección, y ya éstos habían comenzado á poseer bienes propios con los *peculium castrense et cuasi castrense*.

En cuanto á las sucesiones, el pretor, por varios medios, procuró sustituir la familia natural á la civil, esto es, la *cognatio* á la *agnatio*, continuando su obra en este sentido Marco Aurelio, Commodo, Constantino, Valentiniano, y finalmente Justiniano, que la coronó con su célebre Novela 118.

El derecho penal apareció en Roma, como en todos los pueblos, bajo el concepto de reparación del daño recibido (1). La idea de penalidad no tardó en nacer con las leyes especiales que castigaban la ofensa contra la comunidad. Estas ofensas se juzgaban en los *judicia populi* presididos por el rey, después en los comicios, que elegían una *questio* ó comisión para examinar si era fundada la acusación y castigar al culpable. Más adelante estas comisiones no fueron nombradas para cada caso particular, sino para un período dado, durante el cual entendían en todos los delitos, hasta que llegaron á constituir tribunales permanentes con reglas determinadas para los juicios y para la aplicación de las penas. El despotismo imperial destruyó las *questiones* que recordaban los comicios que las elegían, concediendo una amplia jurisdicción al Senado, donde los emperadores votaban como simples senadores. Poco á poco la jurisdicción penal cayó en manos de magistrados nombrados directamente por los emperadores, y el consejo privado imperial, que vino á ser una especie de Tribunal Supremo, usurpó las funciones del Senado. En

(1) Hablamos aquí del derecho penal porque, generalmente, se coloca entre las ramas del derecho público.—(N. DEL A.)

materia criminal el *Digesto* no cede ante ningún Código por la variedad de los delitos y la atrocidad de las penas.

El derecho romano no pereció con la caída del Imperio. Quedó como ley en las poblaciones vencidas, y una parte pasó también á las compilaciones bárbaras de Francos, Borgoñones y Visigodos.

Los glosadores introdujeron el derecho romano en la Universidad y le dieron autoridad en el foro. La mayor parte de los estatutos de los municipios italianos no hicieron más que formularlo. Alciato, llamado á enseñar en Francia, despertó el amor al derecho romano. Cujas lo comentó, si bien se detuvo menos en descubrir el significado preciso de las palabras que en penetrar el espíritu de aquella legislación, poniéndolo en relación con la antigüedad. La escuela Holandesa continuó estudiándolo filológicamente. Dumoulin y Argentré, al contrario, aplicaron el método romano al derecho nacional, y Domat y Pothier, poderosos generalizadores, ejercieron una acción inmediata sobre todos los espíritus. En Alemania Tomasio, transformado de filósofo en jurisconsulto, quiso aplicar á la jurisprudencia la reforma que había intentado Descartes para las otras ramas del saber. Rompiendo con las ideas reinantes, Tomasio quiso hacer tabla rasa, sustrayendo la jurisprudencia á las influencias de la historia y de la teología. No tardó Juan Bautista Vico en dar un paso atrás restituyendo á la historia su legítima influencia, pero aclarándola con las luces de la metafísica. Esto no obstante, á mediados del siglo pasado la legislación se componía del derecho romano, del derecho canónico, del derecho feudal, y de un número infinito de edictos particulares y de costumbres. El derecho criminal se distinguía por la tortura, la inhumanidad de los suplicios, la aplicación arbitraria de las penas y la confusión de todos los grados en la imputabilidad.

Tantos estudios no pudieron dejar de ejercer una gran influencia sobre la legislación, y la Revolución francesa, que aspiraba á reformar la sociedad de alto á bajo, no podía dejar subsistir el caos de que hemos hablado; pero la cuestión no la resolvió el Código Napoleónico. En 1814 renació en Alemania con el escrito de Thibaut, *Sobre la necesidad de un Código para la Ale-*

mania, al cual contestó Savigny con *La vocación de nuestro siglo por la legislación y la jurisprudencia*. Thibaut quería que la legislación fuese lo más perfecta posible en la forma y en el fondo, ó sea que el lenguaje de las leyes fuese claro y preciso, y que respondiera á las necesidades de la nación. Savigny no negaba directamente las ventajas de una codificación, cuando tuviese lugar, según el deseo de Bacon, en un siglo superior por la ciencia y la experiencia; pero prefería que el legislador se ciñera á apartar los obstáculos que se oponen al progreso de las instituciones, las cuales nacen espontáneamente; á representar lo que el pretor romano ó los antiguos parlamentos franceses, cuando sus decisiones revestían el carácter de reglamentos. En el fondo la escuela de Thibaut pensaba que la voluntad del legislador podía modificar ó cambiar las instituciones según su criterio, mientras que Savigny, por el contrario, opinaba que la parte del legislador fuera completamente secundaria, porque el derecho en todas las épocas se manifiesta en relación directa con la naturaleza y con el carácter del pueblo de donde emana.

El mismo progreso se efectuó en el desenvolvimiento del derecho público que en el del privado. La teoría se ha elevado á medida que la historia ha presentado una nueva faz de las relaciones humanas. La ciencia económica ha contribuído también bastante á perfeccionar el concepto de propiedad, enseñando la armonía entre todos los intereses. No puede formularse el estudio científico del derecho sin investigar el principio en que se apoya todo edificio moral y jurídico, y esta investigación será el objeto de estos prolegómenos. Se dividirán en tres partes: la Metafísica, la Moral y el Derecho, y así veremos brotar el derecho como quería Cicerón, *ex intima philosophia*, y lo seguiremos en su desarrollo.

## LA METAFÍSICA

Corresponde á la Filosofía dar un sistema completo respecto á las condiciones esenciales del conocimiento y de la existencia

materia criminal el *Digesto* no cede ante ningún Código por la variedad de los delitos y la atrocidad de las penas.

El derecho romano no pereció con la caída del Imperio. Quedó como ley en las poblaciones vencidas, y una parte pasó también á las compilaciones bárbaras de Francos, Borgoñones y Visigodos.

Los glosadores introdujeron el derecho romano en la Universidad y le dieron autoridad en el foro. La mayor parte de los estatutos de los municipios italianos no hicieron más que formularlo. Alciato, llamado á enseñar en Francia, despertó el amor al derecho romano. Cujas lo comentó, si bien se detuvo menos en descubrir el significado preciso de las palabras que en penetrar el espíritu de aquella legislación, poniéndolo en relación con la antigüedad. La escuela Holandesa continuó estudiándolo filológicamente. Dumoulin y Argentré, al contrario, aplicaron el método romano al derecho nacional, y Domat y Pothier, poderosos generalizadores, ejercieron una acción inmediata sobre todos los espíritus. En Alemania Tomasio, transformado de filósofo en jurisconsulto, quiso aplicar á la jurisprudencia la reforma que había intentado Descartes para las otras ramas del saber. Rompiendo con las ideas reinantes, Tomasio quiso hacer tabla rasa, sustrayendo la jurisprudencia á las influencias de la historia y de la teología. No tardó Juan Bautista Vico en dar un paso atrás restituyendo á la historia su legítima influencia, pero aclarándola con las luces de la metafísica. Esto no obstante, á mediados del siglo pasado la legislación se componía del derecho romano, del derecho canónico, del derecho feudal, y de un número infinito de edictos particulares y de costumbres. El derecho criminal se distinguía por la tortura, la inhumanidad de los suplicios, la aplicación arbitraria de las penas y la confusión de todos los grados en la imputabilidad.

Tantos estudios no pudieron dejar de ejercer una gran influencia sobre la legislación, y la Revolución francesa, que aspiraba á reformar la sociedad de alto á bajo, no podía dejar subsistir el caos de que hemos hablado; pero la cuestión no la resolvió el Código Napoleónico. En 1814 renació en Alemania con el escrito de Thibaut, *Sobre la necesidad de un Código para la Ale-*

mania, al cual contestó Savigny con *La vocación de nuestro siglo por la legislación y la jurisprudencia*. Thibaut quería que la legislación fuese lo más perfecta posible en la forma y en el fondo, ó sea que el lenguaje de las leyes fuese claro y preciso, y que respondiera á las necesidades de la nación. Savigny no negaba directamente las ventajas de una codificación, cuando tuviese lugar, según el deseo de Bacon, en un siglo superior por la ciencia y la experiencia; pero prefería que el legislador se ciñera á apartar los obstáculos que se oponen al progreso de las instituciones, las cuales nacen espontáneamente; á representar lo que el pretor romano ó los antiguos parlamentos franceses, cuando sus decisiones revestían el carácter de reglamentos. En el fondo la escuela de Thibaut pensaba que la voluntad del legislador podía modificar ó cambiar las instituciones según su criterio, mientras que Savigny, por el contrario, opinaba que la parte del legislador fuera completamente secundaria, porque el derecho en todas las épocas se manifiesta en relación directa con la naturaleza y con el carácter del pueblo de donde emana.

El mismo progreso se efectuó en el desenvolvimiento del derecho público que en el del privado. La teoría se ha elevado á medida que la historia ha presentado una nueva faz de las relaciones humanas. La ciencia económica ha contribuído también bastante á perfeccionar el concepto de propiedad, enseñando la armonía entre todos los intereses. No puede formularse el estudio científico del derecho sin investigar el principio en que se apoya todo edificio moral y jurídico, y esta investigación será el objeto de estos prolegómenos. Se dividirán en tres partes: la Metafísica, la Moral y el Derecho, y así veremos brotar el derecho como quería Cicerón, *ex intima philosophia*, y lo seguiremos en su desarrollo.

## LA METAFÍSICA

Corresponde á la Filosofía dar un sistema completo respecto á las condiciones esenciales del conocimiento y de la existencia

de las cosas. La principal dificultad estriba en el punto de partida y en el método.

Un filósofo moderno francés ha reducido los sistemas filosóficos al idealismo, sensualismo, escepticismo y misticismo. Examinando las diferentes escuelas, en efecto, las vemos partir de uno de los puntos indicados para darse razón de lo real y de lo cognoscible. Se entiende por sistema la serie de ideas que se encadenan y se subordinan á un solo principio. La historia de los primeros tiempos nos muestra al hombre bajo el imperio de la religión haciendo depender todas las cosas inmediatamente de Dios; pero apenas fijó la vista sobre el mundo externo y sobre sí mismo, las sensaciones y las ideas cautivaron su atención. Un instante de desaliento produjo el escepticismo, y la necesidad de fe el misticismo. En la historia de la filosofía se encuentran los nombres de otros sistemas como el materialismo, que es una gradación del sensualismo; y el panteísmo, que admite la unidad de sustancia; pero que será fácil reducir al idealismo si la única sustancia se presenta como idea, ó al materialismo si se concibe como materia. Otro tanto puede decirse del positivismo, hoy en boga, el cual no es otra cosa que un materialismo disfrazado.

Un filósofo italiano, Gioberti, ha intentado reducir todos los sistemas filosóficos á dos grandes categorías: al psicologismo y al ontologismo. Comprende bajo el nombre de psicologismo los sistemas que parten de la experiencia ó del *Yo* para llegar á lo absoluto; y dice que pertenecen al ontologismo los sistemas que parten de la percepción de la idea absoluta para explicar lo contingente. Ésta es cuestión de método más que de sistema, pero no deja de ser importante, puesto que el método va unido á todo sistema. Si se parte de hechos, de cosas sensibles, vale más adoptar el método analítico; y si de ideas y de relaciones de la inteligencia, es mejor el método sintético; sólo cuando el sujeto sea un hecho—idea á la vez sensible é inteligible—podrán adoptarse los dos métodos.

Pero como el problema fundamental de la filosofía es hallar el primer principio de lo cognoscible y de lo real, y este principio, como veremos después, no puede ser un hecho material, de aquí que debe preferirse el método sintético.

## § 1.º

Todo el mundo reconoce que el Oriente fué la cuna de la civilización; pero una buena parte de él, como el Egipto y la Persia, no salió del simbolismo ó de una especie de teología. La filosofía comenzó á manifestarse en la China y en la India.

La China creía en un principio en los espíritus que simbolizaban las distintas fuerzas de la Naturaleza, y después en el cielo (*Tien*), principio de todas las cosas. Confucio, en el siglo VI antes de Jesucristo, extrajo de los antiguos libros sagrados llamados *Ching* una especie de filosofía práctica. Meng-Tseu, su discípulo, formuló una especie de panteísmo místico que se resiente de la influencia de la filosofía india. Lao-Tseu, rival de Confucio, parte de una unidad, el *tao*, en la cual tienen su origen todos los seres, y parece hallarse muy relacionada con las ideas pitagóricas y platónicas, tal como eran comprendidas en la escuela de Alejandría; combatió á Confucio que recomendaba la acción, é hizo consistir la perfección en la inacción. Afortunadamente para la China prevalecieron las ideas de Confucio, y aquella sociedad, fundada sobre la familia, continuó buscando el bienestar material mediante la actividad y el trabajo.

En la India, la filosofía comenzó por la simple interpretación de los Vedas y dió origen á la escuela Mimansa, que ha dejado por monumento los *Sudras* ó aforismos. De ésta se pasó á la Vedanta, que se elevaba á la interpretación de algunas máximas metafísicas contenidas en los Vedas, y tuvo por fundador á Viasa. La filosofía Vedanta, según Colebrooke, era una psicología y una metafísica refinada, que llegó hasta á negar la existencia de la materia. Surgieron después la filosofía Niaya, de la cual es autor Gotama, y la filosofía Vaisesica, de la cual es autor Kanada; Niaya quiere decir *razonamiento*, y Vaisesica *distinción de las partes*, es decir, de los elementos del mundo; la primera es una dialéctica y la segunda una física. Tenemos dos filosofías Sanchia, la de Capila, cuyos resultados fueron irreligiosos, y la llamada *Sanchia yoga*, de que fué jefe Palandhiadi, y que conducía al misticismo. *Sanchia* quiere decir *logos, ratio*, y



la primera de las dos se llamó por sus conclusiones *Nirdovara, sine Deo*, y la segunda *Tesovara, cum Deo*.

Todo este desenvolvimiento se efectúa bajo el Brahmanismo, en el cual el indianista Weber distingue tres períodos: en el primero se escribieron los himnos sagrados de los Vedas, en el cual se adoraban las fuerzas de la Naturaleza, y la materia era el primer principio; en el segundo, al cual llama la fase del dualismo, al lado de la materia considerada como una especie de caos, se distinguía una causa ordenadora que la habría fijado (en sánscrito *stárita*), esto es, creado; en el tercero el mundo era considerado como una simple emanación de Dios, algo como una ilusión (*Maya*), de la cual nos enseñaba á librarnos la ciencia mediante la vida contemplativa.

Tales tendencias al reposo fueron llevadas hasta el aniquilamiento (*Nirvana*) por el Budhismo, religión nacida seis siglos antes de Jesucristo, que inducía á despojarse de la existencia con las meditaciones y la maceración. El fondo común del Brahmanismo y del Budhismo era la creencia en la metempsícosis, con la diferencia de que el primero prometía una existencia mejor, y el segundo un total aniquilamiento. Los estudios más acabados sobre el Budhismo han descubierto el perfecto ateísmo que se contiene en este sistema religioso (1).

## § 2.º

Es indudable que la Grecia recibió del Oriente las doctrinas religiosas, pero su desenvolvimiento filosófico fué indígena.

(1) Eugenio Bournoul ha hecho notar que tal doctrina aparece en la tercera parte del Canon, en la *Atirdama*, y no en la primera (*los susdras ó sermones*), ni en la segunda (*vinava ó ética*), las cuales juntas llevan el nombre de *Darma* (ley). Observa también que toda esta parte del Canon se considera por los antiguos autores como no revelada por Budha. Sirviéndose de estos datos, Max Müller sostuvo que Budha no había dado á la palabra *nirvana* otra significación que la de reposo, de lugar inmortal. Todo cuanto se ha creado debe desaparecer, debe descomponerse, dice Budha; no así lo increado, lo no hecho, lo *nirvana*. Sus sucesores dieron á esta palabra el significado de *aniquilamiento*.

El sensualismo y el idealismo se manifiestan claramente en las escuelas jónicas y en la pitagórica ó itálica. Thales había construido toda la naturaleza sobre el principio del agua; Anaximeno y más tarde Diógenes de Apolonia, creyeron encontrar este primer elemento en el aire, principio más refinado, y Heráclito en el fuego, que todo lo anima y lo destruye, y produce el movimiento y la variedad por las cuales todo pasa y se transforma.

Anaximandro, Anaxágoras y Arquelao de Mileto, aceptaban un principio material originario *απειρον*, del cual mediante combinaciones químicas y mecánicas, todo proviene y al que todo vuelve. Anaxágoras, veía un principio superior, *νοος*, que mueve el mundo y con él se confunde. Esta explicación mecánica fué completada por la escuela atomística de Leucippo y de Demócrito, que suprime la inteligencia motriz. Según esta escuela, los principios de las cosas son lo lleno y lo vacío; el primero consiste en los átomos en número infinito dotados de movimiento perpetuo, que forman los seres por la agregación de unos á otros. El alma está compuesta de átomos sutiles, y la sensación es la única causa de nuestros conocimientos, porque los cuerpos transmiten emanaciones atomísticas que penetran en el cerebro, y producen las imágenes de las cosas.

La escuela pitagórica ó itálica, en vez de examinar los fenómenos, se aplica á examinar sus relaciones. Esta escuela es esencialmente matemática, astronómica, y al mismo tiempo idealista. La unidad es el principio de todo *ἐν ἀρχῇ πάντων*: los contrarios son los elementos de toda existencia, pero todo se reduce á la armonía: las cosas se componen de perfección ó imperfección: el número perfecto es la década, que es Dios: el alma es la armonía del cuerpo, no el resultado del organismo, sino una emanación del espíritu universal que sobrevive al organismo y pasa de cuerpo en cuerpo mediante la metempsícosis.

La escuela de Elea es, con respecto á la escuela pitagórica, lo que la atomística fué para la jónica, una exageración y un apéndice. Pitágoras señaló la armonía que reina en el mundo como una manifestación de su principio. Xenofanes se ocupa con predilección de la unidad, y Parménides, sin negar la variedad, la olvida en absoluto. Zenón, finalmente, niega la variedad

y, por consecuencia, el movimiento y la existencia misma del mundo. Se le atribuye la invención de la dialéctica que adoptó negativamente, tratando de reducir á absurdos las opiniones de sus adversarios. Empédocles da un paso atrás y encuentra en la Naturaleza las fuerzas centrípeta y centrífuga, la discordia y el amor, celebrando el triunfo del amor, esto es, de Dios.

La dialéctica de Zenón debía dar sus frutos. Protágoras, sofista, saca las últimas consecuencias del sensualismo jónico y sostiene que el conocimiento humano consiste únicamente en la percepción de los fenómenos, y que el hombre es la medida de todas las cosas. Gorgias hace lo mismo por el idealismo itálico. Zenón había demostrado la nulidad de las apariencias sensibles, apoyándose en las verdades racionales; Gorgia tiende á reducir las verdades racionales á simples apariencias.

Los sofistas habían abusado del razonamiento porque se habían alejado de la realidad. Sócrates llevó la filosofía á la observación interna, diciendo que cada uno puede ser su propio maestro siendo excitado por alguna circunstancia exterior, y especialmente por interrogaciones oportunas. Dedicóse á perfeccionar el método, á fin de que cada uno, recogiendo en sí mismo, se diese cuenta de la fuerza y de la forma de la razón. Este método de Sócrates origina la dialéctica de Platón y la analítica de Aristóteles.

Platón no sólo busca los principios lógicos de la ciencia, sino también los principios reales de las cosas, sirviéndose de la dialéctica para combatir las opiniones de los adversarios, y para descubrir los principios supremos. Ve en las ideas la esencia de las cosas mundanales, porque las ideas constituyen la intrínseca posibilidad y razón de éstas, y concurren como causas ejemplares á la formación de todos los seres, existiendo separadamente y formando parte de Dios. Dos interpretaciones tiene esta doctrina de Platón. Hay quienes piensan que las ideas son conceptos y atributos de Dios, como Plutarco, Alcino, y algunos Padres de la Iglesia. Otros creen que Platón ha dado á las ideas una existencia distinta del mundo, y que Dios las ejecutaba al crearlas, y esta opinión seguían Aristóteles y los escolásticos, entre ellos Alberto el Grande y Santo Tomás.

Las ideas son, pues, seres, τα εἶδος ὄντα, esencias eternas é inmutables visibles sólo á la razón, tipos divinos de todas las cosas, y descienden todas de la idea de las ideas, εἶδος εἶδων, idea suprema de la unidad y del bien τὸ ἐν, τὸ ἀγαθόν, que es el principio de la luz física é intelectual. «En los extremos confines del mundo intelectual, dice Platón en la *República*, está la idea del bien que se percibe con trabajo, y que no puede ser percibida sin conducir á la conclusión de que es la causa de cuanto hay de bien y de bueno, que en el mundo visible ella produce la luz y el astro de donde se deriva, y en el mundo invisible ella produce la luz y la verdad.» Dios realizó de un modo finito la idea del bien en el mundo que ha creado y que gobierna con su bondad y sabiduría. El problema del conocimiento se resuelve del siguiente modo: las almas humanas antes de descender á la vida terrena, han visto directamente las ideas en el *logo* ó Verbo Divino, y ahora se revelan en ellas por simple reminiscencia mediante la dialéctica.

Aristóteles explica la formación de las ideas mediante dos facultades: la sensibilidad y la inteligencia; la primera tiene por objeto los singulares y la segunda los universales; la sensibilidad presenta la materia del conocimiento á la inteligencia, la cual forma las ideas. ¿Son, pues, las ideas producto del espíritu humano? ¿Cómo puede la inteligencia separar los universales de los singulares, cuando los unos son diversos de los otros? Aristóteles responde que las ideas no son producto del espíritu humano, y que la inteligencia, con su fuerza de abstracción forma los universales de los singulares, extrayendo de ellos lo que tienen de común.

Lo singular no se halla fuera del género, es el género en acción que se realiza individualizándose. Queda por manifestar lo que Aristóteles entiende por materia y por forma. Por materia no entiende el ser extenso, visible, tangible, divisible, sino la simple posibilidad de llegar á ser algo, ó sea el ser indeterminado que se hace real mediante la forma. Pero las nociones de materia y de forma no bastan para explicar el universo; y Aristóteles las completa con las de causa eficiente y causa final. Todo objeto se compone de materia y de forma estrechamente unidas entre sí,

por una causa eficiente en vista de un fin determinado. La noción de causa eficiente lleva á Aristóteles á la demostración de la existencia de Dios, primera causa del mundo; y la noción de la causa final le revela la sabiduría que todo lo ha ordenado y todo lo conserva; cuando por una mera inconsecuencia ha aislado el mundo de Dios y ha desconocido la divina Providencia.

Después de Platón y de Aristóteles decayó la filosofía. Siguió el epicurismo y el estoicismo que tienen un punto común, el de reducir la filosofía á la moral. Epicuro reproduce la doctrina atomística de Demócrito, y funda la moral privada y social sobre la utilidad. Para el estoicismo la razón es el fondo de la humanidad, de la naturaleza, de Dios mismo, que se confunde con ella; de aquí que la regla práctica por excelencia es vivir según la razón, ó lo que viene á ser lo mismo, según la naturaleza, *naturam sequere*. Esta regla se compendia en dos preceptos: *sustine et abstine*, y conduce por otro camino al egoismo de Epicuro. El pensamiento humano no podía detenerse largamente en esta conclusión, y cae en el escepticismo de la nueva academia, desenvuelto principalmente por Arcesilao, Carneades, Filón de Larissa, que partieron del idealismo, y por Enesidemo y Sesto Empírico, que proceden del sensualismo.

Fatigada la razón volvió al Oriente y buscó el reposo en el misticismo. Los filósofos de la escuela de Alejandría Plotino, Porfirio, Jamblico y Proclo buscaron nuestra unión con Dios mediante el éxtasis; pero siendo considerado Dios como unidad absoluta, el hombre no podía aproximarse á Él sino siendo á su vez unidad absoluta. Platón proponía que el hombre se asemejase á Dios y los alejandrinos querían que se confundiese con Él, destruyendo así toda actividad y todo progreso.

Para la escuela de Alejandría las relaciones del hombre con Dios son las de lo emanado hacia lo emanante. Plotino enseña que el hombre tiene conciencia de lo infinito; pero á través del yo contingente, del cual debe despojarse para elevarse á lo absoluto. Dios no crea por falta, puesto que se basta á sí mismo, ni por deseo, pues nada tiene que desear; no produce por necesidad, porque El es para los otros seres la necesidad y la ley.

El Dios de Platón crea por naturaleza, esto es, por algo su-

perior á la libertad y á la necesidad. Comienza á producir lo más perfecto y llega gradualmente á lo más imperfecto; de este modo crea la Inteligencia, que es su hija, y difiere poco de Él; después el Alma ó el Espíritu, que difieren poco de la Inteligencia. Estas tres hipóstasis ó sustancias divinas son desiguales bajo la relación de la anterioridad metafísica, si bien las tres son eternas. Fácil es reconocer en la primera persona al Dios de Platón, en la segunda al de Aristóteles y en la tercera al de los estóicos. La tercera persona ó sea el alma produce el mundo desde las cosas más perfectas á las más imperfectas. Estas últimas tienen siempre á la perfección y se convertirán gradualmente en las más perfectas hasta confundirse con las mismas hipóstasis, que se compenetrarán en la Unidad.

Porfirio intenta conciliar á Platón con Aristóteles, pero siempre en sentido panteísta, sosteniendo que lo incorporeal domina á lo corporal, y que el alma se encuentra presente en todo, pudiendo obrar á cualquier distancia. Jamblico exagera esta tendencia á la teurgia y cae en las más bajas supersticiones. Proclo intenta vanamente reanimar el espíritu filosófico que se extingue, descomponiendo el orden divino en muchos seres intermedios, puesto que todo proviene de la emanación y á ella vuelve, y lo que él llama providencia no puede ser más que fatalidad (1).

### § 3.º

Entretanto apareció con el Cristianismo una nueva luz para la humanidad. Él comenzó hablando al corazón y purificando las costumbres; pero no tardó en aliarse con la filosofía. Los puntos cardinales de la nueva religión son la creación y la encarnación que acercan la criatura á Dios sin confundirla con Él. «El Ver-

(1) Véanse, además de las obras originales, *Histoire general de la philosophie*, por Victor Cousin; *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, por Ravaisson; *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, por Vacherot; *Histoire de la philosophie ancienne*, por Ritter; *Philosophie der Griechen von Zeller*, y otras.

bo Divino es la razón, y todo el género humano participa de ella», exclamaba San Justino. En virtud de esta razón primera que procede del Verbo, los sabios de la antigüedad algunas veces pudieron enseñar hermosas verdades, puesto que todo cuanto los filósofos y los legisladores han dicho ó encontrado bueno, lo deben á una intuición ó conocimiento parcial del Verbo. Sócrates, por ejemplo, conocía en cierto modo á Cristo, «porque el Verbo penetra en todas las cosas con su influencia, y he aquí por qué las doctrinas de Platón no son contrarias á las de Cristo, si bien no sean enteramente iguales.» En vez de rechazar las doctrinas filosóficas, San Justino se consagró á ponerlas de acuerdo, inclinándose visiblemente hacia Pitágoras y Platón. San Clemente de Alejandría y Orígenes continuaron esta especie de eclecticismo, pero la Iglesia encontró algo de exagerado en San Justino y algo de falso en Orígenes. Lactancio proclama que no hay religión sin filosofía, ni puede haber sana filosofía sin religión.

La Trinidad cristiana difiere de la alejandrina en que considera las tres hipóstasis divinas como iguales y coeternas. El Hijo, ó sea el Verbo, la Inteligencia, no puede ser inferior al Padre del cual procede, como tampoco el Espíritu ó sea el Amor, porque de otro modo lo perfecto no podría crear más que lo imperfecto. La Trinidad cristiana se asemeja á un círculo eternamente cerrado, y la creación del mundo se realiza por virtud del amor divino, enteramente libre de toda otra necesidad ó deseo. Esta diferencia produce importantes consecuencias morales, puesto que sienta como principio dominante el amor hacia Dios y hacia los hombres por causa de Dios.

En general, los escritores cristianos se dividen en *solitarios*, que aspiran á purificar las costumbres; en *apologistas*, que combaten las doctrinas contrarias á la nueva fe; en *padres*, que se apoyan en la filosofía, y en *doctores*, que tuvieron en ella su principal sostén y apoyo. Entre todos sobresale San Agustín, que resume en sí el misticismo de los solitarios, el vigor de argumentación de los apologistas, la autoridad de los padres y la metafísica de los doctores. San Agustín ha perfeccionado la doctrina platónica en el orden de las ideas, descartando todas las dudas sobre el lugar de éstas, pues por la incertidumbre del lenguaje

platónico, parecía que el *λόγος* no era consustancial con Dios, y que las ideas subsistían en sí mismas y por sí mismas. Destruye también la hipótesis de una vida anterior á la terrestre, estableciendo que la razón humana percibe las ideas en Dios por intuición directa, inmediata, actual y continua. He aquí sus palabras: *Probabilius est propterea vere respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum quando bene interrogantur, quia præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciuntur.* (Petr. Lib. I, c. 4). En otro lugar dice: *Sunt ideæ principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ sunt ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur.* Pasando á la psicología San Agustín demuestra que la existencia del *yo* es inseparable del pensamiento, y que los sentidos y las sensaciones son una condición necesaria del ejercicio de la inteligencia, y no la materia de todos los conocimientos.

Los calamitosos tiempos que sucedieron apartaron el pensamiento de la filosofía. Al reinado de Platón sucedió el de Aristóteles. Los Alejandrinos, que tanto habían tomado de Platón, corrompiéndolo, se volvieron hacia Aristóteles. Porfirio había tratado de conciliar las dos doctrinas; Máximo, el maestro del emperador Juliano, Proclo y Damascio eran casi peripatéticos. Los comentadores Temistio, Siriano, David el Armenio, Simplicio, Juan Filopon, en una palabra la segunda generación de la escuela de Alejandría, se declararon por el Estagirita, constituyendo una autoridad que duró más de diez siglos. Boecio, con la traducción de la *Isagoga* ó introducción de Porfirio á las categorías de Aristóteles, sirvió de transición entre los tiempos antiguos y los modernos. Un pasaje de su obra en que establece la cuestión de si los géneros y las especies existen por sí mismos ó solamente en la inteligencia, si se encuentran separados de los objetos sensibles ó forman parte de ellos, sirvió de texto á la filosofía (1) escolástica.

(1) Véase Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*. París, 1884.

## § 4.º

La escolástica tiene tres épocas distintas: la primera desde el siglo XI hasta el XIII, en la cual la filosofía es la *ancilla teologiae*; la segunda desde el XIII al XIV, en que son más bien aliadas las dos ciencias; y la tercera desde el siglo XV á los primeros años del XVI, en que comenzó su completa separación. En general, puede definirse la escolástica la alianza del dogma cristiano con la filosofía de Aristóteles. Esto no representa el total olvido de Platón, sino su menor influencia. Platón continuó reinando por medio de San Agustín y produjo á San Anselmo y á San Buenaventura. La demostración *à priori* de la existencia de Dios, que constituye el título más original de San Anselmo, fué rechazada por la escolástica. San Anselmo trató dos veces este asunto, la primera en el *Monologium*, donde expuso la demostración de Platón, que consiste en elevarse de los bienes más imperfectos al soberano bien, al ser perfecto, pasando de lo contingente á lo necesario. En el *Proslogium* demuestra la existencia de Dios con la sola idea de Dios, como más tarde lo hizo Descartes, y es la prueba más convincente de la Teodicea. Antes de San Anselmo la influencia de Platón había producido á Scot Erigense que tradujo los escritos del falso Dionisio y que admitía á Dios como sustancia de todas las cosas. De Scot y del falso Dionisio proceden los panteístas Amaury de Chartres y David de Dinant.

El gran problema de la escolástica se planteó á fines del siglo XI con motivo del texto de Porfirio, que hemos citado, por el canónigo Roscelin, el cual dijo que el género era una simple abstracción que forma la mente, reuniendo en una idea común cuanto tienen de semejante todos los individuos, y creó el Nominalismo. Dedujo como consecuencia que no hay realidad sino en los individuos y que la unidad que forma el fondo del misterio de la Trinidad sólo era nominal, existiendo únicamente las tres personas individuales. San Anselmo se apresuró á combatir el nuevo sistema, escribiendo un tratado sobre el misterio de la Trinidad. Guillermo de Champeaux cayó en el extremo opuesto sostenien-

do que los géneros, lejos de ser palabras huecas, son por el contrario los únicos seres, *res*, y que se encuentran enteros en los individuos, *eadem, essentialiter, tota, simul*, y que los individuos, idénticos por su esencia, se diferencian sólo por los elementos accidentales: *sola multitudinis accidentium varietate*. Este sistema se denominó realismo (1). Después intervino Abelardo, quien si bien reconoció la realidad de los géneros, sostuvo que sólo existían en la mente, la cual abstrae lo que tienen de común los individuos, y creó el Conceptualismo. Él hizo las más atrevidas aplicaciones de estas teorías, explicando la Trinidad filosóficamente reduciendo las tres personas á simples atributos del Ente, esto es, á la potencia, á la sabiduría y á la bondad, y estos atributos reunidos forman el Ser perfecto. Es la herejía de la unidad de persona, contraria á la de Roscelin que parecía admitir tres Dioses. Los concilios de Soissons y de Sens condenaron por esta causa á Abelardo, quien fué á terminar su vida en un claustro.

No pudiendo acabar con el movimiento filosófico la Iglesia intentó dirigirlo. La institución de las dos órdenes de Santo Domingo y de San Francisco originó dos escuelas, contando la primera entre sus miembros á Alberto el Grande y Santo Tomás, y la segunda á Alejandro de Hales, San Buenaventura, Scot, Roger Bacon y Raimundo Lulio. Mientras tanto al *Organon*, que había poseído la Edad Media, se agregó el descubrimiento de las otras obras de Aristóteles, esto es, del tratado del *Alma*, de la *Metafísica* y de la *Historia Natural*, que se verificó en tiempo de las Cruzadas. Ellas fueron conocidas en Europa en la exposición de comentadores árabes. Estos aceptaron la enciclopedia griega como se encontraba en aquel tiempo, y no conocieron á Aristóteles sino por la escuela de Alejandría; conocimiento que, no siendo directo, no podía ser exacto. Avicenna y Averroes interpretaron á Aristóteles en sentido panteísta y Avicibrón en sentido materialista. Alberto el Grande escribió el tratado

(1) En la Edad Media se llamaba realismo lo que hoy idealismo, esto es, el sistema que coloca el principio de todos los conocimientos y de todas las realidades en la idea.—(N. DEL A.)

*De unitate intellectus*, y su discípulo Santo Tomás continuó la lucha.

Santo Tomás escogió como punto de partida la distinción aristotélica entre la inteligencia pasiva y activa. El alma es una tabla rasa y las imágenes recogidas por la sensibilidad y la imaginación (dos facultades que forman la inteligencia pasiva) son especies sutiles, que se convierten en inteligibles mediante la inteligencia activa. La sensación suministra la materia, pero no basta para crear el conocimiento, para lo cual se hace precisa la acción de la inteligencia. *Intellectiva cognitio fit a sensibili non sicut a materia cause*. La inteligencia activa *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia*, y así en los objetos particulares percibe lo universal. *Necesse est ad hoc quod intellectus actus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*. Nosotros no tenemos, pues, sino ideas particulares, y por la abstracción, la generalización y la inducción, nos elevamos de lo particular á lo universal. Santo Tomás no niega lo universal, antes bien une las especies y los géneros á su principio supremo, haciendo de ellos conceptos de la inteligencia divina, arquetipos de la creación, y afirma claramente que la luz inteligible contenida en el entendimiento agente es una emisión de la sustancia divina. De este modo Santo Tomás resulta platónico sin saberlo. Admite la prueba de la existencia de Dios por el principio del movimiento; pero, corrigiendo á Aristóteles, añade que Dios no puede permanecer extraño al Universo, porque no se conocería plenamente á sí mismo, si no conociera totalmente la extensión de su poder y de su voluntad, una de las cuales es la razón de los posibles y la otra la de los seres. Resuelve el problema de la individualización por un triple principio. Para los objetos sensibles la materia determinada por la forma; para los espíritus puros la simplicidad de su esencia; para el alma humana la tendencia á unirse á un cuerpo determinado. Hubiera sido mucho más sencillo recurrir al acto creador.

Alejandro de Hales funda la escuela franciscana. Fué uno de los primeros en utilizar las traducciones árabes de Aristóteles, dejando comentarios sobre las Sentencias de Pedro Lombardo

que, después de la aprobación de diez doctores, fueron recomendados por Inocencio IV á todas las escuelas de la Cristiandad.

San Buenaventura es el filósofo más eminente de esta escuela. Formula el más profundo razonamiento sobre la idea de Dios, haciendo de ella el fundamento de la certeza, puesto que el Verbo de Dios no sólo nos da el conocimiento de las verdades primitivas, sino también el de las deducidas, enlazadas con las primeras.

Scot hace proceder á los individuos de la unión de la materia y de la forma. Pero pone la causa determinante de esta unión en una entidad particular que sus discípulos llamaron *haecceitas*, que es el principio de individualización. Lo universal no está contenido sólo en potencia (*posse*) sino en realidad (*actu*) en los objetos; no es una creación de la inteligencia, sino la realidad misma. Sostiene el principio de indiferencia, y considera las verdades morales, como también la creación, dependientes únicamente de la voluntad de Dios.

Pueden considerarse como una reacción contra el realismo exagerado de este filósofo las tentativas de Roger Bacon y de Raimundo Lulio. El primero cultivó con preferencia las ciencias naturales y matemáticas y tuvo un presentimiento de los principales adelantos de los tiempos modernos. Proclamó el principio de que el arte debe imitar á la naturaleza, y se dedicó al descubrimiento del método experimental. Raimundo Lulio trataba de encontrar fórmulas que condujeran á la ciencia universal en su *Ars Magna*, que es una especie de alfabeto de ideas abstractas, de sujetos y atributos lógicos que, repartidos en algunos círculos, unidos ó divididos por ciertas líneas, debían suministrar términos medios á todos los razonamientos.

La lucha abierta entre la religión y la filosofía comenzó con Occam quien resucitó el Nominalismo. Los géneros, dice, sólo pueden existir en las cosas ó en Dios. En las cosas serían el todo ó la parte; en el primer caso no habría individuos y en el segundo la parte sería género. En Dios no serían una esencia independiente, sino un simple objeto de conocimiento. Después de los universales atacó otra célebre teoría, la de las especies sensibles ó inteligibles que la filosofía de su época creía

intermediarias de las ideas. Occam no reconoció otro intermedio que la palabra. En cuanto al alma sólo la reconoce por sus atributos y no se determina á sostener si es material ó inmaterial.

Entre los más célebres nominalistas citaremos á Buridan y á Pedro d'Ailly; después de ellos sobreviene una indiferencia por la filosofía, que se podría tomar por escepticismo, hasta que con Gerson y con Kempis cayó en el más completo misticismo.

Dirigiendo una ojeada general á la escolástica encontramos en ella los caracteres del progreso y de la barbarie. Es progresiva en cuanto acude indirectamente á los antiguos sistemas tratando de conciliarlos con el Cristianismo. Es bárbara en cuanto busca la certidumbre en las formas exteriores del raciocinio; pudiendo muy bien decirse que la forma ahoga el fondo y que la razón está oprimida por el silogismo. Por ejemplo, la cuestión de los universales se había presentado á los filósofos de la antigüedad y había sido resuelta diversamente según las escuelas, sin que á ninguno se le ocurriera el problema del individualismo. La Edad Media no sólo distinguió lo particular de lo general, sino que, siguiendo á Aristóteles, se dedicó extensamente á distinguir en lo particular la forma de la materia. Se quiso así indagar, en virtud de qué principio lo particular se separaba de lo general y si traía su origen de la forma ó de la materia. De aquí las hipótesis, como hemos visto en Santo Tomás, en vez de recurrir sencillamente al acto creador. Otras escuelas negaron los universales, diciendo que eran palabras vanas ó meros conceptos de nuestra mente, desconociendo así el orden inmutable que manifiestan los seres particulares y que se refleja en la naturaleza bajo la doble forma de clases y de leyes, y en nuestra mente con las ideas generales, cuyo tipo eterno existe en la inteligencia divina. Pero los principios de razón, las ideas filosóficas de la antigüedad debían romper el duro y espeso velo que las envolvía; y este trabajo estuvo reservado al Renacimiento (1).

(1) Véase Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*; Roussetot, *Etudes sur la philosophie du moyen âge*; Cousin, *Fragments de philosophie scolastique*; Jourdain, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, y otros.—(N. DEL A.)

## § 5.º

El siglo XVI es un siglo revolucionario y sólo se diferencia del XVIII en que no tuvo conciencia de ello. El concilio de Florencia para la reconciliación de las Iglesias griega y latina motivó la venida á Italia de una multitud de griegos que hablaban de los tesoros de la antigüedad que poseían intactos. La toma de Constantinopla aumentó el número de griegos que se establecieron en la península, llevando consigo preciosos manuscritos; pero tales circunstancias, puramente materiales, no bastan para explicar el gran movimiento de las ideas que fué ayudado, pero no creado por la inmigración de los Griegos.

La causa de este movimiento fué la inquietud del espíritu que quería á toda costa romper los lazos que lo tenían encadenado. Se declaró guerra á la escolástica, como á muchas tradiciones de lo pasado, y so color de antigüedad se expusieron las más peregrinas ideas. Las principales fuentes del saber fueron las dos grandes escuelas de Grecia, la de Aristóteles y la de Platón; mostrándose estos dos autores bajo un nuevo aspecto. Hemos dicho ya que durante mucho tiempo la Edad Media sólo conoció el *Organon* de Aristóteles, teniendo de sus otras obras un conocimiento indirecto por medio de los árabes, quienes principalmente las habían tomado de la escuela de Alejandría, la cual trataba de atenuar las diferencias que existían entre Aristóteles y Platón. Pero apenas se pudieron leer todos aquellos escritos originales y los comentarios de Simplicio y Alejandro de Afrodisia, se tuvo una idea más exacta del filósofo de Estagira. Ningún sistema suscitó tantas controversias como el de Aristóteles, que, aun en nuestros días, es considerado por unos como materialista y como idealista por otros. De una parte se muestra de qué manera une el pensamiento al cuerpo y cree que el digerir y el pensar procedían de una misma causa, de donde se deduce que el hombre, al perder la vida orgánica, perdía la memoria y la conciencia, siendo por tanto incapaz de la inmortalidad. Añádase que él sostiene que la materia es coeterna con Dios, quien no habiendo creado el mundo, es absolutamente extraño á él. Por

otra parte se objeta que Aristóteles reconoció perfectamente un principio invisible, simple y uno, que es el pensamiento, el cual gobierna al cuerpo; y que la idea principal de su filosofía y de su teodicea es la de causa final, que le muestra en la naturaleza una escala ascendente de seres. Sobre el hombre y la naturaleza coloca un ser que debe su movimiento á su propia fuerza, inteligencia absoluta é inmaterial, motor inmóvil del Universo; todo lo cual es contrario al materialismo. Pero así como en la Edad Media había predominado la segunda interpretación, en el Renacimiento prevaleció la primera. Las dos grandes escuelas peripatéticas que nacieron en la Universidad de Padua, centro del movimiento, ya la que seguía al comentador Alejandro de Afrodisia, compuesta de Pomponazzi, Cremonini, Zabarella y Vanini, como la que seguía á Averroes, compuesta de Achillini, Cesalpino y Zimara, tuvieron á Aristóteles por enemigo de la ortodoxia.

Platón, al contrario, había sido bien interpretado por los primeros padres de la Iglesia, por San Agustín y San Anselmo. Ahora resucita completamente transformado por la escuela de Alejandría y por esto enemigo del Cristianismo. Sería erróneo confundir al Dios de la dialéctica de Platón con la unidad absoluta, sin determinaciones y por consecuencia sin pensamiento, sin acción y sin vida. Esta es la dialéctica de la escuela de Elea, resucitada más tarde por los Alejandrinos con el método de Platón. La dialéctica platónica no es un simple proceso lógico, sino un método experimental y racional, que parte de la realidad viviente y sobre las alas de la reminiscencia conduce á las ideas, esto es, á los tipos absolutos de la existencia y al principio de todas las ideas, al bien. Ciertamente Platón no ha definido bien las relaciones del hombre con Dios, porque ignoraba el principio de creación, aportado por el Cristianismo á la filosofía, por lo cual hemos visto la doctrina platónica de las ideas mejorada por San Agustín y la veremos completada por Gioberti. Así pues, el Renacimiento resucita un falso Platón, y por esto Gemisto Pleton confunde á Platón con Zoroastro; el fundador de la academia platónica de Florencia, Marsilio Ficino, duda entre Platón y Plotino, y cree de buena fe llegar á conciliarlos; Pico de la Mirandola aplica á la cosmogonía de Moisés teorías

místicas; Patrizzi, bajo el nombre de Platón y Hermes acumula mil extravagancias; Bessarion y el Cardenal de Cusa, queriendo defender á Platón, confundieron sus doctrinas con las de Aristóteles y Plotino. Se encuentran sin embargo en el Cardenal de Cusa los gérmenes de la teoría infinitesimal, y hay mucho de ingenioso y notable en sus doctrinas.

El autor más original de este período es Giordano Bruno. Opone á la lógica de Aristóteles una nueva lógica siguiendo las huellas de Raimundo Lulio; á la astronomía de Ptolomeo la de Copérnico y la de Pitágoras; á la física de Aristóteles, al mundo finito, al cielo incorruptible, la idea de un mundo infinito, sometido á una evolución eterna; á la religión Cristiana, religión de la gracia y del espíritu, una religión de naturaleza sin culto, sin altares y sin Dios. Bruno no ha creado un sistema bien conexo; pero ha legado á Descartes la duda metódica y la evidencia como criterio de la verdad; á Spinoza la idea de un Dios immanente; á Leibnitz el germen de la teoría de las mónadas y del optimismo; á Schelling la famosa expresión de *natura naturante* y *natura naturata*; á Hegel, en fin, la teoría de que una lógica secreta preside el orden del Universo, que quien alcanza á comprender los primeros elementos del pensamiento y las leyes necesarias de las varias combinaciones de ideas se hace dueño de todo, y que Dios es la absoluta coincidencia, la armonía suprema de los contrarios, *indifferentia oppositorum*. Si agregamos á esto que en las ciencias matemáticas y físicas ha entrevisto el centro de gravedad de los planetas, las órbitas de los cometas, y la falta de esfericidad de la tierra, teniendo tal vez la primera idea de los vórtices, se convendrá en que merecía bien el título que se daba á sí mismo de *Excubitor*.

Otros dos italianos fueron los precursores de la época moderna. Bernardino Telesio imprime la obra *De natura iuxta propria principia*, en la que proclama que es necesario partir de entes reales y no abstractos, *entia realia non abstracta*, y combate la física de Aristóteles. Campanella traslada á la psicología el axioma que Telesio había aplicado á la física, formando un sistema que se parece al sensualismo de Condillac. Afirma que el saber humano comienza naturalmente por las cosas reales y por esto



sentir es saber. No debe suponerse nada como cierto y conocido, y debe dudarse de todo, hasta de la propia existencia; por lo cual con razón dice Cousin: *Quand on lit la vie et les ouvrages de Telesio et de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loins (1)*.

El Renacimiento ha tenido sus escépticos y sus místicos como los demás períodos de la historia de la filosofía. Entre los primeros citaremos á Sánchez, Montaigne y Charron. Entre los segundos ocupa el primer lugar el Cardenal de Cusa, que si bien era neoplatónico en toda la extensión de la palabra, se cuenta sin embargo entre los místicos por su libro *De docta ignorantia*, cuyo argumento principal es que el ser finito no puede abarcar lo infinito. Siguen Reuchlin que confunde las ideas platónicas, pitagóricas y cabalísticas; Agrippa que enseña abiertamente la magia; Paracelso y Cardano que se ocupan de alquimia y de astronomía para escribir una filosofía oculta; Van Helmont que reproduce á Paracelso, y Fludd que trata de conciliarlo con el Génesis interpretado alegóricamente. Por último Boehme en 1612 publicó la *Aurora* en donde demuestra la imposibilidad de llegar á la verdad sin una inspiración celeste, la identidad del alma humana con Dios, que difieren solamente en la forma, y da una exposición simbólica del Cristianismo.

Así la filosofía del Renacimiento bajo la imitación aparente de los sistemas de la antigüedad, hace presentir la nueva vida (2).

### § 6.º

La filosofía moderna se dice que comienza en Bacon y Descartes, porque el método de estos dos filósofos facilitó nuevas investigaciones. Pero, en justicia, es necesario admitir que ellos no hicieron sino formular lo que había presentido

(1) Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie, leçon onzième*, 12 édition. Paris, 1834.

(2) Véase Buhle, *Histoire de la philosophie moderne jusqu'à Kant*. Paris, 1861. Burckhardt, *Die cultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart, 1878.

la filosofía del Renacimiento. En efecto, si su mérito principal consiste en haber derribado la autoridad de Aristóteles y en haber separado completamente la filosofía de la religión, ¿cómo puede olvidarse lo que había realizado el Renacimiento? En general podemos decir que el siglo XVI inventa, el XVII coordina, el XVIII destruye y el XIX intenta edificar.

Bacon llevó á Inglaterra el espíritu de reforma despertado en Italia por Telesio y Campanella y aplicado por Galileo. El método de Bacon es la observación, ó, por mejor decir, la experiencia, puesto que quiere disecar y analizar la naturaleza.

La intuición es el proceso lógico por el cual de lo particular se va á lo general, de los fenómenos á sus leyes, y Bacon lo recomienda calurosamente. Para demostrar que Bacon, si bien prefirió la experiencia, no trata de excluir á la razón, citaremos las siguientes palabras de la *Instauratio magna*: «Creo haber unido en matrimonio al método empírico y al racional, cuyo divorcio es fatal á la humanidad y á la ciencia.»

A la escuela de Bacon se unen Hobbes, Gassendi y Locke, pudiendo afirmarse que estos tres escritores transportaron el espíritu del primero á las varias partes de la filosofía: Hobbes, á la política, Gassendi á la erudición, Locke á la metafísica. Los principios filosóficos de Hobbes son sencillísimos, porque no admite más que los cuerpos: *subjectum philosophiæ est corpus omne*. Los fenómenos de la inteligencia son corporales y producidos por las impresiones de los cuerpos. La sensación nos presenta los objetos, el hombre agrega ó sustrae mediante el razonamiento, pero no tiene certeza alguna de lo que le presentan los sentidos. La libertad no es otra cosa que la determinación del apetito, y el estado natural es el de guerra, siendo el hombre enemigo del hombre, y las leyes y la justicia una creación del contrato social.

Gassendi es un erudito, según el gusto del siglo precedente, que se pasa la vida defendiendo la filosofía de Epicuro y combatiendo á Descartes.

Locke comenzó á ocuparse de filosofía con motivo de una cuestión que quedó sin resolver en una conversación privada.

Pensó que la causa de esto era servirse de ideas mal definidas; y extendiendo más esta observacion, dijo que como en filosofía hacemos uso de la razón, es necesario estudiarla. Señala á los conocimientos humanos dos orígenes: la sensación y la reflexión. Esta se aplica á las operaciones de la mente, haciéndonoslas conocer como son, esto es, como nos las presenta la sensación. Locke cierra el siglo XVII, pero antes de ocuparnos de sus sucesores retrocedamos algo para examinar la doctrina de Descartes.

El método de Descartes se compone de cuatro reglas: 1.<sup>a</sup> No fiarse más que de la evidencia; 2.<sup>a</sup> Dividir los objetos todo cuanto sea posible (á lo que Bacon llamaba disecar y anatomizar la naturaleza); 3.<sup>a</sup> Hacer muchas enumeraciones, lo más extensas y lo más variadas que se pueda; 4.<sup>a</sup> Reconstruir un sistema con las partes ya divididas y examinadas. Todo se reduce á adoptar el análisis y la síntesis para llegar á la evidencia. Aplicando este método intenta demostrar la existencia mediante el pensamiento con su famoso *cogito ergo sum*, sin considerar que el pensamiento es un fenómeno y que no sale de la esfera de las simples percepciones. ¿Cuál es el carácter del pensamiento? Ser invisible, intangible, imponderable, inextenso, simple. Puesto que se puede deducir del atributo el sujeto, siendo el pensamiento atributo del *yo*, la simplicidad del uno demuestra la simplicidad del otro, así como la espiritualidad del alma. Admite ideas innatas, no en el sentido que les atribuyeron Hobbes y Locke, esto es, que sean ideas presentes á nuestra mente desde el primer día de su existencia, sino como ideas que existen en germen en todas las inteligencias, y que se revelan en determinadas circunstancias. Descartes puede considerarse como padre del sistema que se llamó subjetivismo ó psicologismo.

Reflexionando sobre su propio pensamiento se eleva á la idea de Dios, porque si bien el pensamiento es imperfecto y finito, se percibe en él, sin embargo, la idea de lo perfecto y lo infinito, apropiándose la célebre demostración de San Anselmo. Atribuye á Dios una libertad de indiferencia, diciendo que no se halla sujeto á ninguna ley, ni aún á la del bien. Ningún sér en ningún momento, posee en sí la razón de su existencia, ni tampoco las verdades matemáticas y morales son independientes de Dios,

que puede cambiarlas á cada instante. Siendo imperfecto el mundo tiene su origen en lo perfecto, esto es, ha sido creado por Dios; toda verdad y toda existencia depende por tanto de la voluntad de Dios. El hombre encuentra la naturaleza de la verdad y de la bondad establecida y determinada por Dios. El criterio de la certeza, encontrado, como antes hemos dicho, en la evidencia, sólo puede ser subjetivo. Se necesita otro objetivo que le sirva de base, y lo halla Descartes en la veracidad divina. Según él, la única razón que tenemos para creer que nuestro pensamiento es conforme á las cosas y que la evidencia interna corresponde á la realidad exterior, es la idea de un principio absoluto que produce á un tiempo las leyes del pensamiento y las del ser, y queriendo eternamente la verdad y manifestándola eternamente con la creación, es eternamente verídico.

En la definición de la sustancia, que él dice es *una cosa que existe por sí*, no ha visto más que la sustancia divina, porque ni el alma humana ni la materia existen por sí mismas. Declara atributos fundamentales de la sustancia la extensión y el pensamiento, negando á la materia todo género de fuerza. Niega, pues, la posibilidad de una acción mútua para las dos sustancias, la divina y la creada, á las que ha separado por un abismo. El alma no puede producir en el mecanismo ningún movimiento, y sí sólo modificar uno preexistente. Dios ha dispuesto las cosas que nos rodean de tal suerte que se presenten á nuestros sentidos en un momento dado, y sabe que nuestro libre albedrío se determinará de una manera dada según la ocasión. Hé aquí el germen de las *causas ocasionales* de Malebranche, y de la *armonía prestabilita* de Leibnitz.

Malebranche quiere establecer la armonía entre el pensamiento y la realidad, identificando lo inteligible con lo real, y demostrando que la verdad interna es sólo un reflejo de la verdad absoluta. El dice: la nada no es inteligible ni visible, de donde se deduce que todo cuanto se vé clara, directa é inmediatamente, existe por necesidad. Malebranche, vuelve á las teorías de Platón, sosteniendo que no vemos las cosas en sí mismas, sino en las ideas ó en los tipos eternos de los posibles. De ideas

en ideas, de posibilidades en posibilidades, se llega á un ser que no se puede concebir como simplemente posible, porque no desciende de ningún ser superior. No se puede concebir á Dios, dice, como simplemente posible; nada puede contenerlo ni representarlo, y si el pensamiento lo comprende, es señal de que existe. En otros términos: Dios es posible é inteligible por sí mismo, y las demás cosas no son inteligibles sino por Dios. No percibimos las cosas sino en su inteligibilidad ó en su idea, luego las concebimos en Dios, mientras concebimos á Dios en sí mismo, porque no se encuentra en ninguna idea superior, puesto que El es la idea de las ideas, el ser absolutamente inteligible y real. Cuando pensamos en Dios está presente en nuestro pensamiento sin intermediario, y cuando vemos las cosas, las vemos en Dios como en una luz eterna; y de aquí haberse dado á este sistema el nombre de *visión ideal*. Atribuyéndose la actividad al ser absoluto, los cuerpos no pueden obrar sobre nosotros ni nosotros sobre ellos, que son solamente la ocasión ó *causas ocasionales* de nuestras impresiones, de las cuales sólo Dios es la causa eficiente. Nuestra misma voluntad no es más que una ocasión del movimiento de nuestros órganos, que Dios únicamente mueve; así que nosotros no somos más que máquinas pensantes, y el mismo Dios no es sino un geómetra y un artista eterno; lo cual justifica el dicho de un escritor francés moderno: *Malebranche c'est Spinoza retenu à moitié chemin par le foi, Spinoza inconséquent et inconscient* (1).

Spinoza es hebreo, y como tal, conocía la filosofía de la cábala y la que sus compatriotas habían aprendido de los árabes. Tal filosofía niega los atributos de Dios para evitar el antropomorfismo, mientras hace de nosotros una abstracción y considera al mundo como eterno é infinito. Es fácil reconocer en ella el panteísmo oriental nacido de una falsa interpretación de Aristóteles, que se extendió por las costas del Asia y del Africa, penetró en las escuelas de España, perturbó en el siglo XII la Universidad de París con los escritos de Amaury de Chartres

(1) Foullée, *Études sur l'histoire de la philosophie*. París, 1875.

y de David de Dinant, y la de Padua en el siglo XVI, con los escritos de numerosos peripatéticos. El más ilustre representante de esta filosofía entre los árabes fué Averroes, y entre los hebreos Maimónides, porque Avicebron se libró de la influencia árabe, y representa más tarde la filosofía nacional ortodoxa tintes de neoplatonismo.

Se puede resumir el sistema de Spinoza diciendo: la sustancia es aquello que existe por sí y para sí y no há menester de nada para existir, según la definición de Descartes. De esto deduce que ella es *sui causa*, esto es, que no ha sido producida por ninguna causa, y es eterna é infinita y por tanto única, no pudiendo admitirse dos sustancias infinitas. Esta sustancia única es Dios. Dios sólo es libre, porque existe por la sola necesidad de su propia naturaleza y se determina á obrar por sí mismo. Los atributos de Dios son el espíritu y la materia, de igual modo que Descartes había encontrado, como atributos de la sustancia, el pensamiento y la extensión. Dios, considerado como causa libre y determinante, se llama *natura naturans*, y todo lo que sale de la divina esencia se denomina *natura naturata*, expresiones empleadas ya por Giordano Bruno. El pensamiento, la voluntad y el deseo son modos que pertenecen á la *natura naturata*, porque Dios, propiamente hablando, no tiene pensamiento ni voluntad. No hay causas finales, porque Dios no ha podido producir las cosas de distinto modo que las ha producido, ni proponerse ningún fin. El hombre es un ser que existe solamente en acto; el cuerpo es un modo de la extensión y el alma es la colección de afecciones que emanan del cuerpo y producen las ideas desde las más confusas á la más clara, que es la de Dios.

Leibnitz encontró la filosofía dividida en dos campos: Locke representaba el sensualismo, y el idealismo, fundado por Descartes, terminaba tristemente en Spinoza y Malebranche. Quiso intentar una conciliación. Empezó combatiendo á Locke, y al axioma, *nihil is in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, añadió *nisi intellectus ipse*, libertando así la inteligencia y las ideas necesarias y universales. Atacó después la teoría de Descartes, que designaba la extensión como atributo esencial de la materia,

mientras, según él, es la fuerza la que constituye la esencia de toda sustancia material. Redujo el Universo á un conjunto de fuerzas que llama mónadas. Estas mónadas, jerárquicamente dispuestas y creadas en una sola vez, son emanaciones de la divinidad, colocadas entre la creación, que tuvo lugar por la bondad divina y el aniquilamiento que la bondad de Dios impide. Ellas contienen una multitud infinita de percepciones oscuras que las hacen como el espejo representativo del Universo, y el desarrollo de la inteligencia consiste en hacer claras y distintas esas percepciones. Pero, ¿cómo se mueven estas mónadas, y qué relaciones mantienen entre sí? Dios, la gran mónada, lo ha dispuesto todo con una *armonía prestabilita*. Esta hipótesis destruye todo el sistema, reduciendo al hombre á un autómatas espiritual, casi como lo habían reducido Descartes, Spinoza y Malebranche. De tal modo Dios es el autor de la realidad y del conocimiento del mundo exterior, si bien de una manera mecánica.

Leibnitz creía haberlo salvado todo, y haber armonizado el mundo sensible y el inteligible; mientras él quedaba en el mundo sensible solo, esto es, en el hecho interno, el fenómeno interior de la virtud representativa de la mónada.

En Italia combatió Vico la Filosofía de Descartes y guió los espíritus hacia la ontología, tratando de anudar sus ideas á las de los antiguos filósofos Pitágoras y Zenón el Itálico, á quien confunde con el estóico. Pitágoras vió en los números que se resuelven en la unidad, el principio de las cosas, y Zenón admitió una sustancia incapaz de división que existe del mismo modo en todas las cosas. Vico denomina á esta sustancia punto metafísico, porque, así como el punto matemático, que es una pura abstracción, da origen á un mundo de números y de figuras, así, el punto metafísico (que es la virtud radical de los cuerpos y tiene el poder de la extensión y del movimiento, quedando indiviso bajo todas las grandezas y extensiones), nos explica toda la creación. Este punto es una cualidad inseparable de la extensión, y, si bien inextenso, es capaz de extensión y sirve de intermediario entre los seres y Dios, del cual procede.

Los puntos metafísicos de Vico son, pues, las esencias crea-

das de las cosas, su sustancia, de la cual es propia la *virtus extensionis et motus*, por la cual nacen las cosas singulares; esencias creadas, que son disposiciones de Dios creador y en Él un acto purísimo.

Pasando á la teoría del conocimiento, comienza Vico por distinguir el *intelligere* del *cogitare*. El *intelligere* es *scire per causas*, y es propio de Dios; el *cogitare*, consiste en recoger los elementos de verdad que se encuentran en las cosas y es propio del espíritu humano; añádase que en Dios, lo verdadero *ad intra* es un producto engendrado, y *ad extra* un hecho; lo cual quiere decir, que el origen divino de las ideas viene por generación, y su origen humano por creación. Tres son, dice, los elementos de toda erudición divina y humana: conocer, querer y poder; el único principio de ellos es la mente, cuyo ojo es la razón iluminada por Dios. Dios es el conocer, querer y poder infinitos; el hombre es el conocer, querer y poder finito, que tiende á lo infinito. En el hombre el conocer es necesario; pero el querer y el poder, libre. Comienza por lo *verdadero* y acaba por lo *cierto*, ó sea, primero cree y obra, después reflexiona y juzga. La inteligencia produce la idea, la voluntad el hecho, y como parten de un centro común, debe existir entre ellos una armonía necesaria. De estos principios hizo Vico las más felices aplicaciones á la moral, al derecho y á la historia.

En este siglo, el escepticismo está representado por Huet, Obispo de Avranches, por Hirnham, Granville, Pascal y Bayle. El escepticismo de los dos primeros está muy atenuado; pero Granville examina y refuta el dogmatismo respecto á la idea de causa preparando el camino á Hume. Pascal es escéptico en cuanto á razón, pero se halla atormentado por una gran necesidad de fe. Bayle es el ideal de los eruditos escépticos; todo lo combate con gran abundancia de argumentos, y es el precursor de Voltaire.

El misticismo se manifiesta bajo su forma metafísica y moral con Poiret, que le da como base la impotencia de la razón y la corrupción de la voluntad, de donde viene la necesidad de recibirlo todo de Dios; esto es, la verdad mediante la fe y la revelación, y la virtud mediante la gracia. Galo y Enrique Moro hacen consistir toda la verdad en la revelación. Perdage reproduce á

Boehme, y Swenderbourg desenvuelve el misticismo bajo todos aspectos metafísico, moral, naturalista y alegórico.

### § 7.º

Henos en el siglo XVIII, que ha dejado tan gran recuerdo en la historia como demoleedor de lo pasado. Lutero había creído restringir el libre examen, ó sea el criterio individual en los asuntos religiosos; Descartes lo aplicó á la filosofía, pero cuidando de alejar toda sospecha de ingerencia en el orden político de los Estados. «Estos grandes cuerpos, decía, son demasiado difíciles de levantar cuando están abatidos, y su caída sería ruinosísima.... Y por esto yo no daría mi aprobación á los espíritus inquietos que meditan eternas reformas.... Jamás mi intención ha ido más allá de la reforma de mi propio pensamiento, no queriendo edificar sino en campo de mi exclusiva propiedad.» El siglo XVIII, al contrario, quería derribarlo todo para reconstruirlo todo, religión, sociedad, gobierno.

El empirismo no podía detenerse en las hipótesis de Leibnitz. En Inglaterra Collins, discípulo de Locke, niega la libertad del hombre; Dodwel demuestra la materialidad del alma, apoyándose en una observación de Locke, de que no es imposible á la materia el pensar; Maddeville, encontrando en Locke la teoría de lo útil como única base de la virtud, concluye que no hay diferencia esencial entre la virtud y el vicio. Hartley, Erasmo Darwin unen el hombre intelectual al físico, identificando la materia y el espíritu. Godwin y Bentham son los escritores políticos de esta escuela.

Condillac es en Francia el padre del sensualismo. En su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* sigue los pasos de Locke, distinguiendo dos series de ideas en el hombre: las que proceden de las sensaciones y las que tienen su origen en las propias operaciones del alma; y les reconoce así una parte de actividad que luego en su *Tratado de las sensaciones* les niega. El alma es en su origen una tabla rasa, todas las ideas proceden de la experiencia, siendo este un principio común á Locke y á Condillac. Pero en la formación de las ideas que llegan á

imprimirse en esta tabla, el uno hace intervenir la actividad y el otro la suprime. Condillac supone una estatua organizada interiormente como nosotros, que no ha recibido ninguna idea, y abre sucesivamente á las distintas impresiones de que son susceptibles, cada uno de los sentidos de su estatua. Comienza por el olfato, que es el menos extenso de los sentidos y el que tiene menor parte en los conocimientos del espíritu. Repite idéntica prueba con los demás sentidos uno tras otro, y después de examinar las ideas suministradas por cada uno de ellos, analiza las que resultan de la acción colectiva de los sentidos, y así, partiendo de una simple sensación de olfato, eleva gradualmente su estatua al estado de ser inteligente y racional, puesto que no sólo describe las facultades y las ideas que se derivan de ello, sino que explica también su generación por el análisis de las sensaciones. Distingue dos especies de facultades: las intelectuales que reduce al entendimiento, y las afectivas que reduce á la voluntad. Hé aquí sus conclusiones: Locke atribuye dos orígenes á nuestras ideas, los sentidos y la reflexión; pero sería más exacto señalarles una sola, puesto que la reflexión no es en su principio otra cosa que la sensación misma ó el conducto por el cual nos llegan las ideas de los sentidos.

Después de Condillac quedó imperante el sensualismo en Francia con Diderot, D'Alembert y otros escritores de la *Enciclopedia*; cayó en un puro materialismo con Elvezio, D'Holbach y La Metrie. Cabanis hizo en Francia lo que Hartley y Darwin en Inglaterra. Debemos anotar como excepciones á Voltaire, que por la razón, y Rousseau por el sentimiento, se elevaron á una causa primera, y á Saint Martín que reprodujo las teorías místicas de Boehme.

En Italia, Genovesi conserva algo del siglo anterior y de Leibnitz; pero Locke y después Condillac, acabaron por prevalecer en la península, á pesar de las honrosas excepciones de Segismundo Gerdil y Hermenegildo Pini en la alta Italia, de Tomás Rossi en Nápoles, y de Vicente Miceli en Sicilia.

En Alemania, representan á la escuela sensualista Feder, Tittel, Basedow y Tiedeman, naciendo, antes de terminar el siglo, la gran filosofía de Kant.

La reacción principia en Inglaterra, donde Hume, partiendo de las teorías de Locke y de Berkeley llega á un escepticismo absoluto. Locke redujo las nociones de causa y de sustancia á simples relaciones individuales de las cosas entre sí, á simples asociaciones de ideas. Berkeley sostuvo que nosotros sólo percibimos ideas, esto es, imágenes que se suceden sin relación alguna con los objetos exteriores. Hume dedujo de esto que las causas y los efectos están en conjunción, no en conexión entre sí, destruyendo de este modo toda creencia legítima en el mundo exterior y en el interior.

Reid se declaró contra la hipótesis de las ideas imágenes y defendió la percepción inmediata objetiva. Él y Dugald Stewart quisieron fundar la filosofía en la observación y admitieron las verdades *a priori*, como leyes fundamentales de la inteligencia humana. Estos filósofos de la escuela escocesa, avanzaron mucho contra el sensualismo y el estoicismo. Reid, sin embargo, había admitido la percepción inmediata, una idea objetiva y afirmativa de lo concreto corpóreo; pero no reconoció del mismo modo la percepción de lo genérico y de lo concreto absoluto y la objetividad del juicio que acompaña á la percepción de estos diversos elementos y los une entre sí. En vez de establecer, como debió haber hecho, que el juicio pertenece al objeto percibido y que quien verdadera y primeramente juzga es el objeto mismo (la idea absoluta) que se manifiesta con todas sus partes ante el sujeto, atribuyó á éste el acto del juicio, quitando por esta hipótesis todo valor á la percepción. En efecto, ¿cómo puede ser la percepción inmediata y la idea verdaderamente objetiva, si el que percibe no recibe el juicio del cual dependen la realidad y el organismo del objeto ideal, y si el juicio pertenece al objeto que percibe y no á la cosa percibida? Kant vió claramente que de una parte no podía concebirse lo concreto contingente sin lo genérico, y que, por otra parte, no era posible conciliar la subjetividad del juicio con la objetividad de la idea y la naturaleza inmediata de la percepción. Pero en vez de agregar lo genérico y lo absoluto concreto á la percepción y objetivar el juicio, subjetivó la idea, negó á la percepción el poder abarcar lo concreto contingente, y redujo todo el conocimiento á sólo

el elemento genérico, que eliminado lo concreto, no podía tener sino un valor subjetivo.

Kant se apartó del escepticismo de Hume, y para combatirlo no se contentó admitiendo con Reid verdades *a priori*. Hizo un análisis más profundo de la inteligencia humana y encontró dos especies de conocimientos: los primeros racionales, sintéticos, *a priori*, generales y necesarios, y los otros, analíticos, *a posteriori* y contingentes. Los primeros constituyen las leyes fundamentales de nuestra inteligencia, que los posee con anterioridad á toda experiencia. Efectivamente, los juicios sintéticos son los que aumentan nuestros conocimientos, enseñándonos algo que no está contenido en el sujeto, mientras que los juicios analíticos no hacen más que mostrarnos mejor la concordancia del predicado con el sujeto. Kant distingue en el conocimiento la materia y la forma; llama materia á los fenómenos, y forma á lo que une la diversidad de los fenómenos bajo ciertos aspectos: en otros términos, la materia es la diversidad, y la forma la unidad en el conocimiento. Distingue las formas de la sensibilidad (que son el tiempo y el espacio), las categorías de la inteligencia (de cantidad, calidad, relaciones y modalidad), y las ideas de la razón (las del *yo*, del mundo y de Dios), que están por encima de la experiencia.

Veamos, pues, cómo se forma el conocimiento. La experiencia nos suministra intuiciones ó representaciones de los objetos. ¿A quién se deben estas intuiciones? A nuestra capacidad de recibir las impresiones, á nuestra *receptividad*; pero es preciso coordinar tales intuiciones, esto es, reducirlas á la unidad. ¿Quién puede hacer esto? La actividad debe ser pensante con la espontaneidad que le es propia y que constituye la inteligencia. Las intuiciones son, pues, la materia del conocimiento. Ellas se han hecho homogéneas por un lazo común, espacio y tiempo, sin lo cual no serían posibles. Para que una síntesis sea concluyente es preciso que adquiera el carácter de necesidad, que sólo puede darle la inteligencia mediante las categorías. La razón se esfuerza en traspasar los límites del espacio y del tiempo, porque es propio de su naturaleza buscar en la síntesis de los conocimientos la totalidad ó la unidad absoluta para llegar á un prin-

cipio absoluto. No encontrándola en los objetos sensibles, se lanza á las especulaciones metafísicas, y apenas abandona el campo de la experiencia, cede á las ilusiones y cae en contradicciones continuas, de donde Kant deduce sus antinomias, esto es, demuestra el pro y el contra en las ideas que forman el dominio de la razón. Dice que la razón es *reguladora*, no *constituyente*, esto es, que admite necesariamente las ideas metafísicas sólo para descubrir la unidad sistemática del mundo sensible, siéndonos imposible conocer las cosas en sí, ó sea los *noumenos*, y debiéndonos detener en los simples *fenómenos*.

Puesto que no conocemos sino lo que es producto de nuestro pensamiento, dice Fichte, no existe más que el *yo*, el cual debe concebirse como absoluto y que, en virtud de su energía ilimitada, comienza á determinarse á sí mismo y fija el *no yo*. Resulta que el mundo externo para Fichte es como la materia para Platón, esto es, un no ser, y no llega á ser real sino á medida que se convierte en idea, es decir, que es pensado por el *yo*. Kant se limitaba á no afirmar ni negar la existencia de las cosas externas; Fichte dice que ellas son la parte del *yo* que éste no ha llegado á realizar, y que si en esta acción perpetua no llega á vencer toda resistencia, esto es debido á que su virtualidad es infinita, puesto que es infinita su actividad ideal como su naturaleza. Dios es para él un ideal de toda inteligencia y realidad, que el *yo* tiende á realizar sin poder conseguirlo nunca (1).

Vemos, pues, que el siglo XVIII comienza por el más estrecho sensualismo y termina en un subjetivismo absoluto.

### § 8.º

Las primeras obras de Schelling llevan la fecha de los últimos años del siglo XVIII, como las últimas obras de Fichte vieron la luz en los primeros años del siglo XIX, dándose así la mano los dos siglos. Como nos importa conocer más que otras

(1) Véase Wilm, *Histoire de la Philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Paris, 1849.

las doctrinas filosóficas de nuestro siglo, consagraremos un párrafo á cada una de las naciones que más se ocupan de filosofía. Empezaremos por Alemania.

Schelling, pensó que el *yo* podía producir la esfera de la vida práctica, pero no la naturaleza física. El *no yo* de Fichte aparecía á Schelling no como una negación ni como una limitación, sino como una afirmación, como una realidad tan positiva como el *yo*. Hé aquí pues, decía, dos realidades positivas, la una interna é ideal, y la otra externa y real; la esfera del alma y la de la naturaleza. ¿No podrían ser relativas y correspondientes las fuerzas que animan y rigen este doble mundo? Los principios de la naturaleza, ¿no podrían encontrarse en el alma humana como leyes de la conciencia y de la razón, y realizarse del mismo modo en el mundo externo bajo la forma de leyes físicas? Una y otra esfera se pierden en un infinito común, y este infinito, que absorbe á las dos, y del cual descienden, es lo absoluto que sirve de fundamento al espíritu y á la naturaleza, cuya primitiva unidad se desenvuelve en dos mundos distintos, en el que se desarrolla con perfecto conocimiento, y en el que se produce sin conciencia de ello. El Universo es la expresión idéntica del pensamiento divino, y la razón humana es la expresión idéntica de la inteligencia divina y, por consecuencia, del Universo. El mundo ideal es, pues, el fin y la causa del mundo sensible; el mundo sensible es su imagen y su manifestación, y la filosofía es su ciencia, su reproducción en el espíritu.

Hegel tomó como punto de partida el sistema de Schelling, que trató de determinar mejor y completar con un método riguroso, haciendo una profunda aplicación de él á todas las ciencias. El idealismo absoluto aspira á la omnisciencia, á la ciencia de Dios, que, según Schelling, poseemos por medio de la intuición intelectual, y según Hegel, por la dialéctica inmanente ó el movimiento del pensamiento. El Universo es el producto de la evolución de la noción ó idea absoluta. Esta idea absoluta de Hegel es la noción eterna (*Der Ewige Begriff*), la idea de las ideas de Schelling, ó sea la idealidad absoluta. El mundo, dice Hegel, es una flor que procede eternamente de un germen único: esta flor es la idea divina, absoluta, producida por el movimiento

del pensamiento. Ella es primeramente idea lógica, ó la totalidad de las categorías del pensamiento; después, por su propia actividad, sin recibir del exterior impulso alguno, ni la más mínima materia, llega á ser naturaleza y espíritu, universo y conocimiento universal, mundo físico y moral. La naturaleza, el hombre y la historia no son más que diversos períodos ó momentos del desarrollo de esta idea. En el primer momento está solamente en potencia, en una unidad absoluta é indeterminada, y tenemos la lógica, esto es, las leyes del pensamiento. En el segundo momento sale fuera de sí misma, se manifiesta en varias existencias particulares. Y tenemos la naturaleza. Y, finalmente, la idea penetra en sí misma y es por sí, esto es, adquiere conciencia en el hombre, y tenemos la filosofía propiamente dicha.

Jacobi se opone al sistema de Kant sosteniendo que el principio de todo conocimiento y de toda actividad es la fe, aquella revelación que se manifiesta en el alma humana bajo la forma de sentimiento y que es la base de toda certeza y de toda ciencia. Jacobi, sin embargo, no se limita á reconocer la parte de la espontaneidad y de la intuición en el conocimiento; sino que concede demasiado á la sensación; y de aquí surge una confusión, especialmente en moral, donde la ley del deber, tan admirablemente descrita por Kant en su *Teoría de la Razón Práctica*, queda reducida á una especie de instinto vago, á un deseo de felicidad.

Fichte, en los últimos años de su vida, trató de modificar sus doctrinas, distinguiendo la ciencia de la fe sin mostrar el vínculo que las une. Su filosofía ejerció una grande influencia especialmente en literatura. La escuela humorística de Gian Paolo, aquella que emplea el principio de la ironía en el arte, Solger y Federico Schlegel se unen en el idealismo subjetivo; mientras que el esfuerzo del *yo* para salir de sí mismo, la aspiración del alma hacia lo infinito y lo absoluto produjeron el misticismo de Novalis.

Schelling sin abandonar jamás el principio de su método, ó sea la intuición intelectual, sustituyó á las deducciones sutiles y con frecuencia enfadosas una contemplación mística, una especie de inspiración fecunda en bellísimos fragmentos.

Entre sus discípulos que concedieron una gran importancia á la naturaleza viviente se cuentan Oken, Stefens, Goerres, Baader.

El sistema de Krausse se aproxima mucho al de Schelling. Divide el Universo en dos esferas que se compenetran: la de la naturaleza y la de la razón, sobre las cuales existe el Ser Supremo. Es una variante del sistema de la identidad, y Krausse, como Schelling, no ha dejado una exposición regular y completa de su filosofía.

La oposición de los dos mundos se encuentra en Herbart, discípulo de Kant, primero, y después de Fichte; él se esfuerza en abrir un nuevo camino aplicando las matemáticas á la filosofía y sujetando al cálculo los fenómenos del orden moral. Partiendo de la hipótesis de que las ideas son fuerzas, reduce la vida intelectual á una especie de dinamismo. No obstante lo cual, desarrolla ingeniosamente sus principios y sus obras abundan en observaciones muy justas.

«Los sucesores de Kant, dice Herbart, imaginaron un *conocimiento absoluto*, por cuya virtud los dogmas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma debían quedar fuera de toda duda; pero que los ha dejado más inciertos que nunca.» Schelling y Hegel, en efecto, pretendieron unir el realismo y el idealismo, probando la identidad del ser y del pensamiento, de las ideas y de las cosas y no pudieron llegar sino al absoluto idealismo.

Herbart considera la experiencia como la primera fuente del conocimiento y limita la extensión del saber real á lo que nos enseña la observación, rectificadas y completadas por el pensamiento.

Cada generación transmite á la que le sigue sus más acertados pensamientos, así como su lenguaje, sus invenciones, sus instituciones y artes. De aquí resultan fenómenos que el mecanismo psíquico individual no podría producir por sí solo. En cada uno de nosotros se halla lleno de vida lo pasado. La razón queda reducida de este modo á un hecho psicológico y la libertad se adquiere como la razón. Un hombre no es razonable sino por la acción de las ideas antiguas sobre las nuevas, no es libre si no se forma un carácter por virtud de la reunión de ideas predo-



minantes, lo cual sucede solamente por casualidad, ó sea por una especie de mecanismo intelectual.

Nos quedan por exponer las vicisitudes de la filosofía alemana después de la muerte de Hegel (1832). Una derecha, un centro y una izquierda surgieron de su escuela al poco tiempo (1840). Michelet fué uno de los discípulos que por mucho tiempo mantuvieron pura la doctrina del maestro en unión de Rosenkranz, Hoto, Gabber y Marheineke. Al poco tiempo Michelet pareció presa de vértigo en su libro sobre la solución del problema social, y en sus conversaciones con Victor Cousin. Rosenkranz le permaneció fiel y en su *Sistema de la ciencia* y en la *Reforma de la Filosofía de Hegel* trató de demostrar que el ateísmo no existía en la mente del gran filósofo, que creía en la personalidad de Dios: aquel ser primitivo sin conciencia y sin voluntad, aquella sustancia infinita que tiene necesidad de manifestarse en su contrario para llegar á conocerse; aquel germen de Dios que no florecerá ni dará su fruto sino sobre el teatro completo del Universo, son simples figuras para hacer penetrar en la mente del lector las profundas verdades del espiritualismo!!! ¿Quién puede enumerar las excentricidades y los sofismas de la joven escuela hegeliana? Strauss, haciendo una síntesis de todas las negaciones parciales acumuladas por los teólogos alemanes posteriores á Lessing, intentó demostrar que Cristo era obra del pensamiento de todos, y Bruno Baur sostiene que los Evangelios fueron obra del primer evangelista, y, por consiguiente, una impostura. Fauerbach tradujo al lenguaje popular las ideas hegelianas, demostrando que el hombre adora á su sombra, *homo homini Deus*; y Ma Stirner llega á la última consecuencia proclamando el egoísmo, *homo sibi Deus*. En nuestros días el mismo Strauss, en su último libro *La antigua y la nueva fe* (1) se postra ante el Dios Universo, mientras el progreso de las ciencias naturales ha conducido á Moleschotte y Buchner á una especie de materialismo fisiológico, fundado sobre conocimientos positivos, dando origen á una psicología fisio-

(1) Esta obra se halla traducida excelentemente al castellano por mi amigo y compañero el Sr. D. Augusto Manzano.

lógica, la cual estudia las condiciones orgánicas de las facultades mentales en el estado sano, y á una psicología patológica que las estudia en sus enfermedades. Las observaciones de Weber sobre la sensibilidad, las de Fechner sobre la medida de las sensaciones, las de Helmholtz sobre la visión, han sido sintetizadas y enriquecidas con observaciones personales por Wundt.

No toda la filosofía alemana cayó en el materialismo. Hubo un filósofo desconocido por muchos años, Schopenhauer, que en 1819 dió á luz una obra bajo el título *Die Welt als Wille und Vorstellung* (el mundo como voluntad y representación), la cual no encontró mucho eco porque toda la Alemania estaba entregada al sistema de Hegel. A la caída de este sistema, después de 1848, se reimprimió la obra de Schopenhauer quien consiguió gran renombre. En esta obra intenta explicarlo todo por la voluntad, tomada en el sentido general de fuerza. La voluntad es una é idéntica en sí misma, no siendo la pluralidad de fenómenos más que una apariencia producida por la aparición de la inteligencia, facultad secundaria y derivada. La inteligencia hace que la voluntad de inconsciente llegue á ser consciente y pase de la existencia *in se* á la existencia *per se*. Demuestra que la voluntad no es en el fondo más que deseo, esto es, necesidad; y por consecuencia dolor, y no encuentra otro ideal en la vida que negar la vida, libertándose de ella merced á la ciencia y al ascetismo.

El principal discípulo de Schopenhauer es Hartmann, quien explica y completa la doctrina del maestro diciendo, que el primer principio, lo inconsciente, no es sólo voluntad, sino al mismo tiempo es idea-objeto que él considera inseparable de la voluntad, con la cual está coordinado como principio metafísico de igual valor. A la voluntad inconsciente corresponde la idea inconsciente. La voluntad puede manifestarse aun sin el cerebro, bastando con los ganglios ó centros nerviosos como en los animales de organización imperfecta. El instinto procede de una voluntad que obra racionalmente sin tener conciencia de ello.

Está manifiesta la filiación del sistema de Schopenhauer. Kant, después de Descartes, había creído el *yo* origen de todo conocimiento; Fichte lo había elevado á principio absoluto; Hegel,

en fin, admitía toda realidad en la idea, cuya dialéctica inmanente en el mundo y en la historia describe; pero olvidó que la idea sola permanecía absolutamente infecunda, teniendo necesidad de una voluntad para realizarse. Schopenhauer elevó á principio supremo la voluntad inconsciente, sin tener en cuenta que la voluntad necesita de objeto, de fin, de idea. La conciencia, pues, no resulta de la acción de la materia organizada sobre el espíritu inconsciente, sino se revela en esta ocasión.

Veamos cómo resuelve los grandes problemas metafísicos esta filosofía. La materia con relación á la inteligencia, es un no-ser; con relación á la voluntad, es una verdad; esto es, se reduce á la fuerza, según Schopenhauer. Hartmann corrige: la materia es voluntad é idea. Para ambos la individualidad real no reside sino en las fuerzas atomísticas, y nosotros no somos más que coincidencias físicas. Dios es el todo-uno; y como es al mismo tiempo voluntad é idea, reina una sucesión lógica en el Universo; y de aquí que ni el maestro ni el discípulo nieguen las causas finales. Para el hombre la felicidad consiste en el sueño inconsciente. La tierra se halla en el mediodía de su curso planetario y se acerca al crepúsculo de la tarde.

Pero no toda la Alemania fué presa del vértigo. Adolfo Trendelenbourg, por ejemplo, en sus *Investigaciones lógicas*, explica el orden del Universo con la idea de Platón y el acto de Aristóteles, reconoce la finalidad y la quiere realizada por el derecho y por la moral.

### § 9.º

Italia siguió el sensualismo del siglo XVIII. Para Gian Domenico Romagnosi la razón es una especie de sentido superior (sentido lógico), y el ideal de la vida no traspasa la experiencia y la felicidad. Poco diferente es la filosofía de Melchior Gioia. Pero como el pensamiento especulativo italiano comenzó á adquirir su autonomía se volvió contra el sensualismo, el kantismo y el panteísmo. Pascual Galluppi, siguiendo la escuela escocesa, admitió una percepción inmediata de lo concreto. Analizando esta percepción puso en claro la síntesis espontánea

y natural del *yo* con lo *fuera de mí*; así que, en su opinión, en el hecho más vulgar de la conciencia se encuentra el doble sentimiento del sujeto que siente y de la cosa sentida. «He destruido, dice al final del segundo libro del *Ensayo crítico del conocimiento*, con argumentos irrefutables, el sistema de las ideas representativas, y he puesto con Reid nuestro espíritu en relación directa con los objetos; pero esta relación, que es arbitraria en el sistema de Reid, es esencial en el mío. He remediado los defectos de la filosofía de la experiencia sobre este punto importante, he establecido que la relación directa de la percepción sensible supone necesariamente la realidad del objeto, y que la percepción sensible es la intuición del objeto.»

En la teoría del conocimiento no ha estado tan feliz Galluppi, porque considera la idea general fruto de una operación que se llama generalización, y que va precedida de la abstracción y de la atención. Para separarse de la escuela de Locke admite en el espíritu humano la idea de las relaciones de identidad y de diversidad, que llama relaciones ideales, y las de causa y de sustancia que llama relaciones reales. Las relaciones reales tienen su fundamento en el sentimiento directo y en la percepción de la realidad interna y externa, mientras que las relaciones ideales dependen esencialmente de la síntesis ideal que las forman, y de la unidad sintética de nuestros pensamientos. Para devolver toda su independencia al pensamiento Galluppi combate los juicios sintéticos *a priori* de Kant reduciéndolos á juicios analíticos, porque los primeros se presentan como datos misteriosos cuya razón se ignora, en tanto que los segundos son el resultado del análisis del pensamiento.

En la moral, Galluppi ha restablecido las verdaderas relaciones entre la felicidad y la virtud, reconociendo el deber como suprema ley de la vida, y la felicidad como un fin, cuyo cumplimiento está subordinado á la justicia.

Para el filósofo napolitano la razón, si no era una derivación del sentido, era una cosa subjetiva, abstracta, destituida de valor necesario y absoluto. Antonio Rosmini se dedicó á reparar este grave defecto. Con sutil análisis redujo todas las ideas á la del ser posible, á la cual reconoce un valor objetivo y absoluto

y constituyó una forma universal y única de la verdad. Para este fin establece que la experiencia da la materia del conocimiento y el ser da la forma, y distingue dos especies de percepción, la sensible y la intelectual. La primera es la sensación con su relación á un término sensible. La segunda comprende: 1.º la percepción sensitiva; 2.º la afirmación de la existencia actual; 3.º la idea del ser. Al cuerpo le llama co-sujeto del alma y afirma que las relaciones entre el ser y sus modos no pueden manifestarse sino por el sentimiento, llegando hasta sostener que nosotros no podemos conocer, sino negativamente, la realidad divina, puesto que para conocerla positivamente sería preciso sentirla y percibirla. Pero ni la sensación, ni el sentimiento ni la reflexión (según la entiende Locke) contienen la idea del ser. Nuestro espíritu tiene la conciencia de verla y no de producirla, como la vista contempla las estrellas del firmamento sin creerse creadora de ellas. La idea del ser es inteligible por sí misma y hace inteligibles todas las demás. Ella se manifiesta bajo las tres formas de identidad, de realidad y de moralidad, ó sea de lo ideal, de lo real y de sus relaciones. No es, sin embargo, más que una mera posibilidad lógica y universal que contiene todas las ideas con las series interminables de los géneros, de las especies y de sus tipos perfectos, y adquiere realidad exterior por la aproximación que en la percepción intelectual se verifica entre la sensación y la verdad inteligible. Este ser ideal es también el inicial, esto es, algo de Dios; es objetivo é inteligible, eterno, necesario, pero no es lo absoluto; es infinito como idea, pero no es todo lo infinito.

¿Cuál es para Rosmini el tránsito de lo ideal á lo real? Todas las esencias reunidas componen el modelo ó tipo del mundo, pero no son el Verbo de Dios, no pueden identificarse con la percepción absoluta del ser, cuya unidad y simplicidad no sufren división ni limitación. La creación es la obra de la libertad creadora de Dios, el cual amando al ser, se siente compelido por el amor á crearlo, aunque relativo y finito. La creación se realiza por una especie de abstracción divina, esto es de aquella operación por la cual la inteligencia de Dios determina en sí misma la idea relativamente primordial, de donde proceden to-

dos los objetos de nuestro conocimiento y los tipos de las cosas. La existencia de Dios está probada por una especie de integración del sér, primero indeterminado y después completo bajo la forma real y moral, puesto que nosotros, razonando sobre lo infinito, que se nos aparece bajo la forma ideal, comprendemos muy pronto que no puede existir más que un solo infinito, aquel que reúne la realidad á la idealidad y alcanza, por tanto, la perfección.

Fácil ha sido á Rosmini el tránsito á la moral estableciendo que la idea de una esencia perfecta es un bien, puesto que contiene cuanto puede atribuirse á un ser de una clase dada según su naturaleza, esto es, según el fin de su movimiento y de sus tendencias; así que, cuando un ser se aproxima á la plenitud de su esencia y de su perfección, obedece al mismo tiempo á una necesidad ideal, y llega á ser lo que debe ser, conformándose á su propio bien y al bien en general (1).

El *ente posible* es la relación de la realidad absoluta entre nuestro conocimiento y las cosas creadas. Ahora bien: no puede conocerse ninguna relación sin sus términos. Rosmini no quiso admitir que la realidad absoluta fuera conocida inmediatamente. Para él lo ideal permanecía separado de lo real. De modo que el ente posible quedaba completamente al descubierto y ofrecía el flanco á todos los ataques. Los partidarios de la filosofía experimental le acusaban de haber introducido en el conocimiento primitivo de lo real lo abstracto, y lo posible en aquella operación del espíritu que llama percepción intelectual, mientras que Reid había demostrado que la realidad de las cosas percibidas era sentida y conocida inmediatamente, por ser á la vez sensible é inteligible, y que el juicio y la afirmación son actos subsiguientes destinados al análisis de lo contenido confusamente en la primera percepción.

Vicente Gioberti ha demostrado con posterioridad que el conocimiento racional no puede depender de la intuición de un ente posible, sino más bien de la relación de la inteligencia á

(1) Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle*. Paris, 1869.

una realidad infinita, condición imprescindible de todo pensamiento y de toda existencia. Estableció con los más sólidos argumentos la imposibilidad de separar lo ideal de lo real, haciendo penetrar el ser relativo con su doble aspecto ontológico é ideológico en la intuición racional del juicio sintético *a priori*: *el ente crea lo existente*. Sostiene que todos los juicios se resuelven en ideas y que todas las ideas encierran juicios, los cuales son sintéticos todos *a priori* y *a posteriori*, pues que todos expresan la relación común de las ideas al término impenetrable de la esencia infinita ó finita. Solamente exceptúa el juicio: el *ente es*, el cual es analítico, porque con él la idea absoluta se manifiesta y afirma en nuestro pensamiento. La intuición comprende, pues, la síntesis primitiva, ó los datos inteligibles y sus relaciones. La reflexión descompone esta síntesis para rehacerla y expresarla en el lenguaje. El lenguaje es preciso para meditar sobre el contenido de la intuición que siendo inmensa, infinita, no puede caer bajo la virtud finita de la reflexión, sino mediante signos sensibles. Estos son producidos por el mismo acto creador, que dando existencia á la intuición, manifiesta al mismo tiempo la inteligibilidad del Ente. Así, pues, los signos corresponden exactamente á las ideas, y componen el lenguaje, que es interno y externo, natural y artificial. El interno y natural revela sentimientos ó modificaciones del ánimo, de que son después expresión los signos externos y el lenguaje artificial. No es solamente el lenguaje instrumento y órgano de lo inteligible racional, sino también de algo más superior. Gioberti descubrió en la mente un elemento que no habían advertido antes los filósofos: el elemento supra inteligible. Lo analizaba minuciosamente, lo consideraba como producto de una facultad especial, que denominó suprainteligencia, demostraba su enlace con los productos de las otras facultades, distinguía lo que corresponde en el orden de la realidad, reservándose profundizarlo mejor y hacer de ello una ciencia aparte, la *Filosofía del sovraintelligibile e del soprannaturale*, en sus obras posteriores. Al comenzar á imprimir sus obras Gioberti tenía ya en su mente un sistema de filosofía bien trazado y orgánicamente compuesto. Mas como era radicalmente contrario de la filosofía en boga ideó hacerlo más

comprensible con una *Introducción al estudio de la filosofía*. En ésta se propuso demostrar que el ser primeramente percibido era real, no limitado en sí mismo, sino creador, y de aquí que el orden del conocimiento procedía exactamente igual al de las cosas. Distinguía la reflexión psicológica de la ontológica y ésta de la intuición; pero no se paraba á discurrir sobre la íntima naturaleza de esto ni sobre si la intuición de la realidad finita era en todo idéntica á la de la realidad infinita. Establecía la diferencia sustancial entre la inteligencia como facultad asimiladora de lo inteligible absoluto, y la sensibilidad que toma lo contingente; pero no indagaba si lo sensible era en su esencia un inteligible relativo. Lo indicaba y prometía hablar de ello extensamente después cuando expusiera la parte nueva y secreta de su doctrina, que se encuentra en sus *Obras póstumas*, en las que se declara el ser del pensamiento inmanente y su distinción del pensamiento sucesivo.

Al doble estado del pensamiento corresponde el doble estado de la naturaleza, y esto no es maravilla porque espíritu y naturaleza constituyen lo existente, que en cuanto creado por el ser, debe asemejarsele. Siendo el ser uno é infinito, lo existente debe ser también uno, salvo que la unidad infinita ha de comprender la multiplicidad, y de aquí que debe ser una unidad múltiple, ó una multiplicidad una. Del mismo modo lo existente debe tener una inteligibilidad relativa, una infinidad potencial que corresponda á la unidad absoluta; y esta analogía entre lo existente y el ser, entre la copia y el original, se expresa con la palabra *metesis*, que quiere decir participación. Lo sensible, que Gioberti denomina *mimesis*, llegará á ser gradualmente inteligible; los misterios se aclararán por medio de la analogía, y al cosmos sucederá la palingenesis. En la naturaleza como en el espíritu bajo todas las formas del ser y del conocimiento se esconde y se agita una fuerza que opone los contrarios, los armoniza en un tercer término, y saca de esto incesantemente nuevas oposiciones y nuevas armonías. Las proposiciones de que se compone el interminable *sorites de los seres*, provienen de las categorías, ideas fundamentales, producidas por el pensamiento infinito en su consorcio con el espíritu y con cuanto de él pro-

viene. Las categorías son las ideas más generales. Las ideas están en Dios y no forman en Él más que una sola idea la cual se extiende y pasa de lo absoluto á lo relativo mediante la actividad creadora. Las categorías se dividen conforme á los términos de la fórmula primitiva á que se refieren, puesto que son divinas é incommunicables (ser), matemáticas y mediadora (creación), cósmicas y comunicables (existente).

Gioberti desarrolla en otra parte su doctrina en sentido más favorable al platonismo y al cristianismo, combinando entre sí la participación (*metesis*) y la creación y sustituyendo la unidad parcial con la identidad absoluta de Hegel, sin romper la unidad del universo, puesto que la idea y su causalidad eterna son la condición suprema de todas las relaciones ideales y de la unidad sustancial del mundo. Para Gioberti la identidad de los contrarios no se realiza de un modo absoluto sino en Dios, y su división y aparición distinta no comienza, en realidad, más que con el acto creador. Para Hegel la dialéctica es la unidad de la negación y afirmación absoluta, esto es, la transformación total de los términos contradictorios. Para Gioberti, al contrario, el ser y lo existente forman una primera proposición, cuyos términos son irreductibles, esto es, no convertibles, y su dependencia ontológica tiene lugar mediante la creación, ó sea mediante una causalidad imperfectamente inteligible, por cuanto participamos de ella. Para Gioberti la dialéctica no es simplemente formal, sino real y objetiva; no es una mera arte sino una ciencia: la ciencia de los opuestos y de su armonía. Esta se desarrolla en el mundo y en el alma humana, no en Dios. La dialéctica divina es subjetiva y aparente, no tiene lugar en el objeto, que es uno é inmanente, sino en el sujeto que la percibe; pero los opuestos no se armonizan, sino se identifican, no siendo su oposición real y efectiva. Gioberti se la representa como el movimiento del pensamiento finito que se realiza en el tiempo y en el espacio y es paralelo á la vida del mundo. Hegel, según él, ha cometido error al sustituir los contradictorios á los contrarios y al trasladar éstos de lo existente al ser. La posibilidad de transformar las categorías cosmológicas unas en otras puede, es verdad, tener por fundamento la unidad de la sustancia cósmica, esto es, la reali-

dad única y finita, intermediaria entre la individualidad y la generalidad, de la cual la dialéctica, ayudada por la experiencia, saca las diversas formas de los seres; pero esta metamorfosis se detiene en lo finito, pues si la cadena de las categorías se prolonga más allá, es porque atraviesa el acto creador y se resuelve en el seno misterioso de la unidad absoluta, lo cual quita á esta transformación todo significado panteísta. Gioberti, pues, no admite ni la unidad de los contradictorios, que considera, con Platón y Aristóteles, como la destrucción de la realidad y de la ciencia, ni la identidad de contrarios, entre los cuales admite solamente la armonía, según la doctrina de Pitágoras.

De este modo Gioberti, en el segundo período, á pesar de las apariencias en contrario, debidas á la imperfección en que dejó sus obras póstumas, no hizo sino perfeccionar su doctrina, elevándose del pensamiento sucesivo al inmanente y estableciendo la dialéctica.

Hé aquí cómo deduce la ciencia de su fórmula ideal. El bien humano es una conformidad de la voluntad humana con la divina, como lo verdadero es la concordancia de la inteligencia humana con la del Creador; de donde deduce que nuestras dos facultades principales, la razón y el albedrío reciben su valor de una participación en la excelencia de la naturaleza divina (1).

Mamiani toma un puesto intermedio entre Rosmini y Gioberti. Entresacando lo más verdadero y cierto de sus sistemas para formar un tercero más firme y sólido, lo basa sobre el prin-

(1) Entre los más doctos intérpretes de Gioberti se encuentran los profesores Pedro Luciani y Vicente Di Giovanni. El primero, en su libro impreso en Nápoles con el título *Gioberti é la Filosofia nuova italiana* en tres volúmenes (1886-1872), combate el hegelianismo y demuestra el acuerdo perfecto entre las primeras y las últimas obras de Gioberti. Sostiene que este filósofo, á semejanza de los grandes maestros de la antigüedad, tuvo además de la esotérica, una doctrina acromática que fué poco á poco manifestando. Di Giovanni, asustado de los atrevidos pensamientos contenidos en las obras póstumas, se atiene á las primeras, y en sus trabajos sobre la historia de la Filosofía, impresos en Palermo, halla un precedente á la filosofía de la creación en las obras de Monseñor d'Acquisto, su compatriota.

cipio de la identidad que, en su opinión, es concreto y no abstracto y forma un todo con la realidad absoluta en relación directa y muy inmediata con el pensamiento. Para él la intuición abarca el ser real, no posible, y toda verdad necesaria contiene previamente lo real y lo sustancial. Esto es lo contrario al kantismo, al que combate por todos los medios; y si sostiene que el ser es concreto y real, no posible y abstracto, según el juicio de Rosmini, no cree, sin embargo, con Gioberti que la intuición perciba también el acto creador. No le parece que el principio de causa esté contenido en la intuición inmediata y común del Ser, sino que es una noción posterior y refleja puesto que le es preciso un conocimiento claro de nuestra pasividad, nacido de la necesidad de comparar en un sólo juicio el objeto y el sujeto, y á la vez su unión y dependencia. Considera, pues, la creación necesaria, no libre, cuidándose poco de si esto es repugnante y lleva lógicamente al panteísmo, tanto más, cuanto que se ha opuesto el principio de identidad al juez único y absoluto de lo real y de lo cognoscible. Las ideas son representaciones que de sí mismo hace lo absoluto, revelándolas á las inteligencias aptas para esto. Son todas reales, todas objetivas en la absoluta realidad y objetividad del ser que las sostiene; pero no son los paradigmas divinos y las causas ejemplares y eficientes de las cosas, sino más bien sus representaciones fieles y perpetuas. A esta naturaleza media de las ideas atribuye Mamiani el carácter cualitativo del renacimiento platónico de la moderna Filosofía italiana. Cada una de estas ideas sirve de firme apoyo á ciencias particulares. Así sobre el concepto de la justicia absoluta fundamenta él todos sus libros referentes al derecho. Sobre el de lo santo, la teoría de la religión. Esto no obstante, sus libros abundan en análisis sutiles, en agudas observaciones psicológicas, en sólidos argumentos; pero carecen de coherencia, y, sobre todo, de trabazón lógica.

Cierto que admite lo contingente y lo necesario, los hechos sensibles y las ideas; pero no explica científicamente cómo lo uno depende de lo otro, cómo los unos se unen á las otras. Para él la conjunción de los fenómenos con las ideas y de éstas con lo absoluto constituye la relación que se refleja del ser en la cien-

cia, mediante la percepción, la representación ideal y la intuición de lo infinito.

Sostiene la creación, especialmente en la cosmología, donde ha coordinado filosóficamente los últimos adelantos de las ciencias naturales, y defiende al progreso, al cual hace consistir en un *acrecentamiento sucesivo del ser apropiado y coordinado á su fin*.

No faltó en Italia quien tratase con mucho ingenio de conciliar la doctrina de la escuela escocesa sobre la percepción del mundo externo y la actividad innata del espíritu que se refleja en la conciencia, continuando la obra de Galluppi, como hizo Augusto Conti, ó intentara, con un atrevido escepticismo, allanar el camino al positivismo, como Giuseppe Ferrari.

#### § 10.

Francia comenzó á salir del sensualismo de Condillac con Laromignière, el cual distinguió la atención de la sensación. Royer Collard puso otra vez en auge la escuela escocesa, y Maine de Birau examinó la actividad voluntaria y libre que constituye la personalidad. Cousin introdujo en Francia la filosofía alemana aliándola con la escocesa, resultando de esto un sistema al cual dió el nombre de eclecticismo. Partió del sentido común para descender al fondo de la conciencia, dirige una mirada al mundo exterior y se eleva después á las ideas eternas de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, creyendo así haber adoptado lo que tienen de verdadero los diversos sistemas. En la conclusión añadida á la *Historia general de la Filosofía*, pocos días antes de su muerte, no habla ya de eclecticismo, sino de espiritualismo; y exclama: «Entremos en el camino incierto y oscuro que nos ha abierto la revolución francesa, avancemos en él bajo los auspicios del sentido común, al cual corresponde decidir en definitiva sobre todas las cosas, atengámonos á esta guía segura, y no la abandonemos en la persuasión de que en cualquier trastorno moral del mundo y entre todas las ruinas de lo pasado, nos conducirá siempre al alma y á Dios». Se ve que, á pesar de algunas fórmulas tomadas de Schelling y de Hegel, Cousin permaneció

fiel al método de Descartes y á la psicología. Provechosa fué la dirección y el impulso que dió á la filosofía en Francia, pues debemos á Jouffroy finos análisis psicológicos, á Saisset y á Janet doctas polémicas contra el panteísmo y el sensualismo más ó menos disfrazado, y á Julio Simón, Vacherot, Ravaisson, Barthelemy Saint-Hilaire importantes trabajos históricos.

Hemos visto al escepticismo de Hume producir el subjetivismo de Kant. Augusto Comte admite con Hume, que las causas de los fenómenos son otros fenómenos, sus antecedentes invariables, y admite con Kant que no podemos conocer nada de las cosas en sí, *noumenos*, declarando que para nada nos sirve este conocimiento. Las opiniones humanas acerca de este asunto no variaron por casualidad. Obedecieron á una ley que las hizo pasar por tres estados sucesivos: el primero atribuyó á la causa absoluta de los sucesos formas concretas por una pura ficción de la inteligencia, que Comte denomina estado teológico. El segundo estado dió á esta misma causa absoluta una forma abstracta puramente ideal, que él llama estado metafísico, y el tercero, en fin, renuncia á la investigación del origen y del destino del universo, al conocimiento de las causas íntimas de los fenómenos, y se limita á descubrir sus leyes efectivas, esto es, sus relaciones de sucesión y de semejanza, su *estado positivo y real*. La primera explicación se ha elevado gradualmente á su perfección, sustituyendo la acción providencial de un ser único á las numerosas divinidades independientes que había imaginado en un principio. La segunda, que sustituyó á la divinidad única un ser de razón, siguió el mismo camino, reduciendo todas las unidades á una sola: la Naturaleza, gran entidad considerada como la única fuente de todos los fenómenos. La tercera explicación, en fin, la del estado positivo, mirando los hechos como casos particulares de hechos más generales, tiende á su perfección, que probablemente no alcanzará jamás, y que consistiría en poder representarse los diversos fenómenos sometidos á la observación como casos particulares de un solo hecho general, como, por ejemplo, el de la gravitación.

El método de Comte es el científico, y él mismo dice que su filosofía positiva tiene muchas analogías con la que, después de

Newton, se ha llamado en Inglaterra Filosofía natural. Esta Filosofía proviene de dos operaciones: la determinación de los hechos generales de cada ciencia y la reunión y coordinación de estos hechos. Es, por tanto, la concepción del mundo tal como resulta del conjunto sistemático de las ciencias positivas; y de aquí la gran importancia de la serie de las seis ciencias fundamentales: las Matemáticas, la Astronomía, la Física, la Química, la Biología y la Sociología, que son continuación y complemento unas de otras. Todas las ideas proceden de la experiencia, y toda experiencia se comprueba y se verifica por la intuición del mundo externo.

En la segunda mitad de su carrera intentó Comte crear una religión sin Dios y sin culto hacia un objeto ideal y real á un mismo tiempo, la humanidad concebida como un todo continuo que abraza lo pasado, lo presente y lo venidero y que tiene necesidad de nuestros servicios y de nuestra adhesión.

Augusto Comte ha encontrado un digno intérprete y continuador en Littré, quien ha despojado al sistema del lenguaje bárbaro y de las tendencias autocráticas y hieráticas que Comte había tomado del economista Saint-Simon y que exagera en su segundo período.

#### § 11.

Kant, rebasando la esfera de la experiencia en el mundo suprasensible, había conservado la noción de lo absoluto, á lo menos como límite necesario de la razón, que no puede remontar á lo infinito la cadena de los fenómenos de los seres. El escocés Hamilton se muestra más radical reprochando á Kant el no haber exorcizado de una vez para siempre la fantasma de lo absoluto. Kant debió demostrar, dice, que si lo incondicional no tiene ninguna razón objetiva, es porque no es susceptible de una afirmación subjetiva; pues no conteniendo nada comprensible, no puede dar un verdadero conocimiento. Sin embargo, admite con Reid las percepciones inmediatas y con Kant las formas puras del pensamiento.

John Stuart Mill niega las percepciones inmediatas de la es-

cuela escocesa y las formas *a priori* de la escuela alemana. Sostiene que la creencia en el mundo externo no es un hecho primitivo, sino el resultado de la inducción precedida de la experiencia. El *yo* es el lazo que une las varias sensaciones, y la materia es una posibilidad permanente de sensación. Toda clase de conocimiento procede de la asociación de las ideas. La inducción es la llave de la naturaleza; ella descubre y prueba las proposiciones generales con las que concluimos del individuo á la clase, de un tiempo á otro. Los axiomas sólo son una clase, la clase más universal de las inducciones sacadas de la experiencia, las generalizaciones de los hechos suministrados por los sentidos y por la experiencia. Las únicas proposiciones útiles son las que unen un hecho á otro, concluyendo de un hecho particular á otro de la misma especie. Para descubrir el enlace experimental establece Mill en la *Lógica inductiva* cuatro métodos: el de las concordanancias, el de las diferencias, el de los residuos (que consiste en quitar del fenómeno la parte que es efecto de algunos antecedentes, para averiguar si el resto de dicho fenómeno es el efecto de los antecedentes que quedan) y el de las variaciones concomitantes que no obra sobre dos fenómenos, sino sobre sus variaciones (1).

La inducción está fundada en la ley de causalidad; pero como Mill no admite más que fenómenos ó combinaciones de fenómenos que se suceden de una manera invariable é incondicional, resulta de esto la relatividad del conocimiento.

Mill se diferencia de Comte por la mayor importancia que concede á la psicología, á la cual Comte había negado un puesto

(1) Estos tres métodos se encuentran casi literalmente en Bacon en la teoría de las tablas de presencia, de ausencia y de gradación, que contiene las condiciones esenciales de toda investigación positiva. Con tal teoría Bacon sostiene que el único medio de descubrimiento en las ciencias consiste en averiguar todas las circunstancias importantes que acompañan á los fenómenos, después en suprimir sucesivamente todas esas circunstancias hasta llegar á aquella que, suprimida, suprimiría el fenómeno mismo: y en fin, á hacer variar esta circunstancia, que se presume ser la causa, para observar las variaciones concomitantes del efecto.

entre las ciencias fundamentales, haciéndola una dependencia de la biología.

Alejandro Bain profundiza más el surco trazado por Mill, demostrando con mayor copia de observaciones que todos los fenómenos del espíritu nacen de la asociación de las ideas. Bain no concibe la psicología sino como una continuación de la fisiología, y estudia todos los fenómenos por su aspecto físico y mental. Al contrario que los otros psicólogos partidarios de la asociación, concede mucha importancia á la actividad y espontaneidad del espíritu. La sensación, la memoria, la asociación son hechos pasivos que pueden servir para explicar nuestros sueños, nuestros caprichos, nuestros pensamientos fortuitos. Bain demuestra que el cerebro no obedece simplemente á la impulsión, sino que es autónomo (*selfacting*); que los nervios motores no le transmiten la impresión nerviosa automáticamente, sin regla ni causa, sino que es producida por el estímulo orgánico de la nutrición. Busca el germen de la voluntad en la actividad espontánea, que reside en los centros nerviosos. La excitación produce movimientos, cambios de posición y, por tanto, sensaciones. Se establece así en el espíritu, aun vacío, una conexión entre ciertas sensaciones y ciertos movimientos corporales; y cuando más tarde sea excitada la sensación por alguna causa externa, el espíritu sabrá que en aquel punto tendrá lugar un movimiento. En una palabra, la conciencia comprueba el esfuerzo, no lo produce. El esfuerzo es producido por el estado orgánico de los nervios y de los músculos.

Las leyes morales que prevalecen en casi todas las sociedades, si no en todas, están fundadas en parte en la utilidad y en parte en el sentimiento. La conciencia individual es una imitación interna del gobierno exterior y se forma y se desarrolla con la educación.

Herbert Spencer no se detiene en la psicología que, como sus colegas, considera como una continuación de la fisiología, y entra en plena metafísica. Admite con Comte la exacta correspondencia entre las percepciones y las sensaciones, y dice: Tenemos dos clases de estados de conciencia, el estado interno que se llama sujeto, y el estado externo que se llama objeto.



Las ideas se forman sobre el modelo que nos suministran las cosas, por una constante repetición de las mismas asociaciones, durante un número incalculable de generaciones. Las formas ó leyes del pensamiento son uniformidades absolutas que el mundo hace penetrar en nosotros, son los géneros más comprensibles de una vaga experiencia durante un inmenso período, en el cual se forman las correspondencias de los grupos de estados de conciencia con los grupos de los estados del mundo, y se fijan gradualmente para servir de regla á la experiencia individual, las relaciones de sucesión y de coexistencia. La indisolubilidad de una asociación de estados de conciencia es lo que regula el pensamiento, lo que constituye las proposiciones necesarias.

La infinita variedad de los fenómenos depende de las metamorfosis de la fuerza, y todos los movimientos obedecen á las leyes de la evolución, esto es, á la equivalencia, al ritmo y á la cohesión, que son corolarios del mismo principio, la persistencia de la fuerza. La materia y el movimiento son manifestaciones de la fuerza diversamente condicionada. La concentración de la materia implica la disipación del movimiento, y recíprocamente, la absorción del movimiento implica la difusión de la materia. De aquí una integración y desintegración consecutivas, ó evolución y disolución. Si estamos obligados á concebir una serie inmensa de evoluciones pasadas y futuras, no podemos atribuir á las creaciones visibles ningún límite. Estas son manifestaciones de la fuerza, la cual puede considerarse como efecto contingente de una causa necesaria, como una realidad relativa que hace suponer una realidad absoluta, comprendiendo nuestro pensamiento que una fuerza desconocida es correlativa de la fuerza conocida. En este realismo transformado vemos el fenómeno y el noumeno en su relación primordial, y debemos considerar á ambos como reales. Así, lo absoluto, que Hamilton echó por la puerta, lo hace entrar Spencer por la ventana (1).

La escuela puramente naturalista ha proporcionado una

(1) Véase Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1881.

buena parte de los argumentos á los citados filósofos. Hacia el fin del siglo pasado Lamarck intentó exolicar la creación de la naturaleza orgánica sin la intervención de las causas finales. Los antiguos Epicúreos habían enseñado cómo la tierra fecunda y húmeda había producido espontáneamente toda especie de seres vivientes; cómo los átomos, combinándose según las leyes del peso y de la desviación (*clinamen*) habían formado en unas partes hombres, en otras animales y peces, viéndose alguna vez salir cuerpos incompletos del fango en descomposición. (Lucrecio, *De rerum natura*.) Tal sistema, por su simplicidad, no podía ya satisfacer á los espíritus. Lamarck recurrió por esto á varios principios y agentes, principalmente á la acción del ambiente (*milieu*), del uso ó ejercicio y de la necesidad, que transformaron gradualmente la mónada en humanidad. Los hechos, sin embargo, demuestran que la acción del ambiente (es decir, el aire, el agua, las variaciones meteorológicas y la educación), pueden influir solamente en el cambio de la piel y en los caracteres accesorios de los animales, y el mismo Lamarck conviene en que es insuficiente para producir las formas orgánicas y su apropiación. Invoca para esto la fuerza vital excitada por la necesidad y fortificada por el ejercicio. Cambiando el ambiente por consecuencia de revoluciones terrestres y telúricas, será necesario un cambio en el organismo para apropiarlo á las nuevas condiciones de existencia; pero este último cambio será producido por una fuerza interna, esto es, por la fuerza vital. El uso de los órganos completará lo que la fuerza vital apenas ha trazado. Los hechos, sin embargo, han demostrado plenamente que el ejercicio puede reforzar los órganos, pero no crearlos.

El inglés Carlos Darwin reconoció la necesidad de recurrir á otros principios para explicar la transformación de las especies. Llamóle mucho la atención el método de cruzamiento empleado por algunos agricultores ingleses para mejorar la raza pecuaria de cerda, bovina y caballar, el cual consiste en escoger los individuos que poseen en mayor grado las cualidades que se requieren, esto es, los más esbeltos para la ligereza, los más gruesos para la gordura, etc. Lo que el hombre obtiene por el arte, ¿por qué no lo ha de haber hecho espontáneamente la naturaleza

transmitiéndose por medio de la herencia á través de los siglos ciertas cualidades individuales debidas á la mera casualidad? Esta transmisión perfeccionadora es lo que Darwin denomina selección natural (*natural selection*). Pero este principio rige en la concurrencia vital (*struggle for life*), que consiste en la lucha que sostienen los animales para su subsistencia, de la cual sobreviven los más fuertes, y sus buenos resultados se perpetúan por medio de la herencia y la apropiación (*adaptation*) á las diversas condiciones en que están llamados á vivir los animales y las plantas. Así explica Darwin el origen de las especies por una decena de tipos primordiales creados por Dios. Cada tipo puede perfeccionarse accidentalmente y no podrán perjudicarse sus variedades, porque están bien armadas, aunque de diverso modo, para la concurrencia vital. Por el contrario, los tipos que no hayan adquirido ninguna perfección perecen. Según esta ley, el tipo primitivo desaparece cuando las variedades, perfeccionándose, se diversifican y se pierde la huella de su origen común. No es verdad, pues, que el hombre descienda del mono; porque si fuese así, como él le es inmensamente superior, lo habría vencido en la lucha por la existencia, y por tanto, lo habría absorbido y destruído. Ambos descienden de un mismo tipo que se ha perdido y del cual son variedades divergentes. En una palabra; según esta hipótesis, los monos no son nuestros padres, sino nuestros primos hermanos. Generalizando este ejemplo, no se llega á decir que los vertebrados han sido moluscos, ni los mamíferos peces ó insectos, sino que las cuatro ramas habrían sido cuatro radios procedentes de un centro primitivo, que, al alejarse, habrían variado hasta lo infinito.

Darwin encontró partidarios en todas partes, especialmente en Alemania. Ellos dijeron que todos los seres orgánicos procedían de una forma primordial, esto es, de la célula ó vesícula ovular. Las plantas y los animales, aun los más perfectamente organizados, no son más que una aglomeración más ó menos complicada de esta primera forma orgánica elemental, la célula. Haeckel añade que la célula no es el último término, el cual hay que buscarlo en aquellas formas recientemente descubiertas que no son todavía células y consisten simplemente en pequeñas ve-

sículas animadas ó en mucosidades casi informes. La célula tiene una constitución ya demasiado complicada y no puede considerarse como forma primordial, que debió ser una materia carnosa (*sarcode*) á la cual se adapta mejor el nombre de *plasma*. Lo que distingue al animal de la planta es la *contractilidad*. Hubo seres intermediarios entre el animal y las plantas que se denominan *protistos*. Después surgieron organismos sin estructura que se nutrieron por absorción y se reprodujeron por división. Estos fueron pequeñas masas de albúmina contráctiles, capaces de nutrición y reproducción, y en las cuales todas las funciones en lugar de cumplirse como en los animales superiores, mediante órganos especiales, emanan directamente de la materia informe. Por causa de su simplicidad, Haeckel les llama *móneros*, del griego *μονήρης* (simple). La transición á la célula se verifica por una condensación del punto central que viene á ser como el núcleo en la masa plástica del *mónero*, después aparece una sustancia viscosa, y por último la membrana que envuelve este núcleo.

¿Pero quién ha producido los *móneros*? En el Océano que rodeaba la tierra apenas enfriada nacieron grandes cantidades de *móneros* de la misma sustancia, y las condiciones diversas de la vida á que debieron adaptarse produjeron modificaciones sobre su masa albuminosa homogénea. Siempre queda por conocer el origen de los compuestos organizados de los glóbulos de albúmina, donde fueron formadas las células primordiales. Hoy la química extrae de las materias inorgánicas los compuestos orgánicos, como el alcohol, el azúcar de uva, el ácido fórmico, los cuerpos grasos y también la albúmina y la fibrina, que no son cristalizables, sino solamente coagulables.

Esta se llamó generación espontánea (*generatio equivoca* ó *eterogenia*), y fué indicada por el viejo Lucrecio cuando dijo: «Se ven gusanos vivientes salir del fango cuando la tierra, inundada por las lluvias, llega á un estado de putrefacción. Los elementos puestos en movimiento y aproximados en nuevas condiciones de existencia, dan origen á los animales.» Esta doctrina tenía aún partidarios en los siglos XVI y XVII. Van Helmont describe el medio de hacer nacer ratones; otros enseñaron el

arte de producir ranas y anguilas. Una experiencia de Redi destruyó estas ilusiones, demostrando que los gusanos que se encuentran en la carne en putrefacción son larvas de huevos de mosca y no nacen envolviendo la carne en un velo muy fino. El microscopio ha suministrado á los predecesores y sucesores de Darwin otros argumentos en favor de la generación espontánea; pero las últimas experiencias de Pasteur son decisivas. Pasteur prueba que el aire contiene millones de corpúsculos organizados semejantes á gérmenes, que disminuyen á medida que nos elevamos en la atmósfera. Demuestra que eliminando estos corpúsculos organizados que se supone son gérmenes, no se obtiene ya la producción de los infusorios (1).

Demostrada como imposible la generación espontánea, el sistema de Darwin se reduce á investigar si el Creador creó pocos tipos ó todas las especies existentes. La primera objeción á este sistema proviene de lo imposible, de asimilar la elección artificial á la natural, porque la primera es inteligente, producida por el hombre que sabe lo que quiere, y la segunda sería obra de la naturaleza ciega, esto es, del acaso. Añádase que la experiencia ha demostrado que en la elección artificial apenas quedan los animales abandonados á sí mismos, vuelven al tipo primitivo. La segunda objeción, no menos grave, consiste en la ausencia absoluta de los tipos intermediarios, puesto que se han encontrado en las pirámides de Egipto y en otras excavaciones animales existentes hace más de tres mil años, perfectamente semejantes á las especies actuales. A esto se agrega que, aun en las capas geológicas, que cuentan millares de años, se encuentran especies perdidas; pero también casi todas las especies actuales, que no se diferencian en nada de las que tenemos á la vista.

### § 12.

Tiempo es ya de recoger las ideas esparcidas, mostrando el progreso de la Filosofía en sus sistemas fundamentales: sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo.

(1) Véase Janet, *Le matérialisme contemporain*, París, 1861.

Hemos dicho en el § 2.º que si Grecia recibió las tradiciones religiosas del Oriente, el desenvolvimiento filosófico fué indígena. Los primeros filósofos de la escuela Jónica buscaron los primeros elementos sin aplicar el cambio. Heráclito se presenta como el filósofo del porvenir y es el precursor de Demócrito y Leucippo. Anaxágoras dijo: Todo era confuso, intervino una inteligencia, y lo ordenó; pero no la distinguió de la naturaleza material. Platón, después de haber definido la materia un ser muy difícil de comprender, lazo eterno, oscuro para los sentidos, pero perceptible, dice: El Ordenador Supremo tomó esta masa que se agitaba con un movimiento sin freno y sin regla, y del desorden hizo surgir el orden. Según Aristóteles, la materia indeterminada en el más alto grado de abstracción carece de atributos. Si tiende siempre á la forma, al acto, es porque tiene en sí un principio de poder, de fuerza. Para Aristóteles la fuerza es el principio de la forma, la cual es sustancial.

El cristianismo no fué favorable á la materia, que representó como una sustancia oscura, inerte, fija y absolutamente pasiva, en una palabra, como un obstáculo á la naturaleza espiritual y noble del hombre. Abrazó por esto la opinión de Aristóteles, que considera la forma como atributo necesario de la materia, como un principio exterior.

El renacimiento se pronunció contra Aristóteles y el materialismo estuvo en auge. El mismo Bruno parece seguir el principio del viejo Lucrecio: «No hay en el universo límites determinados, no se comprende un límite real; Dios, el mundo y la materia no son más que una misma cosa, y el universo es un ser infinito animado en todas sus partes. El alma humana es una fracción del espíritu divino.» La materia es para Bruno la madre de cuanto tiene vida; ella encierra en sí todos los gérmenes y todas las formas. «Lo que primero era semilla—dice—es después hierba, espiga, pan, quilo, sangre, esperma, embrión, hombre y cadáver, el cual se convierte en tierra, en piedra ó en alguna otra materia inerte, y así sucesivamente. Nada parece estable, eterno y digno del nombre de principio sino la materia.» Poco diferente es el lenguaje de un continuador de Darwin, Huxley: abramos uno de sus *lay sermons* (sermones láicos), que

tiene por título *On the physical basis of life* (La base física de la vida), y leeremos: «¿Qué puede haber de común entre el líquen de vivos colores, que más bien parece una incrustación natural del escollo en que florece, y el pintor que admira su belleza, ó el botánico que estudia sus propiedades? Si atendemos á la sustancia y á la composición de las cosas, ¿no descubrimos una conexión entre la flor con que la joven adorna sus cabellos y la sangre que circula por sus venas?.... ¡Y bien! continúa, hay una triple unidad de fuerza, de forma y de composición que une á tantos elementos separados. La nutrición, el crecimiento, la reproducción, la contractilidad, les son comunes. La unidad de estructura de los corpúsculos celulares se manifiesta de un extremo al otro de la serie. Todos los seres vivientes se componen químicamente de carbono, de hidrógeno, de oxígeno y de ázoe, que denominamos *protoplasma*, y viven perdiendo y reparando sus fuerzas. En el orador que habla se produce una cantidad de ácido carbónico, de agua y de urea proporcionada á su elocuencia. Los pensamientos que yo manifiesto y los que suscita vuestra reflexión son la expresión de cambios moleculares en la materia viviente, que es el origen de todos los fenómenos vitales.»

Bacon no negó el espíritu, pero dedicado á formular el método de inducción, le prestó muy poca atención. Descartes, con su definición incompleta de la sustancia, estableció un dualismo. Restauró el mecanismo en la naturaleza, y tuvo necesidad de la *chiquenaude* del Creador para ponerla en movimiento. El atomismo griego resucitado y fortalecido por Descartes mediante la hipótesis del éter, fué adoptado por Newton y por la moderna escuela mecánica. Esta ha seguido los descubrimientos que han calculado los movimientos; ha escudriñado la naturaleza del éter (que es movido por el sol), y reduce la fuerza al producto de la masa por la velocidad. Leibnitz, al contrario, hace desaparecer el dualismo recordando el acto (*ενεργεῖα*) de Aristóteles; porque si la materia tiende á la forma, consiste en que tiene en sí un principio de potencia, una fuerza. El dinamismo de Aristóteles era indeterminado y Leibnitz lo completó demostrando que el tipo y el origen de la fuerza es el espíritu. La mo-

derna escuela dinámica ha probado la indestructibilidad absoluta de la energía, y demostrado con ejemplos numerosos la identidad fundamental de las fuerzas apetitivas y electivas de la química y de la cristalografía, con las que revela la psicología (1).

La escuela atomística ha formulado una primera teoría del conocimiento. Consideró al alma compuesta de átomos sutilísimos, esféricos como los del fuego. El alma hace toda clase de esfuerzos por salir del cuerpo: mas está retenida por el aliento, y llega la muerte cuando se acaba la respiración. La sensación es la única fuente de nuestros conocimientos, porque los cuerpos despiden emanaciones atomísticas que, penetrando en el cerebro, suscitan las imágenes de las cosas. Pitágoras fué el primero en elevarse á las relaciones generales, haciendo consistir en los números los principios de las cosas. Los números de Pitágoras son los primeros gérmenes de las ideas de Platón, prototipos de las cosas y del acto de Aristóteles. Los alejandrinos hicieron comprender mejor cómo lo inteligible contiene á lo inteligente, lo ideal á lo mental, considerando las especies inteligibles como ideas de Dios, y aclarando bajo este aspecto la teoría de Platón. El cristianismo con la creación *ex nihilo*, suministró á San Agustín el medio de dejar al hombre en comunicación mental con Dios y al Universo bajo la influencia divina sin confundir en lo más mínimo la sustancia física con la sustancia infinita. Santo Tomás acoge la teoría del acto de Aristóteles, pero reanudó las especies y los géneros á su principio supremo, haciendo de ellos conceptos de la inteligencia divina, arquetipos de la creación; y dice claramente que la luz inteligible contenida en el entendimiento agente es una emisión de la naturaleza divina.

La Edad Media abusó del raciocinio; el Renacimiento trató de ocultar sus propias ideas bajo el velo de los sistemas antiguos, y la Edad Moderna se volvió francamente á la observación exterior con Bacon, y hacia la interior con Descartes. De Bacon proceden Hobbes, Locke, Condillac y los positivistas modernos; de Descartes, Reid, Kant, Galluppi y toda la escuela psicológi-

(1) Véase F. Papillon, *La nature et la vie*; Paris, 1874.

ca. Habiendo Descartes considerado como ciertas las ideas claras y evidentes, había formado un criterio de verdad completamente interior, que se vió obligado á completar con la fe en la verdad divina, principio superior de armonía entre el pensamiento y la realidad. Malebranche sintió la necesidad de identificar inmediatamente lo que existe en el pensamiento con lo que existe en el ser, lo inteligible con lo real, y de demostrar que la verdad interna depende de la verdad absoluta. Faltó á Malebranche un criterio claro sobre la creación, y atribuyó á Dios toda causa eficiente, diciendo que nosotros lo vemos todo en Dios, el cual solamente obra y nos modifica. Sin saberlo ni quererlo, Malebranche abrió el camino á todos los panteístas, materialistas ó idealistas, desde Spinoza á Hegel. Leibnitz quiso conciliar á Platón, Demócrito y Aristóteles con Descartes, á los escolásticos con los modernos, sacando de todos los sistemas una *quedam perennis philosophia*. «El fundamento de la verdad de las cosas contingentes y singulares, dice, se halla en el hecho de que los fenómenos sensibles están de acuerdo con las verdades inteligibles.» Compare la metafísica los posibles entre sí, y busque lo mejor, esto es, lo que contenga en mayor grado conveniencia, simplicidad y belleza, y penetrará así el secreto de la creación. Para alcanzar tanto, se hará uso del principio de contradicción y de razón suficiente. El primero nos conducirá á lo posible, el segundo á lo real. Así como las ideas se encadenan, del mismo modo se enlazan los seres entre sí, siendo unas mismas las leyes del pensamiento y de la naturaleza. La sustancia es esencialmente activa, esto es, compuesta de fuerzas, de *mónadas* que se atraen y se unen mutuamente, según los grados de su desarrollo. ¿Cómo puede ser esto posible, siendo las *mónadas* independientes? Por medio de una armonía *prestabilita* por el Creador, lo cual quita al hombre toda libertad verdadera. Gioberti ha perfeccionado la filosofía distinguiendo cuidadosamente la intuición de la reflexión, el pensamiento immanente del sucesivo, con lo que puso fuera de toda duda la objetividad de la idea. Después ha explicado mejor el lazo entre el sujeto y el objeto, entre las cosas y las ideas, con la teoría del acto creador. Esta explicación ha estado presente siempre en el pensamiento humano, y fué enunciada con más ó

menos claridad en los sistemas verdaderamente idealistas, como los de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Leibnitz y Vico. Ella se reduce al principio de contradicción, á los de causalidad y de razón suficiente, compendiados en un primer juicio. Vico había dicho francamente: «lo verdadero es el hecho, y por esto Dios es la verdad primera, porque es el primer Hacedor; Dios hace, esto es, crea *ad extra* y engendra *ad intra*.» Gioberti tiene el mérito de haber formulado definitivamente la teoría del acto creador, y, fundado en ella, combate la ciencia moderna.

La psicología es una derivación de la metafísica, y varias escuelas han querido reducir á ella toda la filosofía, como ha podido observar el lector en nuestra rápida reseña. El materialismo ha debido atribuir por necesidad el pensamiento á la materia, y definir el alma una materia sutil, un soplo. Cabanis dice sencillamente: el pensamiento es una secreción del cerebro. Carlos Vogt ha añadido, para mayor claridad: el cerebro segrega el pensamiento, como el hígado segrega la bilis, y los riñones la orina. El sensualismo dice lo mismo en términos menos rudos. Condillac nos hizo presenciar el nacimiento de la sensación de todas las ideas y de todas las facultades. La escuela inglesa, que prefiere llamarse positiva, busca en la acción refleja del Universo sobre nosotros el germen de nuestras facultades. La acción refleja, dice Spencer, llega á ser instinto, y de éste nacen de una parte, las facultades que llama *cognoscitivas*, como la memoria y la razón; y de otra, las facultades *afectivas*, los sentimientos y la voluntad. Al mismo tiempo Bain reduce las leyes de la inteligencia á moléculas intelectuales, adicionadas y mantenidas juntas por la asociación. Todos los esfuerzos de esta escuela tienden á confundir la psicología con la fisiología (que hace cuarenta años había costado á Jouffroy tanto trabajo separar) y aproximar la fisiología humana á la animal para obedecer á la ley de la evolución.

Platón considera al alma como una fuerza activa y distingue en ella la parte racional y animal juntamente unidas por el *θυμós* (1). El alma está prisionera en el cuerpo y se eleva al co-

(1) Esta palabra suele traducirse por ánimo, valor, deseo, é in-

nocimiento, mediante algunas nociones, ideas propias de la razón, que son como la base de todo pensamiento, que reside en nosotros anteriormente á toda percepción particular y determinan nuestras acciones. Estas nociones son suscitadas en nuestra alma por la vista de las cosas hechas á su imagen, como por una especie de recuerdo. Platón distingue bastante bien las facultades de conocer, de sentir y de querer, y las diferentes especies de percepciones, de sentimientos y determinaciones.

Aristóteles define el alma como la primera entelequia de un cuerpo natural organizado, que contiene la vida en potencia. Enumera cinco especies de alma: la nutritiva, común á los animales y á las plantas; la sensitiva, causa de la sensación; la locomotriz, la apetitiva, origen y deseo de la voluntad; y finalmente, la racional. No distingue bien la parte orgánica de la racional, lo que ha dado lugar á las más opuestas interpretaciones.

Plotino explica que el alma se halla presente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

San Agustín añade que nosotros conocemos el alma directamente y la conocemos como inmaterial; y por esto puede estar presente en todas las partes del cuerpo y contener las imágenes de los objetos más extensos. Así como San Agustín perfeccionó á Plotino, Santo Tomás perfeccionó á Aristóteles. Santo Tomás manifiesta que la facultad nutritiva, la sensitiva, la locomotriz y la racional pertenecen á la misma alma. *Anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus.* La identidad del alma en sus varias operaciones está demostrada por el hecho de que cuando una de ellas obra con energía, las otras quedan en suspenso. La forma superior comprende, pues, á la inferior; esto es, el alma racional contiene á la sensitiva y á la nutritiva de Aristóteles. Esta opinión fué reconocida como dogma por el Concilio de Viena en 1311.

Descartes se pregunta: «¿Qué soy yo?—Soy, responde, una cosa que piensa, ó sea que duda, que comprende, que concibe, que

dica propiamente la parte afectiva que participa de la razón y de los sentidos.

afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.» Para Descartes, la esencia del hombre está en el pensamiento, el cual, como hemos visto antes, es uno de los modos de la sustancia. Leibnitz se consagró á aclarar la noción de sustancia, subiendo hasta la fuerza ó energía. La fuerza activa no es la potencia abstracta de la escolástica, ó sea una simple posibilidad de obrar, que para pasar á acto tendría necesidad de un estímulo exterior. La verdadera fuerza comprende la acción en sí misma, es una entelequia, poder medio entre la simple facultad de obrar y el acto determinado ó efectuado. Esta fuerza activa es inherente á toda sustancia, que no puede quedar un solo instante ociosa; y esto se aplica tanto á la sustancia corporal como á la espiritual. El alma es una fuerza activa y como tal, sabe inmediatamente lo que hace y mediatamente lo que siente. La actividad libre es la condición necesaria de la percepción inmediata ó del conocimiento de sí propio (*consentia, scire cum*) como de la percepción mediata externa unida al sentimiento del *yo*, esencial á todo sentimiento ó idea. Como fuerza sensitiva el alma se desconoce á sí misma; no sabe que vive, siente y obra. Tal es el origen de las percepciones oscuras que Leibnitz atribuye al alma en el estado de simple mónada ó fuerza viviente. La preexistencia de las percepciones oscuras, sobre todo de aquellas que se relacionan inmediatamente con las funciones de la vida animal, no puede escapar al observador atento que sabe distinguir el dominio providente del espíritu de la pasividad (*fatum*) del cuerpo.

Descartes había dicho: «yo pienso, luego existo.» Maine de Biran corrigió: «yo quiero, luego existo.» Sin la acción no existiría el pensamiento, cuyo verdadero nombre es la voluntad. Nosotros sólo llegamos gradualmente al conocimiento de esta verdad. Apenas tenemos una vislumbre de ella en la vida sensitiva, común al animal y al niño; pero en la vida perceptiva ó de reflexión nos damos cuenta de que el esfuerzo motor nos hace percibir los objetos, los cuales nos son conocidos por su resistencia, y nos hacen conocer por reflexión el sujeto agente. Percibir es, pues, moverse y obrar; tener conciencia es también obrar y querer; la razón misma no es más que una extensión de la voluntad.

Nosotros podemos ahora formarnos un concepto sobre la naturaleza, el conocimiento y el alma.

Hemos visto desde la más remota antigüedad á Leucippo y á Demócrito enseñar que la materia está compuesta de corpúsculos invisibles, pero indestructibles, cuyo número es infinito, como la grandeza del espacio en que se hallan diseminados. Estos corpúsculos son sólidos y dotados de forma y de movimiento. La diversidad de sus formas determina la de sus movimientos y de su manera de agregación y, por consecuencia, de su figura. El atomismo griego tenía, sin embargo, una enorme laguna que Descartes ha llenado descubriendo el éter, que sirve de transmisión al movimiento.

Pero todo puede explicarse mecánicamente, decía Leibnitz, excepto el mecanismo mismo. La antigüedad lo había comprendido y Pitágoras, Anaxágoras y Platón daban el predominio á un principio espiritual. Según Aristóteles, la materia, en su más alto grado de abstracción, es indeterminada y tiende á la forma, al acto. Ella tiene en sí un principio de poder, de fuerza, que es un principio simple, sin extensión, incorporeal. El universo es un vasto dinamismo, un sabio sistema de fuerzas coordinadas. Leibnitz ha reproducido la doctrina de Aristóteles negando toda acción inmediata (*influxus phisicus*) entre las mónadas, creyendo que bastaba una conexión ideal ó sea una disposición para las modificaciones internas que las hiciese concordar entre sí. Ni Aristóteles ni Leibnitz han querido excluir á la sustancia, á la que consideraron esencialmente activa. Kant parece, en sus *Fundamentos metafísicos de la física*, haber querido constituir la naturaleza con la simple noción de fuerza. Imaginó dos fuerzas elementales, la atracción y la repulsión, que componen el universo, doctrina seguida por Schelling. Es preciso ponerse de acuerdo sobre el significado de la palabra fuerza. En mecánica es la causa del movimiento; en metafísica no es solamente una causa, sino que llega á ser una sustancia, una especie de átomo espiritual. La sustancia y la fuerza están unidas indisolublemente para componer lo que llamamos un ser. El fondo de las cosas corporales no puede ser la sustancia extensa, pero quedará siempre un residuo que no puede ser reducido á la noción de fuerza, y que en vano se

ha tratado de absorber en esta noción. La sustancia sin la fuerza no es nada, como lo cóncavo sin lo convexo. Leibnitz tuvo razón al buscar el origen de la mecánica y de las matemáticas en la metafísica; pero se equivocó al detenerse en la noción de fuerza que es ella misma una noción mecánica y matemática, y al remontarse hasta el acto de Aristóteles, que es la fuente inagotable de la fuerza (1).

Una fuerza inmaterial confundida con la materia, que no se extendía más allá, que le servía de principio motor y principio plástico, que le daba el movimiento y aquella variedad de formas que admiramos en el universo, he aquí lo que los filósofos llaman el alma del mundo. Platón, pensando que la pura inteligencia, la sustancia de las ideas eternas no podría obrar directamente sobre la materia, imaginó, entre otros dos principios, una sustancia intermedia formada de un elemento invariable, idéntico como la inteligencia, y de un elemento variable como los objetos sensibles. No se debe confundir la sustancia activa de Leibnitz, el punto metafísico de Vico ó la *metesis* de Gioberti con el alma del mundo, que ha sido descartada como una hipótesis inútil, puesto que nada impide á Dios obrar directamente sobre los cuerpos, ó á las fuerzas múltiples inmateriales producir todos los fenómenos de la naturaleza. Aquí surge la pregunta, algo indiscreta, de si Dios creó una sustancia de una sola especie, que transformándose ha producido todas las demás, ó si creó todas las especies existentes y perdidas, que no se diferencian solo en grado, sino también en esencia.

La teoría del conocimiento puede aclarar la de la existencia. Si las ideas son los prototipos de las cosas cuyo conjunto constituye la esencia de Dios, por el cual las percibe nuestra mente, se sigue de esto que á las ideas específicas deben corresponder esencias específicas. La forma propia de la inteligencia es la especie inteligible que la abstracción separa de la sensación y que se encuentra en todas las mentes, y se aplica á todos los objetos de la misma clase. En la Edad Media fué muy ardorosa

(1) Véase Janet, *L'idée de force et la philosophie dynamique*, Revue de Deux Mondes, 1.<sup>er</sup> Mai 1874.

la polémica, primero contra los Nominalistas que consideraban los géneros y las especies como *flatus vocis*, y después contra los Averroistas quienes sostenían que el pensamiento era impersonal, esto es, idéntico en todos los hombres. En nuestros días ha renacido la controversia con el positivismo y el darwinismo, y no tenemos otro baluarte para defender el conocimiento y la existencia que la doctrina platónica de las ideas, llevada á la perfección por Gioberti. Singular manera de probar los hechos con una hipótesis! dirá cualquier observador minucioso de la naturaleza, sin reparar que hay hechos físicos y mentales. Los hombres, dice Platón, se parecen á prisioneros encadenados en un subterráneo. Hay en lo alto, á sus espaldas, una ventana por la cual penetra la luz producida por un fuego que no alcanzan á ver, porque están amarrados á las paredes de su prisión de tal modo que no pueden mover el cuerpo ni la cabeza. Por una pequeña muralla, delante de la ventana del subterráneo, pasan hombres que llevan algunos objetos y sus sombras se reflejan en las paredes del antro. ¿Qué piensan los prisioneros de estas sombras? Que son realidades, las únicas realidades que existen; y si los que pasan hablan y sus voces son repetidas por el eco del calabozo, los prisioneros creerán, naturalmente, que las sombras hablan. Si uno de estos prisioneros fuera conducido súbitamente al aire libre, comenzaría á distinguir las sombras y después los objetos mismos. Esta es la teoría del alma, prisionera aquí abajo, que debe, por la meditación, despojarse de los lazos del cuerpo para contemplar las ideas en sí mismas. Por medio de los sentidos llegamos á comprender que todas las cosas iguales tienden á una igualdad inteligible, á la cual, sin embargo, quedan siempre inferiores. ¿De dónde nos puede venir la idea de esta igualdad? No de la sensación, ciertamente, sino del pensamiento. ¿Es uno de los modos del pensamiento ó algo sustancial? Para percibirla es necesario salir fuera de sí, volverse hacia un punto indivisible en el que el objeto se aproxime al sujeto y forme la unidad de la síntesis cogitativa.

Este punto, según Gioberti, es el primer juicio intuitivo, *el Ser crea*. Pero la intuición que comprende al Ser, ¿es idéntica ó parecida á la que percibe lo existente? En este caso, puesto que

en la intuición de lo existente el objeto y el sujeto son iguales y el uno obra sobre el otro, debería suceder lo mismo en la intuición del Ser, y existir esta intuición antes de que el Ser hubiera sido creado. Hay, pues, otro modo de conocimiento diverso y superior á aquel que llamamos sucesivo y reflexivo. Tiene por objeto el Ser creador con exclusión de lo existente; de aquí que su inmanencia se transmite al acto que lo contempla, lo que excluye toda sucesión. Siendo una síntesis inmediata entre lo infinito y lo finito, debe tener algunas cualidades especiales, y la más notable es que mientras el Ser creador obra en nosotros, nosotros no obramos en el Ser, aunque Él sea el objeto de nuestra contemplación. Así, este conocimiento está totalmente determinado por la acción de la causa creadora, y es, por tanto, una verdadera revelación infalible. En este estado primitivo é inmanente del conocimiento, la actividad no es distinta ni separada del pensamiento, sino que constituyen una sola cosa; de esto resulta que el pensamiento no tiene por causa inmediata la actividad pensante, lo existente, sino el Ser que en cierta medida crea la actividad del pensamiento. Y por esto el espíritu no introduce nada suyo propio en el objeto, porque éste surge en el momento en que él mismo llega á la existencia, y no puede explicar ninguno de sus actos antes de que piense; así su actividad esencial es el pensamiento. De este modo, desprovisto de toda propiedad subjetiva, se ofrece el Ser á nuestro pensamiento inmanente. Por tanto, el espíritu no puede tener conocimiento de sí por el pensamiento inmanente, si bien, en cierto modo, él se conoce; pero esta manera primitiva de conocerse es como un ojo que ve la luz y se ve á sí mismo en ella, porque la luz es su esencia. Se conoce, no en sí mismo como existente, sino en su causa y á través del acto creador. El pensamiento inmanente es una intuición pura de lo inteligible, y es como un término, un efecto que considera al Ser inteligible como su principio y su causa. Es perfecto, idéntico en todos los hombres, no susceptible de progreso, necesario é independiente del tiempo. Es una percepción del Ser sin juicio, puesto que todo juicio supone un acto de atención y de conciencia, que no puede tener lugar estando él incluido en el acto creador del Ser, el cual, como sólo verdaderamente obra, también sólo



verdaderamente afirma, originándose dos juicios objetivos, *yo soy, yo creo*. De aquí se sigue que el pensamiento inmanente no puede ser observado directamente, porque todo acto de atención ó reflexión implica un juicio humano y se refiere al pensamiento sucesivo. De la misma manera no constituye por sí solo ciencia, la cual es conciencia; sólo suministra la materia confusa, el germen de la ciencia, la cual es, por esto, su percepción, mediante la reflexión y la palabra (1). Todo observador atento puede verificar este proceso mental, porque es un hecho.

Al doble estado del pensamiento corresponde un doble estado en la naturaleza, porque lo existente, siendo una creación del Ser, debe asemejarsele. El Ser es uno, infinito, esencialmente ideal y creador. Lo existente tiene una unidad finita que no excluye la multiplicidad, una inteligibilidad relativa, una infinidad potencial y una fuerza cocreadora, que corresponden á la identidad absoluta, á la infinidad actual y á la fuerza creadora del Ser. Esta analogía entre lo existente y el Ser, entre la copia y el original, ha sido expresada por la palabra *metesis*, que significa participación. La metesis es el Universo en cuanto unidad inteligible, que reúne en su seno sus fuerzas en número siempre creciente. Hay tres metesis: inicial, media y final. La metesis media se diferencia de las otras dos en que predomina en ella la multiplicidad sobre la unidad, el caos sobre el orden, lo sensible sobre lo inteligible. Es la transición de la inicial á la final, y esta transición hace salir la diversidad de la identidad, los individuos de la especie, y, como momento intermedió, reúne la potencia y el acto y tiene las cualidades contrarias de los dos extremos, por lo cual Gioberti la llama *mimesis* ó imitación. La mimesis es esencialmente progresiva, en cuanto la metesis inicial pasa al acto para convertirse en final; y cuanto más se aproxima aquélla

(1) Es el punto más elevado de la metafísica. Nos hemos servido de las mismas palabras del profesor Luciani en la obra anteriormente citada: *Gioberti e la filosofia nuova italiana*, volumen III. Éste ha sido el primero y único en mostrar que la *Protología* de Gioberti constituye una ciencia nueva, distinta de la *Ontología*, que le está subordinada.

á la metesis final, tanto más crece la inteligibilidad y unidad de las cosas. Todo, pues, se dirige á ser pensamiento; la esencia es el pensamiento, porque es la metesis. Nótese que se trata del pensamiento creado, no del increado, porque la metesis no es la idea.

El alma en la metesis ocupa un puesto distinto; pero ¿es una fuerza y no más que una fuerza? Sería necesario admitir con Herbart que la psicología es una parte de la mecánica, y que las leyes del número y del peso se aplican del mismo modo al espíritu que á la materia. Pero hay en el alma un elemento distinto superior á la fuerza, y es la mente. La fuerza adherida al alma depende y emana de ella, pero no la constituye. Es preciso, pues, para tener una idea adecuada del alma no detenerse en la fuerza, sino remontarse al acto, fuente inagotable de toda fuerza. Maine de Biran ha dado un nuevo desarrollo al dinamismo, aclarando las propiedades del esfuerzo y de la voluntad que lo produce. La Filosofía antigua había dejado una laguna, la de la libre voluntad, puesto que para Platón la inteligencia tenía siempre la fuerza de determinarnos al bien, el amor era una especie de deseo fatal, y la virtud no costaba casi ningún esfuerzo. Aristóteles se aproxima á la verdad cuando concibe la moralidad como el acto propio y personal del agente; pero se detiene en el dominio de la inteligencia, no comprendiendo que el hombre posee con la voluntad libre un valor infinito y absoluto, que hace de él un fin y nunca un medio ó un instrumento. El estoicismo consideraba la libertad como la necesidad bien comprendida. El cristianismo puso en primer término la caridad, el amor al prójimo, y de aquí el deber, dejando en las sombras el derecho. Los primeros sistemas de la Edad Moderna, los de Descartes y Leibnitz, no dieron á la voluntad el puesto que le era debido. El primero, no distinguiendo bien, confundió la voluntad con la inteligencia. El segundo, negando toda acción recíproca entre las mónadas, recurrió á la hipótesis de la armonía prestabilita. Vico, sin embargo, dijo claramente: *el conocer es necesario, el querer es libre*. Kant dió después un gran relieve á la voluntad, reconstituyendo en la *Razón Práctica* cuanto había derribado en la *Razón Pura*. Maine de Biran, estudiando los hechos, puso fuera de duda la

acción de la voluntad, y hoy una escuela de jóvenes leibnizianos combate en Francia contra los positivistas.

Con estas conclusiones nosotros nos hemos determinado por el idealismo contra el sensualismo. No hemos hablado del escepticismo ni del misticismo, á pesar de haberlos incluido al principio entre los sistemas fundamentales. En efecto, ellos representan dos lados esenciales de nuestra naturaleza. El espíritu humano tiene momentos de debilidad y de impaciencia, y es entonces místico ó escéptico. Y no se debe desear que suceda de otro modo, porque un poco de misticismo y un poco de escepticismo son cortapisas útiles para un dogmatismo que podría resultar presuntuoso é impertinente, y para un racionalismo que secaría el alma. Hablando más exactamente, el escepticismo y el misticismo son, más bien que dos doctrinas, dos estados del alma; son accidentes en la historia de la metafísica. Así se verifica lo que dijo Leibnitz, que los sistemas son generalmente verdaderos por lo que afirman y falsos por lo que niegan, y que es necesario tomar lo mejor de sus doctrinas; pero, como él añade, avanzando siempre. Esto es lo que hace ó cree hacer cada nuevo sistema, comprender y enmendar al que le ha precedido. Así la humanidad no gira en un círculo fatal, sino acumula las observaciones y se eleva cada vez más. Fácil nos sería probarlo comparando en detalle la metafísica de Platón y de Aristóteles con la de Leibnitz y Gioberti. Los dos primeros han visto más porque el horizonte estaba inexplorado; pero los dos segundos tienen la mirada más segura, porque han aprovechado las observaciones de todos sus antecesores. ¿Qué deja de estar comprendido en el sistema de Gioberti? Hemos visto cómo la metesis de inicial y media llega á final. Si no nos faltara espacio, demostraríamos cómo lo sobrenatural es una anticipación de la metesis final, y cómo lo suprainteligible irá disminuyendo siempre sin ser nunca aniquilado.

Habiendo hallado un *quidquid inconcussum*, podemos comenzar á construir nuestro edificio moral y jurídico.

## LA MORAL

Nosotros sentimos, pensamos, queremos; nos falta ver cómo estas facultades obran en la vida práctica y si lo hacen en vista de una finalidad. En la primera edad predominan indudablemente los sentidos; nuestra vida es instintiva, meramente animal. La razón aparece con la palabra, y entonces no obramos ya por instinto sino por cálculo. Más tarde la razón nos muestra otras relaciones, las del orden, del bien en sí; y la voluntad no se deja determinar por el placer ó por la utilidad, sino que se siente obligada á realizar el bien. La vida moral no aparece hasta el tercer período, teniendo nosotros de común con los animales el primero y el segundo. No todos los sistemas fundamentales han reconocido los tres períodos; porque el sensualismo, el escepticismo, y en parte también el misticismo, niegan á la voluntad poder para elevarse á la ley moral y aun á la universalidad de esta ley. Sólo el idealismo demuestra la insuficiencia del estado instintivo y egoísta para explicar todos los fenómenos morales. Hemos expuesto las estrechas relaciones del conocer y del querer; vamos ahora á indicar lo que los principales sistemas han agregado sucesivamente á la moral.

La moral parece que sale enteramente armada de la cabeza de Platón, porque éste compendia á Pitágoras, á los sabios antiguos y especialmente á su maestro Sócrates. Nadie mejor que él distingue el bien absoluto, al cual identifica con Dios, á quien debemos tratar de imitar. El bien en todas las cosas es el orden; y el alma misma, para ser dichosa y sabia, debe estar bien ordenada. El alma realiza el bien mediante la virtud, que se compone de cuatro elementos: la sabiduría, el valor ó la constancia, la templanza y la probidad ó la justicia. Nada hay más hermoso que la justicia; el amor nos conduce á ella. La justicia es un mal y pide un remedio, el cual consiste en la pena, en la expiación. El castigo, según Platón, libra al alma del mal.

Sin embargo, en su psicología, Platón no distingue bien la facultad de conocer de la de querer. El mal se comete solamente

acción de la voluntad, y hoy una escuela de jóvenes leibnizianos combate en Francia contra los positivistas.

Con estas conclusiones nosotros nos hemos determinado por el idealismo contra el sensualismo. No hemos hablado del escepticismo ni del misticismo, á pesar de haberlos incluido al principio entre los sistemas fundamentales. En efecto, ellos representan dos lados esenciales de nuestra naturaleza. El espíritu humano tiene momentos de debilidad y de impaciencia, y es entonces místico ó escéptico. Y no se debe desear que suceda de otro modo, porque un poco de misticismo y un poco de escepticismo son cortapisas útiles para un dogmatismo que podría resultar presuntuoso é impertinente, y para un racionalismo que secaría el alma. Hablando más exactamente, el escepticismo y el misticismo son, más bien que dos doctrinas, dos estados del alma; son accidentes en la historia de la metafísica. Así se verifica lo que dijo Leibnitz, que los sistemas son generalmente verdaderos por lo que afirman y falsos por lo que niegan, y que es necesario tomar lo mejor de sus doctrinas; pero, como él añade, avanzando siempre. Esto es lo que hace ó cree hacer cada nuevo sistema, comprender y enmendar al que le ha precedido. Así la humanidad no gira en un círculo fatal, sino acumula las observaciones y se eleva cada vez más. Fácil nos sería probarlo comparando en detalle la metafísica de Platón y de Aristóteles con la de Leibnitz y Gioberti. Los dos primeros han visto más porque el horizonte estaba inexplorado; pero los dos segundos tienen la mirada más segura, porque han aprovechado las observaciones de todos sus antecesores. ¿Qué deja de estar comprendido en el sistema de Gioberti? Hemos visto cómo la metesis de inicial y media llega á final. Si no nos faltara espacio, demostraríamos cómo lo sobrenatural es una anticipación de la metesis final, y cómo lo suprainteligible irá disminuyendo siempre sin ser nunca aniquilado.

Habiendo hallado un *quidquid inconcussum*, podemos comenzar á construir nuestro edificio moral y jurídico.

## LA MORAL

Nosotros sentimos, pensamos, queremos; nos falta ver cómo estas facultades obran en la vida práctica y si lo hacen en vista de una finalidad. En la primera edad predominan indudablemente los sentidos; nuestra vida es instintiva, meramente animal. La razón aparece con la palabra, y entonces no obramos ya por instinto sino por cálculo. Más tarde la razón nos muestra otras relaciones, las del orden, del bien en sí; y la voluntad no se deja determinar por el placer ó por la utilidad, sino que se siente obligada á realizar el bien. La vida moral no aparece hasta el tercer período, teniendo nosotros de común con los animales el primero y el segundo. No todos los sistemas fundamentales han reconocido los tres períodos; porque el sensualismo, el escepticismo, y en parte también el misticismo, niegan á la voluntad poder para elevarse á la ley moral y aun á la universalidad de esta ley. Sólo el idealismo demuestra la insuficiencia del estado instintivo y egoísta para explicar todos los fenómenos morales. Hemos expuesto las estrechas relaciones del conocer y del querer; vamos ahora á indicar lo que los principales sistemas han agregado sucesivamente á la moral.

La moral parece que sale enteramente armada de la cabeza de Platón, porque éste compendia á Pitágoras, á los sabios antiguos y especialmente á su maestro Sócrates. Nadie mejor que él distingue el bien absoluto, al cual identifica con Dios, á quien debemos tratar de imitar. El bien en todas las cosas es el orden; y el alma misma, para ser dichosa y sabia, debe estar bien ordenada. El alma realiza el bien mediante la virtud, que se compone de cuatro elementos: la sabiduría, el valor ó la constancia, la templanza y la probidad ó la justicia. Nada hay más hermoso que la justicia; el amor nos conduce á ella. La justicia es un mal y pide un remedio, el cual consiste en la pena, en la expiación. El castigo, según Platón, libra al alma del mal.

Sin embargo, en su psicología, Platón no distingue bien la facultad de conocer de la de querer. El mal se comete solamente

por ignorancia, y no hallamos descrito aquel estado intermedio en que el alma no practica el bien al que conoce y ama, y prefiere el mal al que conoce y odia. La actividad personal aparece así mermada, y este punto es el que Aristóteles trató de corregir.

Aristóteles había distinguido en la metafísica el poder y el acto. En moral explicó que el acto es idéntico al fin, y llamó deseo á la aspiración que tienen todos los seres á pasar del poder al acto. El fin de un ser sólo puede consistir en el bien, y el ser perfecto será aquel en quien no haya poder, aquel en quien todo sea acto. El hombre ama la acción, y la virtud consiste en cumplir el acto. El placer nace de la acción; es un complemento que se agrega al acto; como la belleza á la juventud.

Aristóteles en su teoría de la virtud distingue el libre albedrío, la responsabilidad personal y la influencia del hábito en el ejercicio de las virtudes. En estos puntos supera á Platón, el cual, habiendo confundido la virtud con la ciencia, había dejado en la sombra las condiciones prácticas de la moralidad. Pero se aproxima á él cuando da á las virtudes intelectuales el predominio sobre las morales y hace consistir la suprema felicidad en el pensamiento que nos asemeja á los dioses.

Epicuro señala como fin de la moral la *eudonomía*, pero no la encuentra en el cumplimiento del bien, sino en la prudente investigación del placer, reduciendo toda virtud á evitar la mayor pena y á buscar el mayor placer, el cual es la tranquilidad del alma. «Nuestras necesidades, dice, son de tres clases: naturales y necesarias, como el hambre y la sed; naturales y no necesarias, como el deseo de manjares delicados; y facticias, como la pasión por los licores espirituosos. El sabio combate las últimas, modera las segundas y satisface las primeras. Lo estrictamente necesario debe ser suficiente para la felicidad del sabio: con un pedazo de pan de cebada y un cántaro de agua se puede ser tan feliz como Júpiter.»

Zenón combatió el placer como inestable y falaz y halla la felicidad en el cumplimiento del deber, ó sea en la observancia de las leyes de la naturaleza. El inexorable destino ha señalado un puesto en el Universo al hombre, quien no puede abandonarlo sino por el suicidio. Combatiendo las pasiones buenas ó malas,

se puede llegar á un estado de insensibilidad que Zenón y sus discípulos llaman felicidad (1).

Para el cristianismo la moralidad es una resurrección. El alma perdió su pureza por el pecado original, y fué preciso el sacrificio de un Dios para redimirla. El precepto fundamental de la moral cristiana es: ama á Dios sobre todas las cosas y á tu prójimo como á tí mismo. El amor á Dios es generalmente inseparable del amor al prójimo, de la caridad; pero la verdadera perfección consiste en la vida contemplativa, en la oración, en el éxtasis. Platón establecía una especie de sociedad natural entre el hombre y Dios; el cristianismo proclamó su absoluta dependencia. San Agustín partió de la idea platónica de que el hombre percibe por la razón la ley eterna de toda verdad y de toda justicia, y la realiza por medio del libre albedrío. Pero en edad más avanzada, en su controversia con Pelagio, abandonó esta idea y sostuvo que el alma, después del pecado original, perdió la libertad de abstenerse del pecado, conservando la de cometerlo; y que Dios dirige inmediatamente la voluntad al bien y concede ó niega esta gracia á su arbitrio (elección, predestinación). La Iglesia ha modificado la doctrina agustiniana, estableciendo que la libertad humana no está anulada, sino sostenida por la gracia divina, que se concede á los que no la rechazan.

Como San Agustín había tratado de reanudar la ética cristiana á Platón, Santo Tomás se esforzó en hacerla descender de Aristóteles. El presupone que todos los seres humanos tienen un fin, y que el último fin del hombre es la felicidad. ¿Pero qué felicidad? No la de los bienes materiales, que son pasajeros; ni la de un alma tranquila que no puede descansar en sí misma, sino en su fin último, que es Dios. Por eso distingue una felicidad imperfecta, la de aquí abajo, de la perfecta que debiendo estar exenta de todo mal, no puede alcanzarse sino en la otra vida, y consiste en la contemplación de Dios frente á frente. Con tal distinción se alejó Santo Tomás de Aristóteles miles de leguas, porque éste ponía la felicidad en la meditación, ó sea en la vida

(1) Véase Denis, *Histoire des Théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2<sup>me</sup> édition. Paris, 1879.—(N. DEL A.)

filosófica y creía suficientes las virtudes naturales. Santo Tomás, al contrario, demuestra como Platón que todo bien creado es imperfecto por cuanto es participado, y que el bien supremo está en Dios. Añade, como cristiano, que las virtudes naturales derivadas de la inteligencia y de la voluntad son insuficientes para elevarnos al orden sobrenatural; que á la inteligencia domina la suprainteligencia, esto es, la fe; y que la voluntad es traída por la esperanza y el amor. La fe, la esperanza y la caridad no superan á la naturaleza, sino la completan.

El Renacimiento atacó á la escolástica y menos abiertamente al mismo cristianismo en nombre de la razón y de la naturaleza. La corte de Roma se dejó seducir por el esplendor de las artes y por la elocuencia, y pareció que resucitaba el paganismo. No tardó en manifestarse una violenta reacción y Lutero y Calvino negaron toda eficacia á las obras humanas, reproduciendo y exagerando la doctrina agustiniana. Melancton fué considerado casi como hereje cuando sostuvo que nosotros tenemos la libertad de resistir á la gracia.

Los tiempos modernos se anuncian con Bacon, el cual divide la moral en dos partes, la del bien en general, que dice ha sido bien tratada por los antiguos y los escolásticos, y la que enseña la manera de conducirnos, que merecía ser mejor cultivada. Niega la superioridad de la vida contemplativa, cuando no tiende á mejorar la activa. Desea que sean estudiadas y descritas las pasiones y los afectos de que hasta entonces se habían ocupado los poetas y los historiadores más que los filósofos. Bien pronto se cumplieron los votos de Bacon, apareciendo en 1649 un tratado de Descartes sobre las pasiones, que él analiza en su sentido fisiológico y psicológico y enseña á moderarlas. Sin embargo el cartesianismo no fué favorable á la moral, habiendo desconocido Descartes la actividad de las causas segundas, que existen sólo porque Dios las crea á cada instante. Malebranche, con cierta originalidad, distingue en las cosas las relaciones de cantidad y de perfección, esto es, las verdades matemáticas y las morales. La mente se sirve de las referencias matemáticas para conocer las cosas y someterlas al cálculo; pero las referencias de perfección la atraen y la obligan á preferir y á amar las cosas que las

poseen. El hombre, pues, es impulsado por la naturaleza no sólo á conocer, sino á amar; y ama lo más perfecto esto es, á Dios, y después á las cosas á medida que perfeccionándose se aproximan á Dios. Pero así como Dios creó en nosotros nuestras ideas, creó también nuestros actos; y nuestra libertad consiste en la atención que consagramos á la obra de Dios; la virtud está toda en la fuerza de espíritu. Malebranche fué el primero en dividir la moral en tres partes, que tratan de los deberes para con Dios, para con nosotros y para con los demás hombres. Spinoza llevó al extremo la definición de la sustancia dada por Descartes, y no encontró más que una sola sustancia que se desarrolla según leyes necesarias. ¿Cómo es posible la moral en este sistema? El bien y el mal sólo son ideas relativas, la virtud es el poder y consiste en tener ideas adecuadas, puesto que en las inadecuadas y confusas el alma es pasiva y esclava. Es preciso, pues, hacer predominar la razón sobre las pasiones y aproximarse á la suprema inteligencia. En vano Leibnitz, para ahogar los gérmenes del panteísmo que descubrió en la filosofía cartesiana, sustituye á la creación continua la participación continua, y á la pasividad absoluta de las criaturas la actividad esencial, porque no explica el orden físico y el moral de otro modo que con una hipótesis, la armonía prestabilita. Vico, al contrario, considerando á Dios como el motor inmóvil de todas las cosas creadas, lo hace también motor del alma humana. Este movimiento no consiste en un impulso ó excitación mecánica, sino en la virtud que le ha sido comunicada por la creación, virtualidad que comprende las que llamamos facultades, las cuales se manifiestan por el pensar y por el querer. Y como la mente no puede pensar más que en el Ser, que es lo verdadero y el bien en sí, no se aparta de El jamás, ni aun en sus errores, no siendo posible que la mente, ni aun en sus aberraciones, piense, ni la voluntad, aunque culpable, quiera la nada. Así nosotros sólo vemos lo falso bajo las apariencias de lo verdadero ó queremos el mal bajo las del bien.

El sensualismo que se había mostrado tímidamente en la Edad Media, y más abiertamente en el Renacimiento, hizo con Hobbes su plena aparición en los tiempos modernos. Este filó-

sofo distingue las facultades cognoscitivas de las afectivas. La sensación comienza á obrar sobre el cerebro, se comunica al corazón, allí produce la alegría ó el dolor, el amor acompañado del deseo y el odio acompañado de la aversión. Cuando se siente por una misma cosa ya el deseo, ya la aversión, esta alternativa, mientras dura, se llama deliberación. Cuando por consecuencia de la deliberación uno de los dos impulsos vence al otro, toma el nombre de voluntad; y cuando la voluntad produce la ejecución, se tiene la libertad; de suerte que la libertad no es la independencia, sino sencillamente la ausencia de obstáculos á la voluntad.

En vano trató Locke de salvar la actividad de nuestro pensamiento distinguiendo la reflexión de la sensación, porque para huir de las ideas innatas de los cartesianos hizo una tabla rasa del espíritu, y la reflexión sirve solamente para transformar lo que le suministra la sensación. Procediendo todo de la sensación, el bien y el mal moral no podrán ser sino el placer y la pena, que acompañan á una acción. Helvecio, Saint-Lambert, Volney y Bentham fueron los fieles intérpretes de esta doctrina.

La escuela escocesa distinguió las verdades *a posteriori* de las *a priori*, designando á estas últimas con el nombre de leyes fundamentales de la inteligencia, creencias primitivas, verdades de sentido común, y demostró que ellas no podían dimanar de la experiencia. El filósofo más antiguo de esta escuela, Hutcheson, partió de la teoría de Locke sobre el conocimiento y trató de dotarnos de un sentido especial para descubrir en las acciones humanas el bien moral. Smith avanzó más, haciendo proceder el bien de los sentimientos, reduciéndolos todos á la simpatía. Price no trabajó mucho para demostrar que el bien no puede tener origen sino en la razón intuitiva, siguiéndole en este camino Reid y Dugald Stewart. Esta escuela prestó grandes servicios á la moral con sus finos análisis psicológicos, bastándonos citar para ello los estudios de Reid sobre el instinto, los apetitos, los deseos y los afectos, á los que da el nombre colectivo de principios de acción.

Hemos visto á Kant en la *Razón Pura* quedar prisionero en el *yo*; pero no sufrió mucho tiempo tales prisiones, tratando en

la *Razón Práctica* de romper sus cadenas. La ley moral, dice, nos es dada por la razón pura como un hecho del cual nosotros tenemos conocimiento *a priori* y es apodícticamente cierto. En el carácter universal y obligatorio de esa ley ve Kant el paso á la realidad objetiva, y por eso no la hace depender de la idea del bien que, según la primera de las obras citadas, sería un concepto de nuestra mente. La existencia de esta ley está comprobada por la conciencia de todos, así como nuestra libertad de conformar á ella nuestras acciones. El principio moral es llamado por Kant *imperativo categórico* y está formulado así: «obra de tal manera que el motivo de tus acciones pueda ser erigido por la voluntad en ley universal.» Aquí parece evidente que Kant confunde la voluntad con la razón, sosteniendo que la voluntad es autónoma, es decir, que no obedece sino á su propia ley, esto es á aquella que le es conforme y puede aceptarla toda voluntad racional. El deber consiste en conformar nuestras acciones á las prescripciones de esta ley, de modo que nuestras acciones no adquieran valor moral por el fin á que tienden, sino por el principio que las determina. Pero de esto debe advertirnos evidentemente la conciencia. Ahora bien, considerándola Kant como un aspecto de la sensibilidad, ¿cómo puede revelarnos la ley del deber? ¿Y qué otra cosa podría ser esta ley sino la forma más sencilla de las relaciones de los fenómenos entre sí? De la existencia de la ley del deber deduce Kant como postulado la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, el cual distribuye los premios y los castigos según los méritos (1).

Fichte exagera el sistema de Kant tanto en la metafísica como en la moral; pero la filosofía alemana, después de haber desarrollado con Kant y con Fichte la noción de la libertad, la absorbe con Schelling y con Hegel en la noción de necesidad. Ella mantiene siempre la libertad en el tercer momento de la evolución metafísica, pero en un sentido de tal modo transcendental, que denota más bien la unidad racional del *Gran todo*, que la unidad individual de la personalidad humana. Los suce-

(1) Véase Cousin, *La philosophie de Kant*, 3.<sup>me</sup> edition Paris, 1857.

sores de Hegel han entendido tal necesidad en un sentido enteramente material, y han tomado por ideal el mecanismo de la materia y el organismo de la vida, sujetando los efectos á las causas, los medios á los fines, el individuo al Estado, los Estados débiles á los fuertes, y las razas tenidas por inferiores á las superiores. De la ética de Schopenhauer y de Hartmann hemos tratado anteriormente al ocuparnos de su metafísica. Contra tales doctrinas combaten en nombre de la libertad y de la razón Fichte, hijo, Virth y Ubrich en la *Revista de filosofía y de crítica filosófica*.

Francia, para combatir el sensualismo, se vale de la filosofía escocesa y de la alemana. Maine de Biran, por un exceso de reacción, al restituir la actividad al *yo* la concentra toda en la voluntad, que confunde con la fuerza. Jouffroy pone cada cosa en su lugar. Lo que era principal para Maine de Biran, es accesorio para Jouffroy. La voluntad aparece y desaparece en la inteligencia, la cual persiste siempre tanto en el estado voluntario como en el espontáneo ó instintivo. Jouffroy distingue perfectamente las funciones fisiológicas de las psicológicas; reconoce tres tendencias primitivas: el deseo de conocer ó la curiosidad, el amor al prójimo ó la simpatía y el amor al poder ó la ambición; demuestra el placer y la pena que nos causa la satisfacción ó la represión de estas tendencias y la parte que en ello toman el mundo externo, la razón y la voluntad. Los obstáculos sirven para desarrollar nuestra libertad y para formar nuestra personalidad, y la vida tiene el doble mérito de hacernos libres y de poner nuestra libertad bajo el imperio de la razón. Nuestro autor no se contenta, como Kant, con hacer derivar el deber de la libertad y recurre á la finalidad. ¿Cuál es, pues, nuestro destino? Todo ser, dice, está por su naturaleza predestinado á un fin; éste es su bien, y el fin del hombre viene indicado por sus tendencias primitivas á conocer, á obrar, á amar. Estas tendencias son ciegas y desinteresadas porque nos impulsan á la acción, antes de saber si ésta nos produce un placer ó un dolor. El primer desarrollo de la actividad humana es instintivo é inocente; pero apenas observamos que la satisfacción de nuestras inclinaciones nos proporciona un placer y la no satisfacción un do-

lor, no obramos ya por instinto, sino por cálculo. Entonces interviene la razón; ha comprendido que todas nuestras tendencias se dirigen hacia el bien individual, pero que este bien no puede ser completo. Ella nos advierte que es preciso sacrificar los vivos placeres del momento para alcanzar en el porvenir otros más puros y duraderos; ella enseña á las acciones el principio del interés bien entendido. Nuestra naturaleza corre tras ese fin que la razón nos ha indicado, y el amor al interés bien entendido se une á las pasiones primitivas, que siempre subsisten. Este nuevo estado se llama egoísmo, que no existía en el estado instintivo. Pero no es el último de la naturaleza humana, porque la razón no tarda en comprender que, debiendo cumplir un fin todos los seres, el bien individual es parte del universal, del bien absoluto ó del bien en sí; y que si el bien de un individuo se opone al de otros, debemos preferir la mayor suma de bien posible. Así aparece á nuestra razón la idea del bien obligatorio; y de la idea del orden universal se eleva nuestra razón á la de Dios que ha creado este orden, y nuestra sumisión al orden resulta sumisión á Dios. La moral y la religión explican este hecho de diferente manera. En las artes, la belleza y la fealdad no son otra cosa que la expresión del orden y del desorden. Lo bello es un aspecto del bien, lo verdadero es el otro aspecto; lo bello es el orden expresado, lo verdadero es el orden pensado y el bien es el orden completo. El bien en sí no aparece sino cuando la razón nos muestra el orden universal y nos lo presenta como obligatorio. En los dos primeros estados el individuo no servía sino á sí mismo, primero instintivamente y después con discernimiento y egoísmo. En el tercer estado el individuo sirve al orden, y entonces puede elevarse hasta el sacrificio; sólo entonces se manifiestan las ideas de mérito y demérito, de satisfacción moral y de remordimiento, de pena y de recompensa (1).

Esta teoría del destino humano aparece revestida por el autor de una forma popular como la del catecismo. ¿Para qué ha sido creado el hombre? Para conocer, amar y servir á Dios en esta vida y gozar de Él eternamente en la otra. Conocer á Dios

(1) *Cours de Droit naturel*, 3<sup>me</sup> edition, París, 1858.

es conocer el orden establecido en el mundo; amarlo y servirlo, es conformarse á sus designios, esto es al orden universal en la medida de nuestras fuerzas. Yerran, pues, los que prometen en esta tierra el desarrollo armónico de nuestras tendencias, puesto que la lucha no podrá cesar hasta que no cesen los obstáculos, y nuestras aspiraciones de ciencia, de amor y de poder no pueden ser satisfechas completamente aquí abajo, de modo que la vida pide un complemento.

Se ve bien que Jouffroy trata de dar á la moral una base objetiva, y tuvo por compañero á Cousin, que se perdió en sutilezas con su teoría de la razón impersonal.

Bastó á Gioberti sustituir el proceso ontológico al psicológico en el conocimiento del bien para darnos una síntesis exacta, de la moral moderna, en su elegante tratado *De lo Bueno*. Él presenta al Creador en comercio con el hombre, como voluntad y pensamiento. Como voluntad se le manifiesta en calidad de ley obligatoria, á la cual dió Kant el nombre de *imperativo*. Pero el imperativo de Kant es puramente abstracto y subjetivo, y tiene poca ó ninguna eficacia sobre la voluntad humana. El imperativo de Gioberti se funda en un imperante, que es lo concreto intuitivo, del cual aquel es lo abstracto reflexivo. El uno y el otro son volición de Dios respecto á la libertad del hombre. Esta volición prescribe á los espíritus libres la observancia de las órdenes establecidas en la marcha de las fuerzas cósmicas. Dios dice al hombre: mantén el orden de la creación. El imperativo pues, es la voz del Ser que habla á nuestra conciencia y promulga un mandato absoluto y divino. De aquí se sigue que el imperativo contiene la noción de derecho, es decir, de una voluntad suprema y absoluta que tiene el poder de dar órdenes á las criaturas. En el orden primitivo de las cosas, el concepto del deber proviene de la noción correlativa de derecho. El derecho absoluto de Dios crea el deber absoluto del hombre, el cual posee, respecto á su creador, deberes sin derechos. De tal deber absoluto, que es efecto de aquel derecho absoluto, nacen después los deberes relativos que ligan á los hombres entre sí, y los derechos relativos, que son la correlación necesaria de los deberes relativos.

Nos falta hablar de las escuelas positiva y naturalista. El positivismo comenzó por sostener que era una vana tentativa el construir la ciencia *a priori*, pues todos los sistemas metafísicos, cualesquiera que sean sus pretensiones, sólo tienen un valor lógico y en el orden real representan más ó menos perfectamente la ciencia de su tiempo. Cita como ejemplo á la escuela jónica, cuyos sistemas corresponden á una primera mirada dirigida sobre la naturaleza, y á la escuela pitagórica que traslada á su sistema sus descubrimientos en geometría, astronomía y acústica. El mismo Platón, añade, cuando expone *a priori* en su *Timeo*, el plan de Dios en la creación, se sirve de las teorías imperfectas de la astronomía, de la física y de la fisiología de su siglo. En fin, el universo que Hegel creyó haber construido únicamente con su lógica trascendental, se encuentra en perfecta conformidad con los conocimientos *a posteriori*. No tardó en mostrarse inconsecuente el positivismo, sirviéndose imperfectamente de la observación y reduciendo la psicología á una especie de física cerebral, cuando al definir el alma dice que es el conjunto de las funciones del cerebro y de la médula espinal. Si á la psicología se le da por base la física, resulta de esto que la antropología y la historia serán una física social. El positivismo se confunde así con el naturalismo y vemos un cambio de teorías entre los dos sistemas.

¿Cuál puede ser su moral? Toda la moral, dice Littré, procede de dos impulsos, el amor á sí mismo y la benevolencia para con los demás (egoísmo y altruismo); el primero de estos impulsos procede de la necesidad de nutrición que siente la sustancia organizada para subsistir individualmente, y el segundo de la necesidad de amar que, mediante la unión sexual, sirve para conservar la especie (1). La moral, pues, tendrá por objeto deducir de las leyes de la vida y de las condiciones de existencia algunas reglas de conducta para la consecución del bien individual y social. Este bien consistirá en el placer y en la utilidad, y será producido mecánicamente, porque la libertad para nosotros

(1) Littré, *La Philosophie positive*; París, 1870.



existe solamente en la ejecución, no en la volición, que es determinada por causas independientes de nosotros.

Al egoísmo brutal de Hobbes, había ya sustituido Bentham un termómetro moral con el cual esperaba que la ciencia de las pasiones ó la patología mental pudiese medir los placeres, tanto en su intensidad como en su extensión. La cuestión del deber era reducida á un problema de aritmética. John Stuart Mill resuelve el problema recurriendo á la asociación de las ideas tan estimada de los psicólogos ingleses, que ponen el criterio de la justicia ó injusticia de una acción en sus consecuencias fáciles de prever. Un hábito mental asocia á una acción una idea de aprobación ó reprobación. El sentido moral es un sentimiento adquirido, que no tiene nada de primitivo. No siendo la conciencia otra cosa que una serie de costumbres y de instintos hereditarios, está supeditada á las leyes que presiden á la formación de los instintos. Se la encuentra en diversos grados en todas las categorías del reino animal. Darwin ha descubierto en los animales una especie de instinto moral que se eleva á la conciencia de la solidaridad social, y agregando á este instinto la inteligencia, se tiene, según este célebre naturalista, el sentimiento de la obligación moral y del deber. La ley de adaptación al ambiente, de la cual es una consecuencia la de asociación, da una energía nueva al sentido moral; desaparecen los instintos contrarios á las condiciones de existencia creadas por las circunstancias exteriores, los otros forman órganos. Todo instinto, dice Darwin, que es constantemente más fuerte ó más persistente que otro, da origen á un sentimiento que denotamos con la expresión: es preciso obedecer. Hé aquí la sanción moral. Las conclusiones de Darwin fueron adoptadas por Bain y algo modificadas por Herbert Spencer. «Del mismo modo, dice éste, que la intuición del espacio poseida por un individuo viviente es el resultado de las experiencias de los demás que le han precedido, las experiencias de utilidad acumuladas por todo el género humano han producido modificaciones nerviosas correspondientes, que por transmisión hereditaria han suscitado en nosotros algunas facultades de intuición moral, y despiertan algunas emociones relativas á una conducta justa ó injusta, que no tienen ninguna

base aparente en las experiencias de utilidad individual.» Spencer difiere de los otros utilitarios no en el fin que ha de alcanzarse, sino en los medios que se deben seguir. La felicidad es el fin último de la moral, no el fin próximo. Debe ser objeto de la moral deducir de las leyes de la vida y de las condiciones de existencia cuáles son las acciones que conducen á la felicidad, y así como la humanidad es sólo una parte del universo, así la moral depende en último análisis de la cosmología.

No existe para nosotros libertad de elección. Por esto John Stuart Mill distingue tres clases de determinismos: el primero consiste en la invariabilidad de los efectos particulares, aun cuando cambien las causas particulares, lo cual sería el fatalismo absoluto; el segundo tiene lugar cuando los efectos son invariables, porque las causas no cambian, y sería un fatalismo mitigado; el tercero es el complemento del anterior y se verifica cuando las variaciones de las causas hacen variar también los efectos.

Mill se atiene á esta tercera clase de determinismo y enseña que la obligación moral no puede ser entendida sino en un sentido impersonal, esto es, en el sentido de que cualquier cosa produce en nosotros el pensamiento y el deseo de perfeccionar nuestro propio carácter.

¿Es, pues, una ilusión el libre albedrío? La ciencia positiva no hace otra cosa que desenvolver la doctrina de la necesidad, ó como dicen los ingleses, del *uniform causation*. A. Herzen, en la *Physiologie de la volonté*, resume los resultados de las últimas investigaciones en la página que trascribimos: «1.º No existe en los seres vivientes la espontaneidad de las acciones, como no existe en ningún fenómeno del universo; todo cambio es el efecto de un cambio anterior, y ningún efecto puede ser espontáneo. Todos los actos de un ser cualquiera son reacciones suscitadas por las influencias, por las impresiones que recibe del mundo externo: influencia, cuando no se tiene conciencia; impresión, cuando hay percepción por medio de los órganos de los sentidos. Faltando motivos exteriores, son las impresiones las que obran sobre los sentidos, ó bien las ideas, imágenes, representaciones, es decir, las sensaciones subjetivas indirectamente suscitadas en

los centros nerviosos; en uno y otro caso no hay actividad porque faltan los motivos. 2.º La voluntad es la conciencia del motivo determinante combinada con la de la imagen del acto ó de la serie de actos que deben ejecutarse según la victoria del motivo predominante. En otros términos, la voluntad es solamente la percepción de la tendencia á obrar ó no de esta ó de otra manera por consecuencia de una combinación particular, ó de la resultante de todas las causas que provocan la acción. 3.º La libertad individual (el libre albedrío) es una sensación subjetiva que procede de lo incalculable, de lo imprevisto, que existen siempre en nuestras acciones, haciéndonos imposible prever las circunstancias que pueden sobrevenir é influir en la resolución definitiva. Por esto el sentimiento de la libertad, de la resolución es simplemente la conciencia de la posibilidad de un cambio en la tendencia á ejecutar tales ó cuales actos por virtud de una modificación en los motivos externos ó internos que puedan surgir é influir sobre nuestra acción. La ilusión de la espontaneidad de una acción ya realizada persiste sólo cuando el agente no ha tenido conciencia del motivo determinante, es decir, lo ha ignorado, no lo ha observado ó lo ha olvidado por su poca importancia. La ilusión de la libertad de una acción futura subsiste hasta el momento en que el motivo victorioso hace sentir toda su fuerza. No bien sabemos lo que haremos, sabemos también la razón de ello. Conocemos, pues, el motivo determinante de nuestras acciones; pero antes de saberlo existe para nosotros un momento de equilibrio indeciso entre los diversos motivos, é ignorando el resultado final, tenemos la imagen de varios resultados posibles. Este momento produce en el individuo la ilusión de la libertad, de la facultad de la libre elección, del libre albedrío. 4.º La determinación final de la voluntad es el producto infalible, necesario y exclusivo de los tres siguientes factores: a) la organización individual, es decir, la constitución física ó moral innata, las disposiciones, las tendencias, las pasiones, el carácter, etc.; b) el estado del sistema nervioso en el momento en que recibe la impresión que lo pone en actividad, esto es, el estado moral de los centros nerviosos, producido por la educación en el más amplio sentido de la palabra; c) el

conjunto de las impresiones percibidas en el momento de obrar, ya procedan directamente del exterior, ya sean excitadas por acción refleja ó por asociación en la trama interna de los centros nerviosos. 5.º La individualidad es el concepto positivo, real, que debe sustituir al concepto metafísico de la libertad. La palabra libertad aplicada á la actividad individual significa precisamente la ausencia de obstáculos externos ó internos, físicos ó morales, que podrían impedir al individuo obrar conforme á las tendencias inherentes á su constitución física ó moral, ó sea á las condiciones en que se ha desarrollado. En otros términos, la libertad del individuo consiste en la facultad de poder obrar á su manera y sin coacciones, según las voliciones ó deseos excitados en él por el concurso de las circunstancias. El individuo es, pues, libre de hacer lo que quiere, cuando para la ejecución de su voluntad no median obstáculos; pero no es libre de *querer lo que quiere*, porque sus voliciones son producidas por las condiciones antes enumeradas, las cuales no dependen de ninguna manera de él. Pero precisamente porque la organización es uno de los tres factores de las voliciones, á las cuales da un carácter individual, el concepto positivo de la individualidad es más claro y más conveniente que el negativo de la libertad.»

Negándose el libre albedrío, ¿será posible prever las acciones humanas? A esta pregunta contesta Herbert Spencer: «un cuerpo libre en el espacio, sujeto á la atracción de otro solo cuerpo, se moverá en una dirección que podrá predecirse con gran precisión. Pero si fuese atraído por dos cuerpos, sus movimientos no podrán ser calculados sino aproximadamente, y con menor precisión aún si fuera atraído por tres cuerpos. Finalmente, supongamos ese cuerpo rodeado por otros varios de todas dimensiones, colocados en todas direcciones y á todas las distancias, su movimiento será en la apariencia independiente de la influencia de cada uno de ellos; se moverá en una línea indefinida y oscilante y parecerá *libre*, como si sus determinaciones fueran espontáneas. Del mismo modo, á medida que las relaciones de cada estado psíquico se multiplican, las modificaciones psíquicas resultan incalculables y, en apariencia, independientes de toda ley.»

Si del hombre individuo fijamos la atención en el hombre colectivo, ¿podremos prever algo del porvenir? A esto nos contesta Littré: la sociología es la sexta de las ciencias fundamentales, y, por tanto, subordinada á la biología, la cual depende de la física y de la química: el hombre fisiológico, esto es privado de toda cualidad adquirida, material, moral é intelectual, se transforma en hombre sociológico, ó mejor dicho, histórico, por medio de evolución. Lo que se tiene en el reino animal por virtud de la selección natural, continúa el mismo autor, se obtiene con la enseñanza, instintiva é inconsciente primero, después determinada y consciente en el reino humano. La evolución sociológica es producida por las facultades que tienen las sociedades de acumular conocimientos; la tradición, los monumentos y la escritura son como órganos de esta facultad. Las sociedades son estacionarias cuando no se altera la suma de conocimientos; son retrógradas cuando disminuye, y progresivas cuando aumenta. La historia, pues, es un fenómeno natural y no está sujeta al acaso ni al arbitrio. Procede de la filiación, ó sea de la generación recíproca de los estados sociales. Ella nos muestra á la humanidad en sus diversos grados de desarrollo, hasta que llega á ser dueña de sí misma cuando predominan las ciencias positivas. El fin de la vida individual es aumentar y ennoblecer instintivamente la vida colectiva. A este fin trabajaron las generaciones pasadas instintivamente, á él tenderán las futuras con pleno conocimiento de su misión social.

Detengámonos para contemplar el camino recorrido. Partiendo de una psicología generalmente aceptada, vemos que son tres las facultades del espíritu: sentir, querer y pensar, á las cuales corresponden tres estados del alma: el instintivo, el egoista y el moral. No todos los sistemas reconocen los tres estados; el sensualismo se contenta con los dos primeros, y sólo el idealismo se eleva á las leyes morales. Hemos asistido á la lucha del sensualismo y del idealismo en el curso de los siglos, lucha que se ha hecho más viva en el nuestro por el progreso inmenso de las ciencias naturales. Estas han puesto en claro la unidad de trazado de los diversos tipos. «De polo á polo, bajo todos los meridianos, dice Agassiz, los mamíferos, las aves, los reptiles,

los peces revelan un mismo plano de estructura. Este plano denota conocimientos abstractos del orden más elevado y excede con mucho á todas las generalizaciones de la mente humana: han sido precisas las más laboriosas investigaciones para que el hombre pudiera solamente formarse una idea de ello.» Estos tipos, así animales como vegetales, son también los más adaptados á todos los puntos del globo, y en vez de recurrir á la vana hipótesis de la transformación, el célebre naturalista se inclina ante la sabiduría creadora (1). En la vida no observamos solamente fenómenos físico-químicos, sino que hay como un diseño vital de cada ser y de cada órgano; de modo que los distintos fenómenos del organismo tomados aisladamente son tributarios de las fuerzas generales de la naturaleza; pero considerados en su sucesión y en su conjunto, revelan un enlace especial y parecen dirigidos por una condición invisible. Ésta es el poder de evolución, inmanente en el huevo, que después abraza los fenómenos de nutrición y generación. La biología no basta para explicar los fenómenos morales, como la sensación no puede dar cuenta del conocimiento. El alma se sirve de los órganos y sufre su influencia. Los animales irracionales tienen alma, pero no tienen el yo, por ser imperfectas sus facultades intelectuales. Ellos no pasan del estado instintivo, y lo más del egoista; y no poseyendo la intuición de lo verdadero, no pueden dirigir su voluntad á la consecución del bien. De esto se deduce que el animal nace y muere animal, mientras que el hombre nace animal y se convierte en persona libre.

¿En qué consiste verdaderamente la libertad? Cuando el conocimiento es involuntario, el alma obra inconscientemente y se dice libre, porque sigue á su naturaleza. Cuando después el conocimiento es voluntario y el alma obra según deliberación, se dice libre porque le es posible siempre realizar lo contrario. Esta posibilidad de hacer lo contrario es negada por los positivistas, puesto que según su sistema, como todas las ideas nos vienen de la sensación, no tienen nada de absoluto, debiendo vencer siempre el motivo más fuerte. Para ellos no hay otro medio de

(1) *De l'espèce et des classifications*. Paris, 1869.

mejorar al hombre que multiplicar los motivos por medio de la instrucción. La atenta observación que hizo descubrir en metafísica la intuición y la reflexión, ha hecho también observar en moral la posibilidad de hacer lo contrario, expresada en estos versos del poeta Séneca:

... *Vide meliora proboque  
Deteriora sequor.*

Esta libertad del mal hace meritorias nuestras buenas acciones, debiendo combatir las más de las veces al motivo más fuerte para hacer triunfar al más razonable. Pero no estamos solos en esta lucha, porque como tomamos de Dios las ideas, Él nos da también las fuerzas para transformarlas en actos. «El hombre, dice Maine de Biran, es el intermediario entre Dios y la Naturaleza. Llega hasta Dios por el espíritu y á la Naturaleza por los sentidos. Puede identificarse con la Naturaleza, dejando absorber su *yo*, su personalidad, su libertad, y abandonándose á todos los apetitos, á todos los impulsos de la carne. Puede, hasta cierto punto, identificarse con Dios, transportando á Él su *yo*, mediante el ejercicio de una facultad superior. De aquí se sigue, que el último grado de rebajamiento como el más alto punto de elevación pueden igualmente enlazarse con dos estados del alma, en los cuales ésta pierde su personalidad, confundiéndose con Dios ó reduciéndose á la nada en la criatura (1).

Observamos en la sociedad, lo mismo que en el individuo, la lucha de las pasiones con la razón, y el triunfo de ésta mediante la libertad. Las pasiones, sin embargo, pierden su fuerza al pasar del individuo al cuerpo social; agitan solamente la superficie, dejando el fondo, esto es, las ideas, casi inmóvil. No hace mucho se vislumbró una lógica y un progreso en las instituciones políticas, religiosas, civiles y militares de los pueblos. Pascal fué

(1) Hemos citado á Maine de Biran para hacer patente que el más decidido campeón de la voluntad, en su obra *Nouveaux essais d'anthropologie*, admite la acción divina sobre la voluntad humana. También Fichte, después de haber exagerado el poder del *yo*, concluye su carrera en una especie de misticismo.

el primero en advertirla en este importante fragmento. «El hombre en su primera edad es ignorante; pero aprende constantemente al crecer; él se enriquece, no sólo con su propia experiencia, sino también con la de sus predecesores, porque guarda en su memoria los conocimientos que ha adquirido y encuentra en los libros los que han dejado los antiguos. Como conserva estos conocimientos puede aumentarlos fácilmente; de modo que se encuentran hoy los hombres en el estado en que se hallarían aquellos filósofos antiguos que hubiesen vivido hasta hoy y continuado sus estudios después de tantos siglos. De aquí se sigue que por una prerrogativa especial, no solamente todos los individuos progresan en las ciencias, sino que todos los hombres, colectivamente, adelantan á medida que envejece el universo, repitiéndose en la sucesión de los hombres lo que sucede en las diferentes edades de un individuo. De este modo las generaciones sucesivas de los hombres, á través de los siglos, deben ser consideradas como un solo hombre que subsiste siempre y aprende sin cesar (1).

Los antiguos atribuían todos los cambios á las pasiones y á los caracteres individuales. Los modernos no tardaron en hallar una filiación entre las ideas y los hechos y crearon la filosofía de la historia. Bossuet, siguiendo las huellas de San Agustín, describe la parte de Dios en los acontecimientos. Vico enseñó que *el mundo de las naciones es fruto del pensamiento humano*, y Herder mostró la influencia de la Naturaleza sobre el hombre. Así tanto en el hombre individual como en el social, el desarrollo moral se verifica de la misma manera. La virtud es siempre un esfuerzo, un hábito de hacer triunfar la razón sobre los sentidos para seguir los preceptos de la ley moral. La política no difiere de la moral, concediéndose únicamente á los pueblos mayor extensión en el cumplimiento de sus deberes, no viéndose reducidos al breve tiempo de una generación. Demostraremos esto con un ejemplo: un hombre valeroso no vacila en sacrificar su vida por el honor; pero un pueblo sólo tiene en cuenta las ofensas graves, disimulándolas hasta que estén prontos sus ar-

(1) Pascal, *Fragment d'un traité du vide*. Paris, 1663.

mamentos y concertadas sus alianzas. Sin negar al hombre de Estado mayor variedad de medios, diremos en conclusión que, así como en la vida privada lo supremamente útil es la virtud, del mismo modo, la mejor de las políticas es la honradez.

## EL DERECHO

El hombre no siempre obra con un fin desinteresado, ó sea en vista de un bien absoluto, sino la mayor parte de las veces, por ser útil á sí mismo y á los demás. Entonces sus acciones son apreciadas de otra manera, se hace abstracción del motivo determinante y se atiende al resultado, no siendo ya su norma la bondad absoluta sino la justicia, ó sea, como dice Vico, el bien reconocido justo.

Platón, como hemos visto, hace de la justicia uno de los cuatro elementos de la virtud. La justicia, dice en otro lugar, hace del hombre un todo mesurado y lleno de armonía; ella tiene su cumplimiento en el Estado, que es el hombre en grande y debe realizar todo el bien. Es evidente que Platón confunde la justicia con la bondad y el derecho con la moral. Aristóteles, al contrario, establece un principio de distinción, declarando que la justicia es la virtud en relación á los demás, es el bien ajeno, y el Estado no debe absorber á todos los ciudadanos como quería Platón. El estoicismo dió mayor relieve al hombre interior y atendió á emancipar al individuo del Estado, reconociendo la unidad del género humano y la armonía de todas las partes del universo.

El cristianismo debilitó el sentimiento del derecho, dando como religión la preferencia á la moral. Como cristianos debemos soportar la injusticia y hasta alegrarnos de ella; pero en derecho no estamos obligados á ello. Como cristianos debemos amar á nuestros perseguidores; en derecho podemos repeler la fuerza con la fuerza. Sin duda alguna la idea cristiana es más sublime que la del derecho; pero esta última es indispensable

para mantener el orden en la sociedad, para no permitir que los unos abusen del candor y de la caridad de los otros (1).

Sin embargo, no podía prescindir el cristianismo de una doctrina legal para los usos comunes de la vida. Santo Tomás definió la justicia casi con las mismas palabras de Aristóteles: *ordinat hominem in his que sunt ad alterum*. Para que exista la justicia es preciso una relación de igualdad entre las cosas cambiadas, y esta relación, esta proporción entre dos objetos, hecha abstracción de la voluntad del agente, *non considerato qualiter ab agente fiat*, es lo que se llama derecho, *jus*. Dante no hace otra cosa que completar esta definición cuando dice: *Jus est realis et personalis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit*.

Las controversias sobre el origen del poder fueron vivísimas en la Edad Media, y es curioso ver á los defensores de los reyes sostener su origen divino para hacerlos inviolables, y á los de la Iglesia pretender que el poder es de origen humano y popular para hacer á los reyes dependientes del Papa, único representante de Dios en la tierra.

Hugo Grocio, queriendo circunscribir los derechos de la guerra, comienza por emancipar la jurisprudencia de la teología y funda la ciencia del derecho natural. He aquí de qué suerte entra en materia: «Un gran número de autores se han dedicado á comentar y á compendiar el derecho civil, tanto las leyes romanas, denominadas así por antonomasia, como las leyes propias de cada nación. Sin embargo, el derecho que debe observarse entre los distintos pueblos ó los jefes de los Estados y que se funda en la naturaleza humana, establecida por leyes divinas, ó introducido por costumbre y por convención tácita de los hombres, ha ocupado á pocas personas y ninguna lo ha explicado en toda su extensión y en forma sistemática. Y sin embargo, es una necesidad del género humano el que cada uno pueda estudiar semejante obra.» Después busca el principio del derecho y lo encuentra en la sociabilidad humana, ó sea en la necesidad

(1) Janet, *Histoire des doctrines morales et politiques*, 3<sup>me</sup> édition. Paris, 1886.

mamentos y concertadas sus alianzas. Sin negar al hombre de Estado mayor variedad de medios, diremos en conclusión que, así como en la vida privada lo supremamente útil es la virtud, del mismo modo, la mejor de las políticas es la honradez.

## EL DERECHO

El hombre no siempre obra con un fin desinteresado, ó sea en vista de un bien absoluto, sino la mayor parte de las veces, por ser útil á sí mismo y á los demás. Entonces sus acciones son apreciadas de otra manera, se hace abstracción del motivo determinante y se atiende al resultado, no siendo ya su norma la bondad absoluta sino la justicia, ó sea, como dice Vico, el bien reconocido justo.

Platón, como hemos visto, hace de la justicia uno de los cuatro elementos de la virtud. La justicia, dice en otro lugar, hace del hombre un todo mesurado y lleno de armonía; ella tiene su cumplimiento en el Estado, que es el hombre en grande y debe realizar todo el bien. Es evidente que Platón confunde la justicia con la bondad y el derecho con la moral. Aristóteles, al contrario, establece un principio de distinción, declarando que la justicia es la virtud en relación á los demás, es el bien ajeno, y el Estado no debe absorber á todos los ciudadanos como quería Platón. El estoicismo dió mayor relieve al hombre interior y atendió á emancipar al individuo del Estado, reconociendo la unidad del género humano y la armonía de todas las partes del universo.

El cristianismo debilitó el sentimiento del derecho, dando como religión la preferencia á la moral. Como cristianos debemos soportar la injusticia y hasta alegrarnos de ella; pero en derecho no estamos obligados á ello. Como cristianos debemos amar á nuestros perseguidores; en derecho podemos repeler la fuerza con la fuerza. Sin duda alguna la idea cristiana es más sublime que la del derecho; pero esta última es indispensable

para mantener el orden en la sociedad, para no permitir que los unos abusen del candor y de la caridad de los otros (1).

Sin embargo, no podía prescindir el cristianismo de una doctrina legal para los usos comunes de la vida. Santo Tomás definió la justicia casi con las mismas palabras de Aristóteles: *ordinat hominem in his que sunt ad alterum*. Para que exista la justicia es preciso una relación de igualdad entre las cosas cambiadas, y esta relación, esta proporción entre dos objetos, hecha abstracción de la voluntad del agente, *non considerato qualiter ab agente fiat*, es lo que se llama derecho, *jus*. Dante no hace otra cosa que completar esta definición cuando dice: *Jus est realis et personalis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit*.

Las controversias sobre el origen del poder fueron vivísimas en la Edad Media, y es curioso ver á los defensores de los reyes sostener su origen divino para hacerlos inviolables, y á los de la Iglesia pretender que el poder es de origen humano y popular para hacer á los reyes dependientes del Papa, único representante de Dios en la tierra.

Hugo Grocio, queriendo circunscribir los derechos de la guerra, comienza por emancipar la jurisprudencia de la teología y funda la ciencia del derecho natural. He aquí de qué suerte entra en materia: «Un gran número de autores se han dedicado á comentar y á compendiar el derecho civil, tanto las leyes romanas, denominadas así por antonomasia, como las leyes propias de cada nación. Sin embargo, el derecho que debe observarse entre los distintos pueblos ó los jefes de los Estados y que se funda en la naturaleza humana, establecida por leyes divinas, ó introducido por costumbre y por convención tácita de los hombres, ha ocupado á pocas personas y ninguna lo ha explicado en toda su extensión y en forma sistemática. Y sin embargo, es una necesidad del género humano el que cada uno pueda estudiar semejante obra.» Después busca el principio del derecho y lo encuentra en la sociabilidad humana, ó sea en la necesidad

(1) Janet, *Histoire des doctrines morales et politiques*, 3<sup>me</sup> édition. Paris, 1886.

de mantener la sociedad conforme á los conocimientos de la inteligencia, es decir, absteniéndose religiosamente de tomar los bienes ajenos, cumpliendo la palabra dada, reparando el daño causado y aceptando un castigo por cada violación de tales principios. Se ve claramente que Grocio no toma la sociabilidad por un hecho material común á los hombres y á los animales, sino por un indicio de razón. «De esta idea nace otra más lata, á la cual se ha dado el nombre de *derecho*. La excelencia del hombre sobre los demás animales consiste, no sólo en los sentimientos de sociabilidad de que hemos hablado, sino también en la facultad de apreciar las cosas agradables y desagradables, presentes y futuras, y en discernir lo útil de lo pernicioso. Se comprende que es conforme á la naturaleza humana el regirse por un juicio recto y sano en cuanto lo permita la debilidad de la mente, no dejarse atemorizar por un mal futuro ni seducir por un placer presente ó vencer por un impulso inconsiderado. Todo lo que se opone á tales juicios es tenido como contrario al derecho natural, es decir, á las leyes de nuestra naturaleza.»

Samuel Puffendorf, si bien calificado duramente por Leibnitz de *vir parum jurisconsultus et minime philosophus*, prestó servicios á la nueva ciencia, desarrollando lo que Grocio había indicado. Distinguió el derecho natural de la teología moral y de las leyes civiles, explicando que el derecho natural es lo que ordena la recta razón; el derecho civil lo mandado por el poder legislativo, y la teología moral lo prescrito por las Sagradas Escrituras. De estos principios nacen dos importantes consecuencias: la primera que el derecho natural no traspasa los límites de esta vida, y la segunda, que se limita á regular los actos exteriores. Cristiano Tomasio, llamado por Leibnitz *sylvestris et archipodialis*, avanza un paso, siendo el primero en notar una clara diferencia entre la moral y el derecho. Distingue las obligaciones jurídicas de las morales, llamando á las primeras obligaciones perfectas, porque pueden ser impuestas por la fuerza, y á las segundas obligaciones imperfectas. Las obligaciones jurídicas, añade, son solamente negativas, y proceden del precepto: *quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*; mientras que las morales, derivadas del precepto *honestum et decorum*, son positivas.

No parecieron exactas estas distinciones á Leibnitz, que volvió á confundir, como los antiguos, la moral y el derecho natural. «El fin del derecho natural, dice, es el bien de los que lo observan (no excluye, pues, las cuestiones de la inmortalidad del alma y de la vida futura), su objeto es cuanto tiende al bien ajeno y está en nuestras facultades hacer (comprende las acciones morales); y, en fin, su causa eficiente es la luz de la razón divina que ilumina nuestro pensamiento.» El derecho es, pues, un poder moral, como el deber es una necesidad moral.

Wolf hizo por Leibnitz lo que Puffendorf y Tomasio hicieron por Grocio. Explicó que nosotros somos conducidos al bien, primero por el apetito y después por el placer; pero sólo la razón nos hace discernir y amar el bien verdadero, revelando su fin y determinando los medios. El bien consiste en la perfección. *Acciones bonæ, dice, tendunt vel ad conservationem perfectionis essentialis vel ad acquirendum accidentalem.*

Kant nos presentó en la *Crítica de la razón práctica* la voluntad humana sujeta á la ley racional del deber, al que llama *imperativo categórico*. Le quedaba por hacer la enumeración y la coordinación científica de los deberes, lo que cumple en la *Metafísica de las costumbres*, en la cual divide los deberes en dos clases: unos que pueden ser objeto de una legislación exterior y positiva, y son los *deberes de derecho*; otros impuestos inmediatamente á la voluntad por la razón, á los que llama los *deberes de virtud*. De estas dos categorías de deberes se ocupan otras dos obras dependientes de la citada más arriba, y tituladas una *Elementos metafísicos de la doctrina del derecho*, que sólo mira á nuestro fin; y otra *Elementos metafísicos de la doctrina de la virtud*.

Kant sienta como principio general que toda acción que no se oponga á la armonía entre la libertad individual y la de los demás, es conforme al derecho. La idea del derecho para Kant se halla, pues, fundada sobre la de libertad, que es su condición, y de aquí el canon: «obra exteriormente, de modo que tu libertad pueda coexistir con la de todos.» El poder de coerción dimana inmediatamente de la noción del derecho, puesto que la facultad de remover los obstáculos que se opongan á nuestra libertad forma parte integrante de nuestra propia libertad. El de-

recho es, por tanto, la forma de la voluntad, y por eso consiste en el convenio, del que nacen todos los contratos, no en el deseo ni en el fin. El prescinde de motivos buenos ó malos y sólo atiende al daño.

Pero, preguntaremos á Kant: ¿por qué no debe ponerse obstáculos á la libertad humana; por qué, sino porque ella debe tender á la armonía? No podrá contestarnos de otro modo que con el canon que ha formulado incidentalmente en la *Metafísica de las costumbres*: «obra de modo que consideres la humanidad, tanto en tu persona como en la de los otros, como un fin, y no te sirvas de ella como un medio.» Entonces el derecho no será una condición ni la suma de condiciones, sino subjetivamente será una *facultas agendi* del ser moral anterior y superior á las condiciones en que pueda manifestarse; y objetivamente será el bien relativo á los seres libres.

En el sistema de la identidad (Schelling), la acción divina, fatal é inconsciente en la naturaleza, llega á ser libre y consciente en el mundo espiritual, donde se manifiesta como voluntad. La idea de organismo fué transportada del mundo físico al mundo moral, y el individuo, tenido hasta entonces como un todo completo, fué considerado en sus relaciones orgánicas con la familia y con el Estado, del cual no puede prescindir.

Para Hegel, el derecho es siempre la libertad realizada; pero cuando se reflexiona que nosotros no somos sino un modo de lo absoluto, no se tarda en comprender que la libertad sólo se realiza fatalmente. Hegel dice: «el hombre es sin duda su propio fin, y por tanto, debe ser considerado como tal; pero el hombre individuo sólo debe ser respetado como tal por el individuo y no por el Estado, porque *el Estado ó la Nación es su propia sustancia.*»

Krause comienza por hacer el análisis de nuestras facultades y encuentra que nos elevamos á lo universal por la razón. Dios es la razón inmanente y siempre activa de la existencia del Universo, al cual no cesa de estar unido. La creación, para Krause, es al mismo tiempo eterna y temporal: eterna en cuanto que el espíritu, la naturaleza y la voluntad, siendo la forma de los atributos eternos de Dios, son queridos por El eternamente:

temporal, en cuanto que, desarrollándose estos atributos bajo la ley sucesiva del tiempo y del espacio, reclaman la acción incessante de Dios. La voluntad es aquella operación mediante la cual el espíritu determina su propia actividad, es decir, realiza en el tiempo su esencia eterna. La libertad es la forma de la voluntad, cuyo objeto es el bien. La ley absoluta del bien puede expresarse brevemente: «Quiere y haz pura y simplemente el bien, esto es, sé causa temporal del bien.» Dios no permanece extraño al cumplimiento de esta ley, revelándose á nuestra mente como razón absoluta del sujeto y como objeto de nuestro deseo. Cuando hacemos el bien incondicionalmente, estamos en el dominio de la moral; cuando obramos por fines externos, entramos en el campo del derecho.

Ahrens, en su renombrada obra de derecho natural, insiste acerca del lado condicional del derecho. Explica que todo cuanto existe en el mundo es, al menos bajo un aspecto, finito y condicional. Sólo Dios es el Ser infinitamente absoluto y absolutamente infinito; el Ser de donde el mundo saca su esencia y su existencia, pero que en su unidad absoluta y suprema está sobre el mundo y sobre todo lo que es finito y condicional. La unidad de origen de todo lo que existe en el mundo establece entre los seres relaciones de dependencia y de comunidad, mediante las cuales la existencia y la vida de los unos están más ó menos determinadas por la existencia y por la vida de los otros. La relación, según la cual los seres dependen unos de otros y se determinan recíprocamente en su existencia y en su desarrollo, se denomina condición. La condicionalidad supone, pues, una unidad superior, una comunidad y una solidaridad en la existencia y en la vida de los seres finitos, que no pudiendo bastarse á sí mismos, requieren el concurso y la asistencia de otros seres finitos. Estas condiciones son de dos clases: unas establecidas por Dios é independientes de la voluntad humana, como las leyes naturales; otras dependientes de la voluntad ó sea de la actividad individual y social del hombre, y éstas entran solamente en el dominio del derecho.

Según Ahrens, las diferencias entre el derecho y la moral son las siguientes:



1.<sup>a</sup> La moral considera el motivo de una acción: el derecho la mira en sus efectos.

2.<sup>a</sup> Los preceptos de la moral son absolutos, invariables, esto es, independientes de los lugares y de los tiempos, mientras que las condiciones impuestas por el derecho pueden variar según el grado de cultura de los pueblos.

3.<sup>a</sup> La conciencia es el único juez de la moralidad, mientras que el derecho se puede reconocer exteriormente; de aquí la necesidad de una autoridad que lo determine y obligue á su cumplimiento.

4.<sup>a</sup> De esto resulta que las obligaciones jurídicas pueden exigirse por la fuerza, circunstancia enteramente secundaria, porque la diferencia entre el derecho y la moral subsistiría igualmente aun cuando los hombres observasen una conducta tan perfecta que hiciera innecesaria toda coerción exterior.

5.<sup>a</sup> En una palabra: la moral es una ciencia formal y subjetiva, y el derecho una ciencia objetiva en cuanto que atiende al desarrollo humano (1).

El defecto cardinal de la doctrina moral y jurídica de Ahrens consiste en el modo de entender la individualidad que él cree, siguiendo á su maestro Krause, una eterna determinación divina que no tiene, por tanto, existencia propia (2).

La cuestión ha sido examinada por Adolfo Trendelenburg en su *Tratado de derecho natural sobre la base de la ética*. El autor demuestra la imposibilidad de separar el derecho de la moral sin reducirlo á un hecho, á un fenómeno. El derecho es la sanción externa, la garantía de la moral, y existiría aun cuando los hombres por su perfección hiciesen inútil la coacción. Pero el derecho no sanciona toda la moral, sino sólo la parte necesaria para hacer coexistir el individuo en armonía con la sociedad. Esto hace volver á Trendelenburg á la metafísica y á la psicología. «El último fin de la metafísica, dice, se dirige á conciliar la contradicción más grande, esto es, la fuerza ciega y el pensamiento autoconsciente; y la relación de estos dos términos no se

(1) Véase *Cours de droit naturel*, Bruselles, 1860.

(2) Véase *Cours de psychologie*, París, 1838.

puede imaginar sino de tres modos: esto es, que la fuerza ciega, como origen de todo conocimiento, preceda al pensamiento autoconsciente y se lo subordine como un producto suyo; ó que el pensamiento preceda como origen á la fuerza ciega y la dirija; ó finalmente, que ambos en realidad idénticos y distintos sólo en nuestra inteligencia, no sean más que expresión de una misma esencia y no se hallen entre sí en conexión accidental. Se deduce de esto que tendremos tres concepciones del mundo esencialmente distintas; la primera, de la causa agente (*causa efficiens*), concepción física y mecánica; la segunda, del fin interno (*causa finalis*), concepción orgánica y teológica; la tercera, de la indiferencia entre la causa agente y el fin. Estas tres concepciones del mundo pueden ser denominadas por sus autores el democritismo, el platonismo y el spinozismo.»

Trendelenburg se atiene al platonismo (corregido por el cristianismo) y encuentra el principio ético en la sola concepción orgánica del mundo, que apoya sobre el gran hecho de la vitalidad, el cual sirve de contrapeso á la ciega estimación de la fuerza y representa el pensamiento en la naturaleza. Lo que es voluntad en lo absoluto llega á ser deber en lo relativo, y el hombre transforma el deber en un valor ético cuando quiere lo que debe, ó sea lo que Dios quiere. El fin del hombre es realizar la idea de su naturaleza. Todos los grandes sistemas objetivos han tenido por fin la realización del hombre como hombre. La ética de Platón se realiza en el Estado, pero el Estado para Platón es el hombre en grande; de suerte que las tendencias psicológicas del hombre se comunican al Estado formando una unidad armónica. Aquí la psicología se une á la metafísica y demuestra que el hombre se halla organizado de tal manera, que con sentir, pensar y querer cumple el fin de la creación (1). El individuo, en

(1) En el párrafo 33 de la parte general de la obra citada, se leen las siguientes palabras: «Según la concepción orgánica del mundo, la esencia de las cosas descansa en un pensamiento creador; por consecuencia, el principio ético puede ser comprendido como una manera de tratar las cosas según su destino divino.» ¿Es que el sistema de Gioberti ha penetrado en Alemania, ó que el autor llega por otros rumbos á los mismos resultados?

cuanto es órgano de la idea, es instrumento de un fin especial; y cuando las acciones están de acuerdo con el concepto de este fin, que es propiamente objeto de la conciencia, contienen, por virtud de esta armonía, lo verdadero en el sentido más estricto de la palabra.

Los fines internos de la moralidad son las fuerzas motrices del derecho, y la necesidad de su conservación y desarrollo hace nacer como consecuencia necesaria la noción del derecho, al cual definió Trendelenburg el *compendio de aquellas determinaciones universales de la acción, por las cuales el todo ético y sus partes pueden conservarse y ampliarse*. Todo derecho, añade, en cuanto es un derecho y no una injusticia, nace del impulso de conservar una existencia moral. Esta noción es la única posible en la ética de una teología immanente.

Reducida á estos términos, la diferencia entre la moral y el derecho es de grados, no de esencia; y sin embargo, es importantísima puesto que restringe el poder coercitivo á *cuanto es absolutamente necesario para la coexistencia armónica del individuo con la sociedad*.

Sin embargo, no todos los sistemas hacen derivar el derecho de la justicia, y desde la más remota antigüedad vemos á los sofistas sostener que el hombre sólo debe buscar el placer (Callicrates en el *Gorgias*), y que la utilidad es la madre de la justicia y de la equidad (Carneades). Epicuro enseña que la justicia es la utilidad del mayor número y que debemos obedecer á las leyes porque nos cubren con su protección, con lo cual nos aseguran un placer; y porque infringiéndolas seremos castigados y, por tanto, sufriremos un dolor.

Entre los escolásticos, sólo John de Salisbury puede ser colocado entre los utilitarios; éste sienta como principio en el tratado *Policratus seu de nugis curialium*, que la investigación de lo útil determina todas las acciones humanas, y aprueba el fin designado por Epicuro á la vida humana, si bien censura los medios adoptados por sus secuaces para alcanzarlo.

Al terminar la Edad Media se hallaba impaciente el espíritu humano por separar el derecho de la moral y de la teología, y así no es de admirar si para algunos degeneró muy pronto la

distinción en divorcio. Los grandes dominadores Luis IX y Fernando de Aragón suministraron los hechos; Machiavello los elevó á teoría. El fin supremo era triunfar; el fin justificaba los medios, y en vez de esperar á los efectos de la astucia y de la violencia, era mejor prevenirlos. Si Machiavello no fundó la nueva ciencia política, encontró su método dándole el libre examen, el análisis histórico y crítico y la observación directa.

Para Hobbes el hombre nace malvado y su estado natural es la guerra. De aquí que nada hay justo ni injusto; la fuerza y la astucia son las virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son cualidades del cuerpo ni del espíritu y no pertenecen al hombre como hombre, sino como ciudadano. Sin embargo, si el mayor bien para el hombre consiste en su conservación y el mayor mal en el temor de la muerte, se deduce de esto que el estado natural es insoportable y que debe buscar todos los medios de salir de él, estableciendo la paz y la seguridad, lo que se obtiene con la ley natural. Hobbes distingue el derecho natural de la ley natural, haciendo consistir el primero en la libertad que tiene cada uno de usar de su fuerza como más le agrade para la propia conservación, y la segunda en la regla que él se impone para abstenerse de todo cuanto pueda serle perjudicial. Así la ley sirve de límite al derecho; entre ellos hay la misma diferencia que entre la libertad y la obligación.

Spinoza, partiendo de principios diversos, llega á las mismas consecuencias que Hobbes, identificando el derecho con la fuerza. Por derecho natural, dice, es necesario entender las leyes naturales de cada individuo, según las cuales está predestinado á obrar; por ejemplo, los peces están hechos naturalmente para nadar, y el más grande para comerse al más pequeño; así que en virtud del derecho natural, todos los peces nadan y los más grandes se comen á los más pequeños. De esto se deduce que el derecho natural no prohíbe sino lo que no se desea y no puede hacerse. No prohíbe ni la rivalidad, ni los odios, ni la ira, ni la astucia; nada, en fin, de lo que es inspirado por las pasiones; y esto no debe sorprender, porque la naturaleza no está sometida á las leyes de la razón humana, las cuales sólo se refieren á la utilidad y á la conservación del hombre. La razón, sin embargo,

debidamente consultada, enseña que la paz vale más que la guerra, el amor es mejor que el odio; y de esto proviene que el hombre ceda á la sociedad todo su poder de una manera absoluta, y lo que le queda no es más que una concesión del Estado al individuo. En la aplicación, Hobbes amplía la esfera del Estado y Spinoza la restringe; pero esto procede del medio ambiente en que ambos vivieron, el primero en Inglaterra después de la revolución de 1640, y el segundo en la pacífica Holanda.

Según Locke, existe una ley natural obligatoria aun anterior á la institución de los gobiernos. Esta ley nos es manifestada por la razón, á quien basta interrogar para saber que todos los hombres son iguales é independientes unos de otros, no debiendo ninguno atentar contra la vida, contra la libertad ni contra la salud de sus semejantes. Todos los hombres tienen el mismo origen, todos son servidores del Señor, puestos en el mundo para cumplir la misión que se les ha señalado. Todos están dotados de facultades semejantes, todos participan de los dones de la naturaleza, y no se puede admitir entre ellos la menor distinción que faculte á los grandes para oprimir á los pequeños. Cada uno está obligado á conservar su existencia, á no abandonar voluntariamente su puesto; pero debe al mismo tiempo concurrir á la conservación de los demás, absteniéndose de perjudicar á sus personas, á su libertad y á sus bienes. Los gobiernos se han establecido para hacer cumplir la ley natural y sólo existen por el consentimiento general. A la pregunta de si ha existido alguna vez un estado de naturaleza, responde Locke: todos los pueblos y los príncipes independientes se encuentran en este estado, mientras no hayan concluido tratados mediante los cuales entran en una especie de comunidad política.

Rousseau empeora la doctrina jurídica de Locke, haciendo nacer el derecho de la voluntad y no de la razón. El contrato, para Rousseau, creó el derecho, mientras que para Locke lo declara. En vano Rousseau trata de distinguir la voluntad general de la voluntad de todos; las consecuencias son siempre desfavorables al individuo, y la máxima fundamental es siempre aquella aplicada con tanta crueldad por la Convención francesa: *salus publica suprema lex esto*.

La influencia de Rousseau sobre la filosofía alemana es innegable, y así lo atestigua el mismo Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*. «Rousseau, dice, proclamó que la voluntad libre es la esencia del hombre; este principio es la transición á la doctrina de Kant, de la cual es fundamento.» Schelling y Hegel trazaron otro camino, como hemos visto en la moral, y Schopenhauer dijo claramente: «En el mundo humano, como en el animal, lo que reina es la fuerza y no el derecho..... el derecho no es más que la medida del poder de cada uno.» Alejandro Ecker concluyó en su estudio sobre la selección natural aplicada á los pueblos: «La última guerra ha probado que la historia de las naciones reposa igualmente sobre las leyes naturales y se compone de una serie de necesidades absolutas, en la cual la balanza se inclina siempre del lado del progreso.» El Ministro Bismarck ha formulado desde lo alto de la tribuna este principio: *la force prime le droit* (1).

Los sucesores de Locke en Inglaterra no tuvieron la misma prudencia. El más importante de todos es Bentham, el cual dijo con lógica imperturbable: «Dadme el placer y el dolor y crearé todo un mundo moral y social; produciré no sólo la justicia, sino la generosidad, el amor á la patria, la filantropía, todas las virtudes amables ó sublimes en su firmeza y exaltación.» Mackintosh se dedicó á perfeccionar la obra de Bentham, demostrando que tanto el remordimiento como el sentimiento de justicia proceden de la utilidad. Jacobo Mill no añade nada esencial. Austin contestó á algunas objeciones contra la posibilidad de la imputabilidad moral é hizo un profundo análisis de las relaciones de la ley con la moral. John Stuart Mill recoge en su tratado *L'Utilitarianism* las ideas de sus predecesores, las defiende contra todas las objeciones y prueba que mediante el principio de

(1) *Geual von Recht*. Bismarck dice que no se acuerda de haber pronunciado tales palabras, que se encuentran en las crónicas parlamentarias, porque no tiene tiempo para revisar sus discursos. Ellas superan en concisión y en cinismo á las que Tucídides pone en boca de los Atenieses después de la toma de Melo, y á las que el embajador inglés dijo al Príncipe real de Dinamarca, cuya capital había sido bombardeada en plena paz.

solidaridad, el interés individual es idéntico al mayor número y que la justicia es parte principalísima de la utilidad social. Define el derecho, un poder que la sociedad tiene interés en otorgar á los individuos.

Alejandro Bain demuestra que las reglas de la justicia son eternas é inmutables, porque corresponden á las condiciones más esenciales de la existencia social. Ellas tienen por objeto la parte más importante de la utilidad, la seguridad. Una violación permanente de estas reglas ocasionaría en breve la destrucción del género humano; por esto su ejecución llega á ser obligatoria y debe castigarse á sus infractores. El hombre es, pues, movido por el egoísmo y por la simpatía que dan origen á la prudencia y á la benevolencia, las cuales, sin embargo, no bastan para regular su conducta, que ha sido marcada por una autoridad externa. Gobierno, autoridad, ley, obligación, castigo, todo se halla comprendido en la gran institución de la sociedad. La moral no es producto de la benevolencia y de la prudencia, sino de la ley exterior; el sentido moral se forma por la educación, de conformidad con la ley y con el temor al castigo (1).

Herbert Spencer explica por la acumulación hereditaria de las experiencias la utilidad, y por la evolución el carácter universal é inmutable de las principales reglas morales; y en vez de hacer derivar la moral del derecho, como quisiera Bain, prevé un estado de equilibrio entre la naturaleza del hombre y la organización social, en el cual el hombre no tendría ningún deseo que no pudiera satisfacer sin salir de su esfera de acción, mientras la sociedad no imponga otros límites que aquellos que el individuo respete libremente. La extensión progresiva de la libertad de los ciudadanos y la abrogación de las instituciones políticas es el ideal de Spencer. El gobierno, dice, es una función correlativa de la inmoralidad de la sociedad (2).

Darwin trata de llenar el abismo que ha abierto la moral entre el hombre y la bestia, demostrando que el sentido moral no

(1) Véase *Mental and moral science*; London, 1868.

(2) Véase *The first principles*. London, 1862, y obras posteriores.

es privilegio exclusivo del hombre, sino la manifestación más elevada de las tendencias que le son comunes con los animales superiores; y que las mismas causas que explican las evoluciones graduadas de la naturaleza desde los grados más inferiores de la animalidad hasta los cuadrumanos, bastan para dar razón de todos los progresos, por los cuales la moralidad delicada de los pueblos civilizados se ha desprendido poco á poco de la brutalidad primitiva de los antepasados de nuestra especie mediante la selección natural y la herencia (1).

De este modo la escuela inglesa vuelve á su punto de partida, á Hobbes, con la diferencia de que el *Leviathan* de éste no representa á la sociedad, sino á la naturaleza entera. La ciencia ha demostrado que el ser que desea vivir debe adaptarse al ambiente en que vive ó perecer. El Universo es el ambiente á que se adapta la humanidad; la humanidad es el ambiente á que se adapta el individuo, y tanto la moral individual como el derecho público expresan los progresos sucesivos de tal adaptación, y ponen á la especie humana en la alternativa en que están las demás especies de perfeccionarse ó perecer. Según esta ciencia, la sola necesidad de la naturaleza basta para hacer salir del calor solar las fuerzas minerales, de éstas las vitales, de las cuales las fuerzas humanas, y en fin, la sociedad, que en último análisis no es sino la transformación del sol, el rayo de la luz, que ha llegado á ser el rayo del pensamiento por virtud de las simples y fecundas leyes del movimiento.

Por el método de Darwin se estudiaron las lenguas y las costumbres de los pueblos más salvajes para descubrir los orígenes de las ideas jurídicas. Giraud-Teulon, en su libro *Les origines de la famille*, resumiendo los trabajos de Bachofen, Mac-Lemnan y Morgan, demuestra que la familia patriarcal ha sido precedida de la promiscuidad. Enrique Sumner Maine, en el *Ancient Law* y en *Lectures on the early history of institutions*, nos da el origen natural de todas las instituciones jurídicas. De es-

(1) Véase *The descentance of man and selection in relation to sex*. London, 1862.

tas obras particulares tendremos ocasión de ocuparnos á su tiempo.

Italia ha tenido su Bentham en Gian Domenico Romagnosi, el cual no sólo realizó trabajos útiles en legislación, sino que estudió el origen y los progresos de la civilización. En la metafísica acogió con preferencia los axiomas medios para hacer de ellos un arma contra las escuelas transcendentales. El hombre, dice, es un ser social, y por esto la ciencia del corazón y de la mente forma parte de la jurisprudencia. La civilización es un arte y supone la necesidad de adoptar ciertos medios para llegar al fin del bienestar social. Esta necesidad, reclamada por la naturaleza de las cosas para la conservación perfectible de la especie humana, constituye para Romagnosi la noción del derecho y del deber. El principio de la educación moral no es otro que la necesidad de conformar nuestras acciones al orden de los medios indispensables para conseguir el fin de nuestra conservación perfectible, y el fundamento de lo justo no es más que la expresión de un cálculo de utilidad fundado sobre el orden ineludible de las cosas, por lo cual todo vínculo positivo no legitimado por la esperanza de un bienestar mayor es jurídicamente nulo, como son jurídicamente obligatorios aquellos por los cuales se sacrifica un bien menor á otro mayor. Debiendo la ciencia del derecho desarrollar sus reglas obligatorias paralelamente á las disposiciones del arte de la civilización, no debe limitarse á considerar abstractamente las relaciones subsistentes entre los hombres, sino que debe seguir con igual paso el desenvolvimiento de la civilización en el curso de los siglos, y por tanto elevar á norma de riguroso derecho natural todo el orden del perfeccionamiento. La civilización tiende al equilibrio de los bienes y de las fuerzas, lo que solamente la justicia civil podrá hacernos alcanzar.

El resumen de la doctrina de Romagnosi es «la teoría de las fuerzas coeficientes, expuesta con conceptos, axiomas y preceptos generales medios (esto es, ni demasiado generales, ni demasiado especiales), de la cual resulta una gran conexión y semejanza para todo el sistema del hombre interior individual ó del hombre interior social, que tienden á su conservación perfectible

bajo el imperio de la naturaleza y de la razón.» Los positivistas modernos no han hecho nada más que disminuir la influencia de la razón en ventaja de la naturaleza.

Como se ve bien, todos los filósofos se han dividido en dos bandos: unos dan por objeto á la moral y al derecho el bien, otros, la utilidad. ¿Se ha intentado nunca una conciliación? Desde los más remotos tiempos se ha demostrado que la virtud es útil, porque es conforme al orden eterno de las cosas, y el mismo Epicuro tuvo que hacer consistir el supremo bien, el placer, en la tranquilidad de ánimo del sabio. Vico dice expresamente que la honestidad es la causa del derecho, y la utilidad no es otra cosa que su ocasión. Lo demostró filosófica é históricamente, diciendo que el hombre recibe de Dios la eterna luz de la verdad, pero que las ideas son excitadas en él por las sensaciones; y por esto se detiene primero en lo cierto y después en lo verdadero. Al mundo metafísico sigue el civil ó de las naciones, que está fundado sobre tres hechos primitivos, universales en todos los pueblos; las instituciones de las religiones, de los matrimonios y de las sepulturas, que fueron llamadas *fœdera generis humani*, y que corresponden á las tres ideas fundamentales de la mente humana, existencia de la Providencia divina, necesidad de moderar las pasiones y convertirlas en virtudes sociales é inmortalidad del alma. Encuentra confirmada su teoría en el desarrollo histórico del Derecho romano, el cual comienza por las leyes bárbaras, *imitationes violentiæ*, y á medida que los plebeyos adquieren fuerza en el Estado, la violencia de las leyes fué mitigada por ficciones jurídicas y la equidad se desarrolla por los edictos del pretor, hasta que se llegó al completo predominio del derecho racional bajo los emperadores, los cuales acabaron de destruir las excepciones del derecho escrito, en tanto que los jurisconsultos llegan á ser verdaderos filósofos (1).

Si Hugo Grocio ha fundado el derecho natural, Juan Bautis-

(1) La obra citada de Sumner Maine, *Ancient Law*, que ha parecido tan nueva á los ultramontanos, es sencillamente el desenvolvimiento de las ideas de Vico, especialmente sobre las ficciones jurídicas, los testamentos, los contratos, etc.

ta Vico lo ha completado, definiéndolo el bien reconocido justo, y demostrando cómo los hombres llegan á él por la violencia misma y por la utilidad material. Montesquieu siguió el camino de Vico, diciendo que las leyes consisten en las relaciones necesarias que nacen de la naturaleza de las cosas, y analizando las causas exteriores, como el clima y otras, que influyen sobre la legislación. Bentham se alejó de Vico, conservando la utilidad, no como elemento accesorio, como ocasión, sino como razón del derecho. La escuela histórica que apareció en Alemania con Hugo, Hauboldt y Savigny, se acercó á Vico, pero perdiendo de vista el elemento racional que hace inteligible la historia.

Hemos terminado en Metafísica y en Moral con Gioberti, y concluimos en Derecho con Vico. Lo verdadero llega á ser bueno en moral, justo en Derecho; el objeto es el mismo, las relaciones son las que cambian. La debilidad de nuestra mente nos obliga á estudiar estas relaciones en otras tantas ciencias distintas; pero no por esto debemos perder de vista el conjunto. Sin embargo, nos hemos extendido al exponer las doctrinas que nos han transmitido los siglos, tanto para hacer nuestra elección, como para mostrar como:

*Multa renascentur quæ jam cecidere.*

Hemos pasado la primera mitad de nuestra vida combatiendo al sensualismo y estamos satisfechos de invertir la otra mitad en defensa del espiritualismo. Pero, dirán algunos, ¿qué vamos á hacer con un libro compilado según los principios de Vico y de Gioberti? ¿Han progresado tanto las ciencias morales! Esperamos que los lectores encontrarán en nuestra obra una unidad orgánica que comprenda todos los verdaderos progresos, y estos prolegómenos son garantía de la imparcialidad y de la abundancia con que expondremos las opiniones contrarias, á fin de que puedan ellos también hacer su elección, deseando ofrecerles sobre todo, como dicen nuestros vecinos, *un livre de bonne foi*.

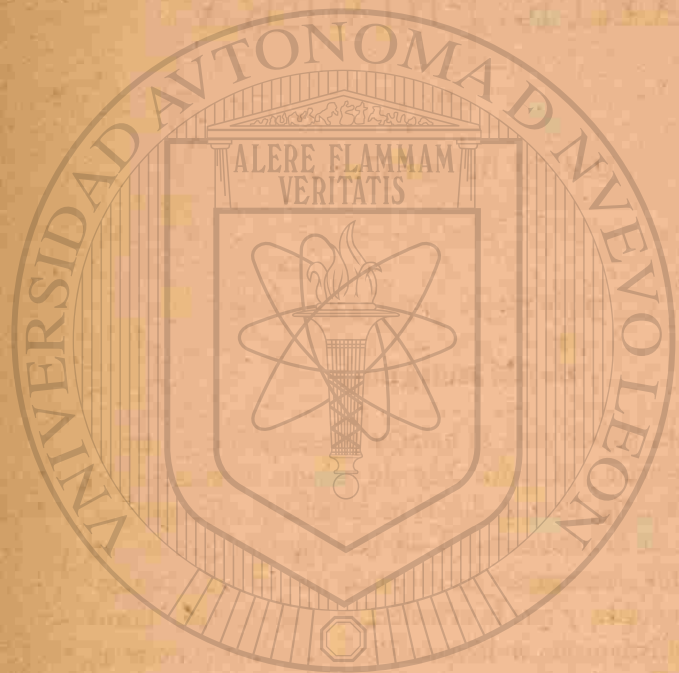
La obra se dividirá en dos partes: la primera denominada *Objeto del Derecho*, la segunda *Sujeto del Derecho*. En la primera hablaremos de los fines humanos, la religión, la ciencia, el arte,

la industria, el comercio, la moral, el derecho aplicado, que comunmente se llama justicia. Trataremos de la propiedad en el capítulo Industria; los contratos se hallarán en el capítulo Comercio, la beneficencia formará parte de la Moralidad, y la pena y las jurisdicciones descenderán legítimamente del Derecho.

En la segunda parte trataremos del individuo y de la sociedad, comenzando por la familia y subiendo del Municipio y de la Provincia al Estado, á las Naciones y á la humanidad.

Tal distribución nos permite investigar mejor cómo el bien se especifica en fines, y cómo éstos se pueden alcanzar por virtud de una utilidad material, sin perder nada de su valor ético. Como hay una jerarquía en las ideas, así hay una jerarquía en los bienes hasta que se llega al Supremo Bien, que es Dios. El derecho asegura la libre consecución de algunos é impone el cumplimiento de otros más necesarios á la vida social, consistiendo en esto su carácter condicional. El derecho no se separa de la moral, sino simplemente se distingue de ella. La utilidad social le sirve de limite, y por esto su esfera se amplía ó se limita, según los diversos grados de civilización. Al principio todo aparece confundido con la religión; pero poco á poco la ciencia, el arte, la moral, el derecho se desprenden de ella sin perder sus íntimas relaciones, como se observa también con la industria y el comercio.

Si el derecho objetivamente es la expresión de relaciones de una justicia ideal, subjetivamente es el poder que tiene el hombre individual ó social de realizar estas relaciones. Conviene, pues, examinar de dónde nace ese poder, cuáles son sus límites, qué es el individuo, la sociedad y el gobierno. Nuestra obra sería incompleta si mirásemos sólo á lo presente, y en todos los capítulos, tanto de la primera como de la segunda parte, dirigiremos la vista á lo pasado, de donde histórica y racionalmente se deriva lo presente. Con esto no creemos traspasar los límites de la filosofía del derecho, puesto que Vico ha demostrado el lazo estrecho que une á la filosofía y á la filología.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## PARTE PRIMERA

### OBJETO DEL DERECHO

#### CAPITULO PRIMERO

##### *De la Religión.*

Hasta ahora hemos visto al hombre pensar, sentir y querer; pero entre el pensar y el sentir hay un estado intermedio del alma que se llama fe. Esta se divide en natural y sobrenatural, según dependa de la inteligencia ó de la suprainteligencia. La exposición de los sistemas nos ha enseñado que no todo es accesible á nuestra mente y que la creación *ex nihilo* ha sido introducida por el cristianismo en la metafísica, así como la doctrina de la gracia en moral. La tendencia de los tiempos modernos fué disminuir gradualmente lo sobrenatural hasta confundir la religión con la filosofía. Pero, exclama Vera, aun cuando el objeto de la religión y de la filosofía fuese el mismo, Dios, lo absoluto, se diferencian sin embargo en el modo de concebirlo, porque la religión no puede librarse de la representación, del símbolo, mientras que la filosofía contempla la idea en sí (1). Gioberti había dicho más explícitamente que la religión mira el lado oscuro y la filosofía el lado claro de la idea, y que hacen uso de dos diversas facultades: la primera de la suprainteligencia y la segunda de la inteligencia.

(1) Strauss, *L'ancienne et la nouvelle foi.*

Max Müller se inclina á esta opinión: «Así como hay una facultad del lenguaje independiente de todas las formas históricas que revisten las lenguas humanas, del mismo modo hay en el hombre una facultad de creer independiente de todas las religiones históricas. Cuando decimos que la religión distingue al hombre del animal, no hablamos de religión cristiana ó judáica, ni pensamos en ninguna religión particular, sino en cierta facultad del espíritu, en aquélla que independientemente y aun á despecho del buen sentido y de la razón, hace al hombre capaz de percibir lo infinito bajo nombres y bajo formas diferentes. Sin esta facultad no sería posible ninguna religión, ni aun el culto grosero de los ídolos y de los fetiches; y si prestamos atento oído, oiremos en todos los templos como una aspiración hacia el mundo espiritual, un suspiro hacia lo infinito, un grito de amor hacia Dios. Poco importa que la etimología dada por los antiguos á la palabra *θεωσιππος* (de *θεω* *θεωων*, que mira hacia arriba) sea verdadera ó falsa; es cierto, sin embargo, que la esencia del hombre consiste en esta facultad, de que él solo disfruta entre todos los animales: la de elevar sus miradas al cielo y aspirar á algo que no pueden darle ni los sentidos ni la razón. El idioma alemán tiene la palabra *Vernunft* para indicar la facultad de percibir lo infinito, contraria al entendimiento, *Verstand*, y al sentido, *Sinne*.»

¿Cómo explicar la multiplicidad de las religiones? De dos maneras. Diderot había dicho que todas las religiones reveladas eran herejías de la religión natural, entendiendo por ésta el conjunto de verdades que la razón humana puede descubrir independientemente de todas las influencias históricas y locales. La existencia de Dios, la naturaleza de sus atributos, como la omnipotencia, la omnisciencia, la ubicuidad, la bondad y la distinción entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio, con el corolario de los premios y castigos que han de aplicarse á nuestras acciones en una vida futura, formaban el dominio de la religión natural. A principios de este siglo, Paley quiso formular con método científico lo que llamó la teología natural. No ha sido difícil á Max Müller demostrar que esta teología natural es una abstracción, analizando las religiones positivas de las prin-

cipales razas humanas. Se remonta, siguiendo las huellas de la lingüística, al tiempo en que las razas aria, semítica y turania no se habían dividido aun en sus innumerables ramas. Encuentra que la suprema divinidad de los arios se llamaba *Luz* ó *Cielo*, nombre que después fué *Dyaus* en sanscrito, *Zeus* en griego, *Jovis* en latín y *Diu* en alemán; y reuniendo el *Dyaus pater* de los Vedas, el *Ζεὺς πατήρ* de los griegos y el *Jovis pater* de los latinos, deduce que el cielo no estaba tomado solamente en el sentido material, sino también en el de Providencia, lo cual fué aclarado después en el *Padre nuestro que estás en los cielos*. Como raíz del nombre de todas las divinidades semíticas, se encuentra *Él*, que significa el Fuerte, el Poderoso, y nos indica que los semitas concibieron á Dios como director de los pueblos más bien que como regulador de las fuerzas de la naturaleza. Los nombres femeninos denotaron en principio la energía ó las facultades del Ser Supremo y no de las divinidades femeninas. Las lenguas turanias no puede decirse en rigor que formen una familia, porque no está bien demostrado que el chino sea el punto de partida de la rama septentrional, esto es, del mongólico, del turco, del samoyedo, y de la rama meridional, ó sea de la lengua del Deccan, del Thibet, del Siam de la Malaya y de la Polinesia.

La mitología confirma el parentesco originario de estas varias estirpes, mostrando el *Tien* chino (Cielo) en el *Tang-li* de los hunnos, en el *Tengri* de los mongoles y hasta en el *Num* de los samoyedos, en el *Juma* de los Finnos, en el *Nam* del Thibet. Estos nombres designaban no sólo el cielo material, sino también el espíritu del cielo, que es el padre y la madre de todas las cosas, y tiene á su servicio gran número de espíritus (*Shin*), y entre otros los de los muertos. Para Confucio, *Tien* ó el espíritu del cielo era el Dios supremo, considerando á los demás como Sócrates consideraba á los dioses de la Grecia.

La otra manera de explicar la multiplicidad de las religiones es considerarlas á todas como alteración de la religión verdadera revelada por Dios á nuestros primeros padres, y conservada por el pueblo elegido. La Iglesia, dicen los católicos, ha existido desde el primer día de la creación, y es el último término al cual



quiere la Providencia llevar al género humano por la tradición y la conciencia. La luz vino al mundo, dice San Juan, pero los hombres prefirieron las tinieblas á la luz porque sus acciones eran malas. Después del pecado se oscureció la idea de Dios y los hombres se inclinaron ante los árboles y los animales (fetichismo), ante los astros (sabeismo), ante las fuerzas de la naturaleza y las cualidades morales personificadas (politeismo). Observando más atentamente se descubre casi siempre la subordinación de los distintos dioses á un Ser Supremo de quien dimanar; y por esto se distinguen las religiones en dos categorías, según que tienen por fundamento el panteísmo ó el monoteísmo creador.

Las más célebres entre las primeras son: 1.º La China, que tiene por textos el *Y-Ching* (*Libro de las transformaciones*) atribuido á Fou-hi, y el *Seiu-Ching* (*Libro por excelencia*) compilado por Confucio en el siglo VI antes de Jesucristo. En la primera obra se pone por principio fundamental el principio binario, la abstracción y el razonamiento, no estando bastante adelantadas para conseguir la unidad. Fou-hi pone á la cabeza de sus categorías al cielo y á la tierra, representado el primero por una línea continua y la segunda por una quebrada. El cielo representa el principio viril, esto es, el sol, el movimiento, la fuerza; la tierra representa el principio femenino: la luna, el reposo, la debilidad. Confucio toma el cielo en sentido más elevado de Providencia, y lo hace único principio de todas las cosas. 2.º La India, ó sea el brahmanismo y el budhismo. Los antiquísimos himnos sagrados contenidos en el *Rig-Veda* nos muestran las principales fuerzas de la naturaleza dirigidas por otros tantos dioses distintos. Poco á poco comienza á aparecer el concepto metafísico de Brahma, principio neutro, eterno é inactivo, de donde proceden las otras divinas personas *Visnú* y *Siva*. El alma humana, parte del Gran Todo, está destinada á cambiar de organismo con arreglo á sus acciones; y de aquí el gran cuidado en mantenerla pura de toda mancha para no hacerla caer en cualquier cuerpo de animal. El budhismo abandona el problema de los orígenes y sostiene que nacemos y seremos siempre desgraciados, no quedándonos otro medio que el de encerrarnos en

una vida contemplativa para conseguir el total aniquilamiento. 3.º La egipcia, que representa en el dios *Anum* lo infinito, el principio idéntico de todos los seres. En las oraciones que le dirigían pedíanle que saliera de las tinieblas en que estaba envuelto y se revelara á los hombres. Knef, el buen genio, está considerado como la mente, el verbo ó el amor. Se le representa sobre los monumentos en forma de un hombre que deja caer de su boca un huevo para indicar que el mundo es la obra de la palabra y de la inteligencia divinas. El principio pasivo ó la materia estaba representado por Atir ó Ator, madre de los dioses y de los hombres. Del huevo que se le cae de la boca á Knef nace una cuarta divinidad llamada Fta, que es el alma del mundo ó el demiurgo. 4.º La persa, que se asemeja á la egipcia. Los mitólogos reconocen á Anum en el Zervana-Acherene, ó sea lo infinito, el principio supremo de donde salen el bien y el mal, la inteligencia y la materia, la luz y las tinieblas; á Knef, el buen genio, en Ormuz; á Atir, la materia y las tinieblas, en Ariman; y en fin, á Fta, el alma del mundo ó el mediador entre los seres, en Mitra.

Los efectos sociales de las religiones fueron distintos según los lugares y las razas. La China, pobre de imaginación, tuvo un culto sencillo y enteramente doméstico sin sombra de hierocracia. En la India, algún tiempo después de haber sido conquistada por los arios, vemos á la clase sacerdotal adquirir un puesto preeminente, y toda la sociedad ordenarse por castas, haciéndolas salir á todas de Brahma en la siguiente forma: los sacerdotes ó *brahmanes*, de la boca; los guerreros ó *Ksatria*, de los brazos; los artesanos ó *vaisia*, de las piernas, y el resto de la población, ó sea los vencidos, *sudra*, de los pies.

El Código de Manú reguló minuciosamente lo que se refería á los brahmanes en especial, declarándolos dueños de todas las cosas, que por pura generosidad dejan gozar también á los demás hombres. Apenas es concebido un brahman, ya es necesario ofrecer un sacrificio para la purificación del feto. Una vez nacido se le hace probar la miel y la manteca purificadas. Hay establecidas condiciones para el nombre que ha de llevar en su primera salida de casa, como para su manera de vestir. A los tres años

debe recibir la tonsura, y de los cinco á los dieciseis debe ser iniciado con la investidura del cordón sagrado, bajo pena de excomuni6n. La ley determina la composici6n de este cord6n, así como de qué madera y de qué longitud debe ser el bast6n del noviciado. El novicio, una vez iniciado por la ceremonia del Kesanta, no debe alimentarse más que de limosnas. No puede comer sino dos veces al día: por la mañana y por la tarde, sentándose según las reglas establecidas y haciendo abluciones. A los dieciseis años pasa al poder de un preceptor espiritual que se llama el *Guru*, el cual llega á ser su segundo padre y no recibe retribuci6n alguna por sus lecciones, que pueden durar quince ó veinte años. El *Guru* hace estudiar al novicio constantemente los Vedas, interrumpiendo sus explicaciones con frecuentes plegarias. El novicio asiste á la salida y á la puesta del sol y aprende á mortificar sus sentidos. Concluido el noviciado, el joven brahman puede llegar á ser padre de familia, escogiendo una esposa de su casta y viviendo principalmente de limosnas y sin comer carne. Después de haber procreado y aun educado una familia, puede el brahman apartarse del mundo y pensar en su salvaci6n eterna. Retirado en el fondo de un bosque, cubierto de pieles de gacela ó de cortezas de árboles, debe bañarse por mañana y tarde, llevar los cabellos largos é hirsutos, dejarse crecer la barba y las uñas y vivir de raíces ó frutos silvestres, rehusando en casos raros hasta la limosna. Puede llevar consigo á su antigua compañera; pero debe mantenerse casto como en el noviciado, y soportar los calores del estío y las lluvias del invierno durmiendo sobre la tierra desnuda. Cuando se sienta atacado de enfermedad incurable, debe caminar sin detenerse en direcci6n del Noroeste hasta que su cuerpo se disuelva, viviendo de aire y de agua. A veces un período más riguroso termina la vida del brahman, cuando abraza definitivamente la vida ascética y renuncia á toda clase de afecciones, llegando á ser *sanchiasi*. Entonces no tiene ya necesidad de leer los Vedas, debiendo vivir absolutamente sólo sin tener lecho ni hogar, yendo á pedir limosna á los pueblos cercanos si el hambre le atormenta, cuidando de no andar sobre objetos impuros y filtrando el agua antes de beberla para no matar los insectos que se en-

cuentren en ella. Él purifica sus palabras con la verdad; é inaccesible á cuanto le rodea, superior á todo deseo sensual, sin otra sociedad que su alma, no tiene más que un solo y solemne pensamiento: el de reunirse con el espíritu divino. Si hubieran sido observadas estas prescripciones, habrían pagado bien caro su poder los brahmanes.

Pero tal era la corrupci6n, que en el siglo VI antes de Jesucristo, Sachiamun, llamado después Budha, sintió la necesidad de una reforma. No tuvo en cuenta las castas, proclamó la igualdad y prescribió deberes comunes á todos, y especiales á los religiosos. Estos no podían vestirse sino de harapos recogidos en las calles, en los muladares ó en los cementerios, como él mismo dió ejemplo. No podían alimentarse más que de limosna, recibiendo en una escudilla de madera las dádivas, sin poder pedir las ni hacer signos importunos. No debían de comer más que una vez antes del mediodía, debiendo dormir en los bosques, con la espalda apoyada en el tronco de un árbol y el resto del cuerpo extendido sobre una estera. Una vez al mes debían pasar la noche en un cementerio, para meditar sobre la inestabilidad de las cosas humanas. Debían observar el más riguroso celibato y romper toda clase de relaciones con sus familias. Les estaba permitido durante el invierno recogerse en los conventos que la simpatía de los pueblos y la munificencia de los reyes les hicieron construir en todos los países. En el Thibet, donde hay un papa budhista, no existe clero secular, y el Gran Lama no es sino el jefe de uno de los numerosos conventos. Exagerando el dogma y la disciplina, el budhismo ha hecho retroceder la civilizaci6n que el brahmanismo había desarrollado, no obstante el régimen de castas.

Este cargo no puede hacerse á los sacerdotes egipcios. La sociedad se hallaba dividida en seis ó siete castas, y cada uno debía seguir la profesi6n ó el oficio de su padre. La primera era la casta de los sacerdotes, propietarios de dos tercios del suelo, jueces, astr6nomos, astr6logos, arquitectos, médicos, historiadores, preceptores y tutores de los reyes, los cuales no podían subir al trono sino pasando por medio de un noviciado de la casta de los guerreros á la de los sacerdotes. Es probable que

las reglas de la agricultura, tan floreciente en el reinado de los Faraones, fueron dadas por los sacerdotes, y que los trabajos para la división y conservación de las aguas del Nilo, fueron ejecutados bajo su dirección. Esto les enorgulleció y hacía que un sacerdote de Saida dijera á Solón: «Solón, Solón, vosotros sois unos niños; ningún griego es antiguo». Pero no hay que exagerar su ciencia; porque si Pitágoras hubiese tomado de ellos las propiedades del triángulo, no habría inmolido á los dioses una hecatombe, como por una invención propia. Los monumentos gigantescos que causan nuestro asombro, fueron elevados á fuerza de hombres, con la única ayuda de los planos inclinados, no encontrándose en aquellos que nos dan idea de las ocupaciones necesarias de la vida, ningún dibujo de máquinas, ni siquiera de una polea.

En Persia vemos clases, no castas, á la cabeza de las cuales se encuentran los *mobeds*, jueces de los magos, y los *desturs*, vigilantes, más bien simples sacerdotes. La forma es monárquica, pero el rey es la imagen de Ormuz, y por tanto debe ser protector de los pobres. Si se muestra infiel á su misión, el archimago ó gran sacerdote, tiene el derecho de pronunciar su destitución. En la familia está abolida la poligamia: el marido ó padre es rey absoluto en el recinto del hogar. La vida en general está representada como un combate: la naturaleza y el alma son el campo de batalla donde el hombre debe vencer sus pasiones y las fuerzas rebeldes.

El politeísmo greco-romano redujo los Dioses á hombres de una naturaleza superior, y añadió los sacerdotes para presidir á las plegarias y á los sacrificios. La religión era instrumento de gobierno por medio de los oráculos en Grecia y los auspicios en Roma.

Hemos llegado á las religiones que tienen por fundamento el monoteísmo creador. La crítica moderna ha tratado de dar una explicación enteramente natural del monoteísmo creador, negando que sea especial de los hebreos, y atribuyéndolo á toda la raza semítica. «La naturaleza, escribe Renan, tiene poca parte en las religiones semíticas. El desierto es monoteísta. Sublime en su inmensa uniformidad, reveló desde el primer día la idea de lo

infinito; pero no pudo despertar aquel sentimiento de actividad incesantemente creadora que una naturaleza más fecunda ha inspirado á otras razas. Por esto la Arabia ha sido siempre el baluarte del monoteísmo más exaltado. Es un error el creer que Mahoma haya fundado el monoteísmo entre los árabes. El culto de Allah supremo (*Allah tóala*) había sido siempre la base de la religión de la Arabia. Exclusivamente conmovidos por la unidad de gobiernos que se descubre en el mundo, los semitas no han visto en el desarrollo de las cosas más que el cumplimiento inflexible de la voluntad de un Ser Supremo, no han comprendido nunca la multiplicidad en el Universo. Dios es; Dios ha hecho el cielo y la tierra: he aquí toda su filosofía (1).» Dejemos contestar al célebre orientalista Salomón Munk: «Se ha atribuido á todos los semitas el *instinto* del monoteísmo; pero todos los esfuerzos para encontrarlo han sido estériles, escapándose á nuestra vista porque está apoyado en las más extrañas deducciones filológicas y no en documentos auténticos. Nos encontramos con frecuentes é innumerables excepciones entre los fenicios, los sirios y aun los árabes, pues cuando abro el Korán leo el nombre de varias divinidades paganas adoradas por los antiguos árabes. Se afirma que los nombres de las divinidades semíticas indican cierto dominio: *Baal*, el amo; *Adonai*, mi señor; *Moloch*, el rey; callando los nombres de *Astarte*, *Derketo*, *Dagon*, *Camos*, etc. Pero esto importa poco; admitamos la idea primitiva del dominio y que los semitas adoraron en principio á un solo Dios, el cual se ha multiplicado al contacto fortuito de los cultos indoeuropeos. Los dioses semíticos, se contesta, no son nada por sí mismos, no representan más que los atributos del verdadero Dios, mientras los dioses indoeuropeos obran por su cuenta, por voluntad propia. Pero á pesar de tantas diligentes indagaciones, yo no encuentro la autonomía de los dioses indoeuropeos. Las divinidades griegas ¿no reconocen el primado de Jove? ¿No tienen los romanos su *Júpiter optimus máximus*? Verdaderamente ni los semitas ni los indoeuropeos eran monoteístas. La diferencia entre

(1) Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, vol. II, I. I, cap. I.

las dos razas consiste en que los semitas, pobres de imaginación, no adoraban sino lo que se aparecía á los sentidos, el sol, la luna, los planetas, las constelaciones del Zodiaco, etc., mientras que la imaginación de los indoeuropeos creaba divinidades por todas partes, en la naturaleza sub-lunar como en el firmamento. En una palabra, los semitas eran astrólatras, los indoeuropeos adoraban toda la Naturaleza; pero los unos como los otros confundían á la Naturaleza con Dios; ni unos ni otros pudieron elevarse á la idea de una causa primera, absoluta, única, independiente del mundo, creadora. El monoteísmo pertenece únicamente á los hebreos, por la intervención directa de la Providencia.»

El Dios único, el Dios vivo se ha revelado á Abraham, quien lo hizo conocer á Isaac é Isaac á Jacob. El cabeza de familia era á un tiempo sacerdote y rey; todo el culto consistía en oraciones y sacrificios. Cuando á la salida de Egipto la familia había llegado á ser pueblo, la religión fué nacional, aspirando á ser universal. Moisés hizo conocer al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, como el Dios del Universo, el Rey de los reyes. A fin de que no se corrompiese la verdadera religión, fué confiada á la tribu de Leví, y el pueblo hebreo se aisló todo cuanto le fué posible de sus vecinos. El arca y después el templo con las tablas de la ley, fueron el símbolo material de alianza entre Dios y el pueblo elegido. La solemne promesa de un libertador fué tomada en un sentido puramente material, y por esto los hebreos no reconocieron en Jesucristo al Mesías. Éste desarrolló los gérmenes de caridad universal contenidos en la religión hebráica, diciendo: «Ama á Dios sobre todas las cosas y al prójimo como á tí mismo; he aquí la ley y los profetas.» Citaremos los pasajes del Antiguo Testamento, donde se hallan expresados estos sentimientos: «Mas esté entre vosotros como el natural de la tierra, y le amareis como á vosotros mismos: porque vosotros fuisteis también extranjeros en la tierra de Egipto. (Lev. XIX, 34).» «Si encontrases buey ó asno perdido de tu enemigo, vuélveselo á llevar. Si vieres el asno del que te aborrece caído debajo de la carga, no pasarás de largo, sino que le ayudarás á alzarlo. (Éxodo, XXIII, 4 y 5).»

La crítica moderna ha querido distinguir muchos períodos en la constitución del cristianismo. Los primeros discípulos se consideraban todavía como hebreos, y sólo admitían á los circuncisos á las promesas del reino de Dios. San Pablo defendió la causa de los gentiles y expuso la doctrina del pecado y de la gracia. El Apocalipsis fué el manifiesto del partido judío-cristiano, como el cuarto Evangelio fué el contingente de la filosofía griega. Con esto se ha querido demostrar que todo fué obra humana. Pero, responde un teólogo protestante, Eduardo Reuss, según la teología tradicional los profetas y los apóstoles habrían sido los instrumentos meramente pasivos de la revelación, la cual, para alcanzar su fin habría neutralizado, detenido en ellos, bien momentáneamente, ya para siempre, todo trabajo intelectual. Nosotros, al contrario, creemos que los ingenios más elevados, los corifeos de su siglo han tenido el honor de ser escogidos por la Providencia para propagar los nuevos principios, haciendo uso de sus facultades naturales. No fueron ellos vasos de materia inerte, en los cuales el agua que contenían los gérmenes de vida debía permanecer estancada; sino que su mente se hallaba en un trabajo libre y ordenador, que el impulso divino habría excitado sin debilitar la fuerza de su inteligencia. El Espíritu Santo los preparaba para recibir la verdad celeste, purificaba la voluntad con el ministerio de la Palabra y prevenía así todo extravío del pensamiento ó de la acción que hubiese podido perjudicar á la causa que estaban llamados á servir; en cambio, empleaban en defensa de esta causa sus facultades naturales, los dones particulares de su pensamiento, su saber y su elocuencia (1).

En un principio la doctrina cristiana estaba compendiada en la esperanza del reino de Dios, cuyas llaves tenía la Iglesia. Los dogmas estaban todavía implícitos en el Antiguo y Nuevo Testamento y no fueron declarados sino mucho más tarde, á medida que fué necesario, como la divinidad absoluta de Jesucristo en el Concilio de Nicea, en 325; la del Espíritu Santo, en

(1) *Histoire de la theologie chrétienne au III siecle*, página 17. París, 1860.

el de Constantinopla, en 380; la transustanciación en el siglo VII para la Iglesia griega, y en el Concilio de Letrán de 1215 para la Iglesia latina, si bien esta creencia era general en todo el orbe católico desde el siglo VIII. En 1054 tuvo lugar la primera separación definitiva con el cisma griego. Las dos Iglesias difieren en un solo dogma: la procesión del Espíritu Santo, admitiendo ambas la Escritura y la Tradición como fuentes de la fe cristiana, la infalibilidad de la Iglesia visible (pero no del Papa, cuyo primado niegan los griegos), la doctrina semipelagiana del pecado original y de la gracia, la transustanciación, los siete sacramentos, el purgatorio (con una significación poco diferente), la invocación de los santos, las oraciones por los difuntos y la veneración de las imágenes (los griegos sólo admiten imágenes pintadas) (1).

En 1520 se separó Lutero abiertamente de la Iglesia católica y dió origen á la reforma religiosa llamada protestantismo, separación mucho más profunda que el cisma griego. Las diferencias principales entre el catolicismo y el protestantismo son: 1.º La interpretación de los libros sagrados corresponden al clero reunido en Concilio y al Papa entre los católicos, y está abandonada á la inspiración individual entre los protestantes. 2.º La salvación eterna se adquiere por la fe, según los protestantes, mientras que los católicos afirman que no basta la fe, sino que se requieren también las obras. Estos dos principios tendían á emancipar al individuo de la autoridad y de las prácticas exteriores. 3.º Lutero sustituyó la palabra consustanciación á transustanciación, sosteniendo que las especies de la Santa cena, sin perder su propia sustancia, como enseñaba la Iglesia católica, llegaron á ser cuerpo de Cristo, como el hierro candente contiene el calor sin dejar de ser hierro. Calvino fué más lógico, viendo en este sacramento un simple símbolo. 4.º El pro-

(1) Véase para la parte dogmática á Juan Damasceno, *De la foi orthodoxe*, París, 1712; y para la canónica el *Nomocanon* de Focio en la *Bibliotheca juris canonici*, París, 1661. Puede consultarse la *Confessio Ecclesie græcæ orthodoxæ a Petro Mogila composita*, aprobada por el patriarca oriental en 1643 y sancionada por el sínodo de Belén en 1672.

testantismo, apoyándose en la inspiración individual, que después se llamó libre examen, se ha dividido en una multitud de sectas. En el tercer centenario de la Reforma (27 de Septiembre de 1817), Federico Guillermo I de Prusia expresó públicamente el deseo de una unión general de las Iglesias protestantes, haciendo al mismo tiempo publicar el proyecto oficial de una constitución sinodal que habría de discutirse en un futuro sínodo del Reino. El movimiento se propagó por el Ducado de Nassau, por el Gran Ducado de Baden, por el Palatinado bávaro y por otros pequeños Estados alemanes. Se atenuaron las diferencias y se compiló un símbolo común, tomando por base la Sagrada Escritura, sin perjudicar por esto la autoridad y la independencia de las dos confesiones principales, la luterana y la reformada, que tomaron el nombre común de Iglesia evangélica. Solamente los llamados luteranos viejos se han mantenido separados, por virtud de una autorización de 1845. Poco á poco en los diversos Estados de Alemania, excepto en Mecklemburgo, se introdujo la organización por comunidades (*Gemeinde*), poniéndose de acuerdo de la mejor manera la constitución sinodal con la consistorial (1).

La restauración del imperio germánico en la persona de un príncipe protestante coincidiendo con los decretos del Concilio Vaticano, ocasionó una especie de persecución contra la Iglesia católica, bajo el nombre de *Kulturkampf*, palabra usada por primera vez por Virchow en el programa electoral del partido progresista en 1873. Las leyes del 4, 11, 12, 13 y 14 de Mayo sometieron las autoridades eclesiásticas á las civiles, hasta hacer imposible el ejercicio del culto sin la más grande abnegación. Los artículos 15, 16 y 18 de la Constitución prusiana

(1) Véase para la Iglesia luterana la confesión de Ausburgo (1530), la Apología de la misma (1531), los lugares teológicos de Melanton (1521), los Artículos de Smacalda (1537) y los dos Catecismos de Lutero (1529). Para la reformada bastará consultar la *Christianæ religionis institutio* (1536) de Juan Calvino. Cuanto se refiere á la Iglesia evangélica se encuentra enunciado en la obra de Richter, *Geschichte der evangelische Kirche*, y en el *Lehrbuch des Kath, unde evang. Kirchenrechts*, de Schulte. Giessen, 1886.

de 1850, que aseguraban á la Iglesia católica, como á la evangélica, preciosas garantías, fueron derogadas por la ley de 18 de Junio de 1875. En la primavera de 1886 se concedió al Gobierno la facultad de atenuar en su aplicación las leyes de Mayo citadas, que el 29 de Abril del siguiente año fueron casi derogadas (1).

La más próxima á la Iglesia católica es la anglicana, cuyos 93 artículos, aprobados en la Asamblea de Londres de 1562, rechazan el primado del Papa, el culto de la Virgen y de los Santos, el purgatorio, hacen simplemente conmemorativa la ceremonia de la Santa cena, quitan el carácter de sacramento á la confesión auricular y al matrimonio, etc. Los kuáqueros, los hermanos Moravos y los metodistas observaron, cuál más cuál menos, el misticismo de los primeros reformadores; mientras que los armenianos, y hoy los unitarios, han llegado á un puro racionalismo.

Muchos consideran el islamismo como una herejía del cristianismo, pero sin razón. Es más bien un retorno á la religión de Abraham, con el don de la profecía concedido á Mahoma; y de aquí su gran sencillez y su tolerancia de la poligamia. Se resume en estas palabras: Dios es grande y Mahoma es su profeta. Tiene por único fundamento el Koran, según los scitas; y comprende también las palabras del profeta recogidas por sus familiares, las resoluciones de los cuatro primeros califas y de los cuatro imanes, según los sunnitas. Los waabitas querían reducir el culto á prosternarse ante la idea de la existencia de Dios sin necesidad de intercesor alguno, y creyeron obra meritoria el destruir la tumba del Profeta y los mausoleos de los grandes imanes.

Veamos las relaciones de estas religiones con la sociedad. El gobierno de los hebreos era la teocracia, y en la memoria de todos están las palabras de Samuel á los ancianos y al pueblo que le pedían un rey. Sin embargo tuvo que concedérselo, sin que por esto los sacerdotes perdieran todo su poder. La fe en

(1) Véase *Deutsche Reichs und Preussische Staatsgesetze betreffend das staats kirchenrecht zusammengestellt von A. Kleinsmidt.*

Jehová y la promesa hecha á la estirpe de Abraham es el precepto fundamental del derecho mosaico: «Yo soy el Señor, tu Dios; tú no tendrás otro Dios delante de mí.» La idolatría es comparada con la infidelidad conyugal: «No fornicaréis según otros dioses;» y es castigada asimismo con muerte por lapidación. El hombre es sagrado, como obra de Dios; el niño recién nacido es inviolable; el esclavo es libre en el año sabático, esto es, cada siete años. En ninguna legislación de la antigüedad se encuentra tanta solicitud por los pobres: la limosna era llamada justicia, y la propiedad no era más que enfiteútica, porque en la época del jubileo, ó sea cada cincuenta años, los vendedores entraban en posesión de los bienes vendidos. Los levitas estaban distribuidos en 48 ciudades, esparcidas en todo el territorio y tenían derecho al diezmo del producto de las tierras. La dignidad de Gran sacerdote era hereditaria en la estirpe de Aaron. Los profetas eran una especie de tribunos inspirados, que reclamaban siempre el riguroso cumplimiento de las prescripciones del Señor.

Los modernos hebreos admiten, además de los libros santos, una tradición que hacen remontar hasta Moisés, que regula todas las aplicaciones posibles de la ley y ha dado origen al *Talmud* (estudio ó ciencia) que se divide en dos partes: la *Mischnah* (segunda ley) y la *Guemara* (glosa). Esta tradición es, sin duda, obra de los fariseos, que tenían ojos y no veían, orejas y no oían.

La crítica moderna ha encontrado más fácil acceso en el islamismo. La vida de Mahoma, dice Renan, nos es conocida como la de un reformador del siglo XVI. No sabía leer ni escribir; pero sus viajes por Siria, sus relaciones con los monjes cristianos y la erudición bíblica y cristiana de su tío Waraca despertaron en él la vocación religiosa.

La Arabia se encontraba en un momento de crisis: griegos, sirios, persas y abisinios penetraban allí por todas partes; y allí se formó una especie de sincretismo religioso. Las ideas de un Dios único, de paraíso, de resurrección, de profetas y de libros santos penetraron también en las tribus idólatras. La Kasba era el panteón de todos los cultos, y cuando Mahoma

desterró las imágenes de la casa santa, encontró pintada en una columna una virgen bizantina con el niño en los brazos.

Mahoma había concebido su reforma religiosa solamente para la Arabia; la idea de una conquista universal pertenece á Omar. Por la sencillez de su dogma y por la ausencia de un clero oficial, el islamismo se parece á la religión natural. Renan combate las ideas de Forster que equipara el califato al papado. «Diga cuanto quiera Forster, el califato no se ha parecido nunca al papado. El califato, añade, no ha sido fuerte, sino en el período de conquista del islamismo; pero cuando el poder temporal pasó á los *Emires-al-Omra* y el califato no fué más que un poder religioso, cayó muy pronto en el olvido. *La idea de un poder puramente espiritual es demasiado elevada para el Oriente; ni todas las ramas del cristianismo han podido percibirla; la greco-slava no la ha comprendido nunca y la germana la ha rechazado; sólo las naciones latinas han sabido conocer su valor.* Ahora bien, la experiencia ha demostrado que la fe sencilla del pueblo no basta para conservar una religión, si una jerarquía constituida y un jefe espiritual no velan por ella (1). En el *Dictionaire général de la politique* y en la palabra *mahometismo*, Renan añade: «Bajo el califato, como bajo las dinastías que surgieron á su caída, una sola garantía quedó á los musulmanes: la ley bajada del cielo.... Esta se ha confiado á la custodia de los jueces y de los jurisperitos (*ulema*) que forman los dos primeros órdenes del clero musulmán.... Los intérpretes de la ley han obedecido frecuentemente el precepto del Koran: *oponerse á la violación de la ley*, y alguna vez el *scheik-ul-islam* osó resistir á la voluntad del soberano, como el prefecto del pretorio de algunos emperadores romanos. Algunos canonistas le negaron hasta el poder de hacer leyes orgánicas; pero el derecho público de Oriente, en general, confiere á los soberanos un poder ilimitado sobre sus funcionarios. Esta ley excepcional tiene su origen en la condición de los antiguos ministros orientales elegidos entre los esclavos del serrallo y también en la de los soberanos que viven ais-

(1) Véase *Études d-histoire religieuse* 2<sup>me</sup> edition. París, 1860.

lados del reino, y á los que Montesquieu llama *primeros prisioneros* del palacio. Esta política deplorable era común á todas las monarquías orientales, y el islamismo no tuvo fuerza para modificarla. Equivocadamente se ha sostenido que el Koran no reconoce la propiedad, puesto que la de las tierras poseídas por los árabes antes de la conquista ó abandonadas por los infieles y divididas entre los musulmanes era sagrada como toda propiedad accidental y se transmitía por venta, donación ó sucesión. El Koran y la Sunna reconocen, además, la plena propiedad de las tierras desiertas hechas productivas por el trabajo: «Si alguno vuelve á la vida una tierra muerta, dice Mahoma, será suya.» A los árabes conquistadores se les concedió un tributo sobre las tierras conquistadas, cuya posesión precaria se dejó á los vencidos. Las antiguas poblaciones quedaban, como suele decirse, clavadas al suelo bajo la vigilancia del ejército victorioso. Estos guerreros, recaudadores de impuestos, ordenados en sabia jerarquía, vivieron sobre vastos dominios que los europeos tomaron por feudos, y sólo eran circunscripciones financieras, puesto que les faltaba la cualidad más esencial, la propiedad de la tierra. El islamismo templó el rigor de la propiedad con el precepto de la limosna, que se fijó en el décimo de las rentas, y cortó así la cuestión del pauperismo, que el catolicismo trató de resolver con los conventos. Conocemos ahora el islamismo bajo su aspecto más desventajoso, corrompido por los turcos y los berberiscos, pero no es inconciliable con cierta cultura, como nos muestran los siglos VIII y IX en Bagdad y el X en Córdoba.

La verdadera libertad ha entrado en el mundo con las palabras de Jesucristo: «Dad al Cesar lo que es del Cesar, y á Dios lo que es de Dios.» El fin de la religión es la salvación y por tanto, la moral en el sentido más absoluto; el fin del Estado es la prosperidad terrenal, y por consiguiente el derecho en el sentido más humano. Sus esfuerzos no son opuestos, sino convergentes, porque la salud eterna no excluye la prosperidad temporal, sino que quiere que le esté subordinada. Debiendo ser hecha esta subordinación por el libre albedrío, el Estado tiene la obligación de asegurar al individuo la más absoluta libertad en materia de creencias.

El culto de los primeros cristianos lo describe así Plinio el Joven en el Libro X, carta 97: «Los cristianos se reúnen en días fijos antes de salir el sol; cantan alternativamente himnos en alabanza de Cristo como de un Dios; después se obligan con juramento á no cometer hurtos, crímenes, adulterios, á no faltar á sus promesas, á no negar un depósito; después de lo cual se separan para reunirse de nuevo y comer manjares comunes y sencillos.» Para atraer á los paganos se adoptaron muchas de sus ceremonias religiosas, como los cirios, el agua lustral, las procesiones, etc.

No faltó quien opinara que todo el régimen de la Iglesia fué copiado de las instituciones vigentes, esforzándose en hallar analogías entre la elección de los magistrados y la de los obispos, entre los Concilios y las asambleas, sin tener en cuenta que bastan nuevas necesidades para crear instituciones nuevas.

La jerarquía nació de las necesidades del culto y de la de conservar incólume la fe. La distinción entre clérigos y laicos se remonta á los tiempos apostólicos, como también la de obispos, sacerdotes y diáconos. Se concedió cierta autoridad disciplinaria á las iglesias de las metrópolis ó capitales de provincia, como las de Antioquía, Alejandría y Roma, cuyo primado no tardó en ser reconocido. La unión de las Iglesias estaba mantenida por sínodos ó concilios provinciales. Desde el siglo II de nuestra era la doctrina estaba exactamente determinada por la enseñanza de Jesucristo, atestiguada por la Escritura y la tradición, transmitida por los apóstoles á la serie no interrumpida de sus sucesores. Sin embargo, la Iglesia entera era depositaria de la tradición; los laicos vigilaban la enseñanza del clero y abandonaban la comunión del obispo cuya doctrina no fuese conforme á la Escritura y á la tradición. Además, el obispo era directamente elegido por los fieles; los sacerdotes, los diáconos y los clérigos inferiores lo eran juntamente por el obispo y por los fieles, los cuales tomaban parte en todos los asuntos que se referían á toda la comunidad, mientras que los sacerdotes formaban un consejo permanente al lado del obispo. La elección, sin embargo, no hacía más que designar al individuo que debía recibir la ordenación, la cual sólo la confería el poder espiritual.

No hay ni un ejemplo en el Nuevo Testamento y en la historia eclesiástica de la institución del poder espiritual por la sola elección, mientras que hay muchos en los cuales ésta fué abandonada. San Pablo ordenó á sus discípulos Timoteo y Tito instituir sacerdotes en las ciudades, es decir, escoger los que debieran presidir el culto y ordenarlos con la imposición de las manos.

El Gobierno de la Iglesia fué mixto de monarquía, de aristocracia y de democracia. La monarquía estaba representada por el Papa, la aristocracia por los obispos y la democracia por el clero y el pueblo. En el año 316 encontramos un canon del Concilio de Laodicea, que parece restringir el derecho popular en las elecciones; pero sirvió más bien para restringir los abusos, porque tenemos en los siglos siguientes las pruebas más incontrastables de la intervención del pueblo en las elecciones. Los obstáculos más poderosos para esta intervención procedieron de los príncipes que tendían á hacerse dueños de las elecciones. La Iglesia les había concedido cierto derecho de propuesta ó confirmación para las elecciones episcopales, que sin embargo debían ser siempre libres, esto es, hacerse con el concurso de los obispos, del clero y del pueblo. En el siglo XI llegaron á su colmo los abusos del poder secular, y se entabló una larga lucha entre los Papas y los emperadores por las llamadas investiduras. El tratado de Worms de 1122 reconoció la plena libertad de las elecciones canónicas, y no dejó á los emperadores más que el derecho de dar con el cetro al obispo elegido la investidura de los bienes anejos á su Iglesia. Las calamidades de los tiempos no siempre permitían la libre reunión del cuerpo electoral cristiano, é Inocencio III y el cuarto Concilio ecuménico de Letran crearon en la Iglesia un cuerpo electoral reducido, y confiaron á los capítulos catedrales la elección de los obispos, dejando aun algunas huellas de la intervención del clero y del pueblo en tales elecciones (1). Por los concordatos del siglo XVI se concedió á los príncipes el nombramiento de los obispos, reservando al Papa la institución canónica.

(1) Véase Thomassin, *Discipline eclesiastique*, tomo II.



Los laicos no intervenían solamente en las elecciones, sino también en los Concilios. Cedamos la palabra á uno de los últimos defensores de estas solemnes Juntas: «La sociedad cristiana reposa sobre la autoridad de los primeros pastores (los obispos). Éstos son los vicarios ó representantes del Dios hecho hombre, de la Razón primordial é infinita. Su gobierno debe ser, pues, un gobierno de razón y de sabiduría. La razón ilumina á todos los hombres, y los primeros pastores deben tomar consejo unos de otros para ilustrarse recíprocamente. Pero además de este motivo de orden natural, hay otros que nacen de la esencia misma de la sociedad religiosa. Ésta ha recibido de su divino Fundador el depósito de las verdades reveladas, y lo conserva en su memoria y en su corazón para ser su intérprete cada vez que surja una duda sobre el dogma ó sobre la moral. Los primeros pastores son los testimonios de esta tradición, y demuestran su antigüedad, su perpetuidad por su reunión, su inmutable unidad por su íntimo acuerdo, y su caridad por su manera de discutir. En sus reuniones afirman la tradición, la comentan, la desarrollan y proponen todas las leyes necesarias para la sociedad religiosa. Así la armonía entre los primeros pastores es la manifestación de la verdad cristiana. Sin embargo, los primeros pastores no se conciertan solamente entre sí, sino que piden el consejo de los de segundo orden (el clero) y también el de los fieles. Esta petición de consejos es sugerida por la gran ley de la humildad y de la caridad cristiana. La humildad enseña á los primeros pastores que pueden recibir de sus subordinados advertencias saludables, puesto que el espíritu de Dios está en todas partes. La caridad les ordena el obrar siempre de concierto, porque cuando reina la unidad en los ánimos, las leyes son más respetables, más eficaces, y el bien llega á ser más fácil (1).» Nos dice después el mismo autor, que el clero tenía el voto deliberativo, y los laicos el consultivo simplemente.

El obispo de Roma era elegido como los demás, hasta que por su peculiar importancia se estableció una manera especial

(1) Véase Monsignor Maret, *Le Concile général et la paix religieuse*, París, 1839.

de elegirlo. Así como el nombre de Papa era privilegio del obispo romano, el título de cardenales lo era de sus presbíteros. Encontramos en Baronio el decreto de Nicolás II en el Concilio romano de 1059: *In primis cardinales episcopi diligentissimi simul de electione* (pontificis) *tractantes, mox ipsi clericos cardinales adhibeant: sicque reliquus clerus et populus ad consensus nove electionis accedat*. Una carta de Pedro Damian bajo el sucesor de Nicolás II, añade: *Sic suspendenda est causa, usquedum Regie Celsitudinis consulatur auctoritas; nisi, sicut nupe contigit, periculum fortasse immineat, quod rem quancocius accellerare compellat*. Así, pues, los cardenales elegían, el clero restante y el pueblo asentían, y el emperador aprobaba la elección.

Sacar del cuerpo cardenalicio al nuevo Pontífice, no fué, ni tampoco lo es hoy, necesidad, sino conveniencia (1).

El primer Papa elegido sin la intervención del pueblo romano fué Celestino II en 1143. El clero superior, tomando pretexto de una insurrección contra Inocencio II, predecesor de Celestino, se atribuyó el derecho de elegir al Pontífice; los romanos murmuraron de ello, y á la muerte de Celestino II reivindicaron este derecho por medio de las armas. Lucio II, Eugenio III, Anastasio IV y Adriano IV fueron todavía elegidos por los sufragios comunes de los clérigos y los laicos: *communi voto cleri et populi electus*, dice Oton de Frisinga, hablando de la elección de Eugenio III. Pero Adriano IV privó á los fieles definitivamente del derecho electoral y Alejandro III fué elegido en 1159 sin su participación. Protestaron los romanos; y uniéndose á algunos cardenales disidentes, eligieron cuatro antipapas. Este cisma indujo á Alejandro III á convocar en 1179 un Concilio general, el tercero de Letrán, el cual estableció, en principio, que la elección de los Papas correspondía exclusivamente á los cardenales.

El poder de los cardenales creció como el de los Papas. Ellos los asisten en todos los asuntos graves, reuniéndose en

(1) Guillermo Audisio, *Diritto pubblico delle Chiesa e delle genti cristiane*, vol. I. Roma, 1863.

consistorio público ó secreto, ordinario ó extraordinario, para el nombramiento de obispos, etc. Los cardenales se reunían también en comisiones temporales ó permanentes. Estas últimas fueron establecidas por Sixto V, algunas para el obispado de Roma, para la administración del Estado de la Iglesia, otras para todo el orbe católico, y son: 1.º *Congregatio consistorialis*, destinada á preparar los asuntos que deben discutirse en el consistorio. Esta fué reorganizada por Clemente IX. 2.º *Congregatio S. Officii sive Inquisitionis*, para indicar todas las doctrinas heterodoxas. Fué fundada por Pablo III en 1542 como comisión extraordinaria ó tribunal supremo contra las herejías. Pío IV y Pío V ampliaron sus atribuciones y Sixto V la declaró permanente. 3.º *Congregatio indicis*, instituída por Pío V y Sixto V para aliviar á la anterior, asignándole el examen de los libros perniciosos. 4.º *Congregatio sacri Concilii Tridentini interpretum*, instituída por Pío IV con el sólo objeto de velar por la ejecución de los decretos del Concilio de Trento; pero Pío V y después Sixto V le agregaron además el derecho de interpretarlos. 5.º *Congregatio sacrorum rituum*, establecida por Sixto V para la liturgia y las canonizaciones. 6.º *Congregatio de propaganda fide*, fundada para la dirección de las misiones por Gregorio XV en 1622, cuya competencia fué ampliada por Gregorio VIII. 7.º *Congregatio super negotiis episcoporum* y la *super negotiis regularium*, instituídas separadamente por Sixto V y reunidas después por él mismo en una sola. 8.º *Congregatio immunitatum et controversiarum iurisdictionalium*, establecida por Urbano VIII. 9.º *Congregatio examinis episcoporum*, que toma los debidos informes para el nombramiento de los obispos. 10. Finalmente, la Congregación instituída por Clemente IX en 1669 contra el abuso de las indulgencias y de las reliquias (1).

En los casos más graves, el Papa no se contentaba sólo con el voto consultivo de los cardenales, sino que acudía al deliberativo de los Concilios. Aquí surge la cuestión de la superioridad del Concilio sobre el Papa ó del Papa sobre el Concilio. Por

(1) Walter, *Manuel du droit ecclésiastique de toutes les confessions chrétiennes*. París, 1840.

una parte se invoca el decreto del Concilio de Constanza, sección 5.ª: *Sancta Synodus declarat, quod ipsa potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, et reformationem dictæ ecclesie in capite et membris*. Por otra se cita la bula *Pastor æternus*, aprobada en el quinto Concilio de Letrán, de la cual extractamos el pasaje siguiente: *Cum etiam solum Pontificem Romanum, pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam conciliorum indicendorum, trasferendorum, dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex sacre Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum, ac aliorum Romanorum Pontificum etiam prædecessorum nostrorum, sacrorum canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifesta constat*.

El clero francés, reunido en Asamblea representativa el 19 de Marzo de 1682, se atuvo á la primera de las dos citadas opiniones, y formuló los dos siguientes artículos de su famosa *Declaración*: Que el poder de los Concilios es superior al del Papa según los decretos del Concilio de Constanza; que las decisiones del Papa no son infalibles é irreformables, sino en cuanto son confirmadas por el consentimiento de la Iglesia.

Tal opinión, aunque desaprobada por el Papa, continuó siendo enseñada en Francia, y el art. 24 de la Ley orgánica del 18 germinal, año X, que es casi un complemento del concordato del año IX, exigía que los seminaristas suscribieran la citada declaración de 1682.

El Concilio Vaticano ha cambiado este estado de cosas, declarando dogma divinamente revelado: *Romanum Pontificem, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam, definit, assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesie irreformabiles esse*. ¿Se deduce de esta definición la infalibilidad perso-

nal del Papa? Dejemos contestar á Alfonso Capecelatro: «El Papa está de tal modo unido á la Iglesia docente que, cuando habla *ex cathedra*, se confunde siempre con esta Iglesia por la promesa de Cristo y explica su fe; la escuela contraria afirma que ni los errores, ni mucho menos las culpas personales, pueden separar al Vicario de Cristo de su Esposa, cuando habla de dogmas religiosos y morales en nombre de la Iglesia universal (ó sea como cabeza y maestro supremo de ella) á la misma Iglesia universal. En resumen, según dicha teoría, el Papa es la cabeza de un cuerpo que se llama Iglesia docente; los obispos son sus miembros, los cuales están vivos y vigorosos en cuanto que siguen unidos, como sarmientos, á aquella primera y fértil vid. Cuando esta cabeza lleva la palabra en nombre de todo el cuerpo; cuando en nombre de ese cuerpo enseña á todos los creyentes y enseña en la materia revelada por Cristo, ó sea en aquella en que Cristo irradia su propia infalibilidad en la Iglesia, entonces el Papa está de tal modo unido, y aun diré identificado, con el cuerpo, que representa siempre su fe, ó, lo que es igual, la fe de Cristo. Esta es la teoría de la infalibilidad papal (1).»

Examinemos las relaciones de la Iglesia con el Estado. En los primeros siglos la Iglesia era desconocida del Estado, cuando no perseguida por él. Por el edicto de Milán los cristianos

(1) *Il Concilio Vaticano*, opúsculo de Alfonso Capecelatro, antes del Oratorio de Nápoles, hoy cardenal arzobispo de Capua. La misma interpretación encontramos en el opúsculo de Monseñor Fesler, secretario del Concilio, que tiene por título *De la vraie et de la fause infallibilité*. El Concilio, pues, conservará para el porvenir su voto deliberativo, como el Papa el derecho de confirmación. La verdad dogmática se apoya en el principio de la asistencia divina, prometida más especialmente por Cristo á su Vicario, no sobre el principio enteramente humano de la mayoría. Después, como antes del Concilio Vaticano, la hipótesis sentada por Belarmino de un Papa hereje es siempre admisible y entonces la plenitud de los poderes residiría necesariamente en el Concilio, que podría ser convocado por los cardenales, ó reunirse por impulso espontáneo de los obispos.

obtuvieron el libre ejercicio de su culto en 313. Poco después Constantino concedió á la Iglesia la facultad de recibir donaciones y legados, y dió el primer ejemplo garantizando su posesión en perpetuidad. Hizo extensivos á los sacerdotes cristianos todos los privilegios de que gozaban los Pontífices del paganismo, esto es, el derecho de asilo para sus templos y la exención de los cargos públicos, ó sea de los servicios personales y de los impuestos. Los clérigos no podían ser sometidos á tortura y se declaró obligatorio el descanso del domingo, beneficio muy grande para los esclavos. En cambio de tantos favores, el emperador tomaba parte en las decisiones dogmáticas que después promulgaba y hacía cumplir.

Cuando la irrupción de los bárbaros, la Iglesia fué el único poder que quedó en pie entre tantas ruinas; así no es de admirar que su poder aumentara. Constantino había dado fuerza legal á las sentencias pronunciadas por los obispos en las causas voluntariamente sometidas á su decisión. Entre el régimen municipal romano y el de la Edad Media encontramos la preponderancia del clero en los asuntos de la ciudad. «Y en verdad, exclama Guizot, fué una inmensa ventaja la existencia de una influencia moral, de una fuerza moral, de una fuerza que se apoyaba únicamente en las convicciones, las creencias y los sentimientos morales en medio del diluvio de fuerza material que cayó sobre la sociedad de aquel tiempo. Si la Iglesia cristiana no hubiese existido, el mundo entero habría quedado sometido á la fuerza material. Ella hizo más aún: mantenía, difundía la idea de una regla, de una ley superior á todas las leyes humanas; profesaba esta doctrina fundamental para la salvación de la humanidad: que sobre todas las leyes humanas hay una llamada, según los tiempos y las costumbres, ya razón, ya derecho divino; pero que siempre y donde quiera, es la misma ley bajo nombres diversos (1).»

No bastaba convertir á los bárbaros invasores, sino que era preciso resistir á sus violencias diarias y á las más perniciosas aún de los emperadores de Constantinopla, que querían ser teó-

(1) Véase *Histoire de la civilisation en Europe*.

logos. Gregorio II, llamado el Grande, trató por todos los medios de persuadir á León Isaurico para que se concretase á sus atribuciones, y no se emancipó de toda sujeción sino cuando este emperador reunió en 730 un conciliábulo para hacer decretar la abolición del culto de las imágenes. Gregorio III, que sucedió en 731, habiendo intentado inútilmente una reconciliación y viendo saqueado su territorio y asediada Roma en 741 por Luitprando, Rey de los lombardos (estimulado tal vez por León), pidió socorros á Carlos Martel, confiriéndole los honores del patriado y del consulado romano. Pipino, hijo de Carlos Martel, instó á Astolfo, sucesor de Luitprando, *propter pacis fœdera et proprietatis sanctæ Dei Ecclesiæ ac Reipublicæ restituenda jura*. Y el Papa Esteban, ya con asistencia de los ejércitos francos, exhortaba á los lombardos: *ut pacifice, sine ulla sanguinis effusione, propria sanctæ Dei Ecclesiæ et Reipublicæ Romanorum redderet jura*.

En 755 entraba Pipino en Italia, y no salió de ella hasta haber recibido de Astolfo cuarenta rehenes *firmatis causa pro restituendis quæ Romanæ Ecclesiæ ablata fuerant*, como dice Eginardo. Habiendo roto el lombardo la palabra empeñada, Pipino repasó los Alpes en 756, y asediando de nuevo á Pavía, hizo volver al Papa Rávena, la Pentápolis y el Exarcado. No habiendo respetado tampoco la fe lombarda el Rey Desiderio, sucesor de Astolfo, el Papa Adriano acudió á Carlo Magno, hijo y sucesor de Pipino, quien bajó á Italia, y haciendo prisionero á Desiderio en 744, puso fin al reino lombardo, que había durado en Italia doscientos seis años. Celebró la Pascua en Roma y confirmó y amplió las donaciones de Pipino. Para reprimir las sublevaciones de los mal subyugados lombardos, tuvo que volver varias veces, siendo la última coronado Emperador por mano del Papa León III el día de Navidad del año 800.

¿Qué significación histórica tuvo la renovación del imperio romano? Los pueblos se habían ido expulsando unos á otros, pero bajo Carlo Magno puede decirse que llegaron á su término las grandes invasiones. La Iglesia había creído descansar á la sombra del imperio. «Mas en Italia, escribe César Balbo, sede sempiterna y real del Papa, sede nominal, y demasiado tiempo,

de los nuevos Emperadores, las colisiones fueron inmediatas é infinitamente más sensibles. Fué sensible y señalada con grandes desventuras cada elección de Emperador, cada elección de Papa, y de aquí surgieron Emperadores malos y extranjeros, Papas malos, simoniacos y corrompidos durante más de dos siglos (1).»

La condición jurídica de la Iglesia volvió á ser casi la misma que bajo los emperadores romanos. Los obispos tomaron un puesto distinguido en la aristocracia, que á poco se transformó en feudalidad. De esto resultaba que canónicamente dependieran del Papa y políticamente del emperador. Pero la barbarie de los tiempos no permitía que esta distinción tuviera lugar en el hecho, y las elecciones simoniacas, la distribución arbitraria de los beneficios correspondían á la corrupción de las costumbres del clero.

Hildebrando se espantó de tanta anarquía y se dirigió sobre esto, como prior de la Abadía de Cluny, al papa León IV, que lo llamó á Roma y lo hizo cardenal. Dirigió durante veintitres años los asuntos de la Iglesia bajo cuatro Papas, y preparó la gran reforma que realizó bajo el nombre de Gregorio VII. «Se proponía, dice Guizot, someter el mundo civil á la Iglesia y la Iglesia á los Papas con propósitos de reforma y de progreso, y no para un fin estacionario y retrógrado, como se ha dicho comunemente.»

La ocasión de la lucha con el poder civil fué el derecho de investidura, cuestión profunda, porque se trataba de si la Iglesia debía dominar al Estado, ó el Estado á la Iglesia. Gregorio VII no buscaba la simple independencia de la Iglesia, sino que quería gobernar á los soberanos como el alma al cuerpo. Él combatió y venció, pues vió al emperador Enrique IV, representante del poder civil, á sus pies. Pero no fué definitiva la victoria, porque el Estado no podía abdicar su independencia. El sucesor de Enrique IV, su hijo Enrique V, llegó á transigir con Calixto II, mediante el Concordato de Worms de 1122, en el cual quedó establecido que el Papa daría á los obispos la institución canónica con el báculo y el anillo, y que el emperador concurre-

(1) Véase *Sommario della Storia d'Italia*. Firense, 1856.

ría á la elección dándoles la investidura de los bienes que habían de poseer por la Iglesia.

La dictadura moral de los Papas terminó en Bonifacio VIII, último Papa de la Edad Media. Después vienen tiempos calamitosos para la Iglesia, la traslación de la Santa Sede á Avignon, que los católicos llaman *la esclavitud de Babilonia*, el gran cisma de Oriente, al que puso fin el Concilio de Constanza, y por último, la reforma protestante.

El deseo de reforma era general en la Iglesia. El Concilio de Constanza había manifestado á Martín V la suprema necesidad de ella, y el de Basilea estaba muy decidido á plantearla á pesar de las tergiversaciones de Eugenio IV. En su segundo período este Concilio propuso llamar al clero á la santidad de las costumbres, quiso poner término al abuso de las apelaciones á Roma, abolir las annatas y otras tasas introducidas por la avaricia de la corte romana, suprimir las reservas y restablecer las elecciones canónicas, proveer á la dignidad de los oficios divinos. La elección de los Papas, el gobierno de la Iglesia, la composición del colegio de los cardenales y sus deberes fueron objeto de las más sabias disposiciones. Mencionamos en particular el canon que limitaba el número de cardenales y prescribía que se tomasen en justa proporción de todas las naciones católicas (1). Se mandaron al Papa Eugenio los decretos de reforma pidiéndole que aplicase sin tardanza sus disposiciones. El Papa creyó necesario excusarse ante el Concilio con Nuncios especiales que dijeron: «El Santo Padre adopta en cuanto de él depende los decretos del santo Concilio, y quiere que sean observados en lo futuro; que si para lo pasado sucedió de diverso modo, fué por circunstancias insuperables.» No eran más que palabras, pero en el hecho el Concilio fué trasladado sin su consentimiento á Ferrara (de lo cual surgió un nuevo cisma), y se dejó escapar la mejor ocasión para evitar la pérdida de setenta y cinco millones de católicos.

Lo que no se quiso hacer en Basilea se hizo en Trento, pero

(1) *Conc. Basil.* pág. 562.

demasiado tarde. El primer decreto de este Concilio dice claramente que uno de sus objetos es *la reforma del clero y del pueblo cristiano*; y el Papa Pío IV repite, al confirmar sus resoluciones, que uno de sus fines fué *la corrección de las costumbres y el restablecimiento de la disciplina*.

Pero volvamos á las relaciones civiles de la Iglesia. El Concordato de Worms, al dirimir la controversia de las investiduras, no había arreglado ciertamente todas las relaciones del Estado con la Iglesia. Estaban enfrente dos utopías, la papal formulada por Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII, y la imperial formulada por Dante en el libro *De Monarchia*.

Gregorio VII había dicho separadamente en sus epístolas: «Como madre de los fieles, la Iglesia romana es superior á toda la cristiandad. En este triste siglo ella sostiene el peso de los asuntos temporales y espirituales; dirige á las otras Iglesias y á sus miembros: emperadores, reyes, príncipes, arzobispos, preladados y, en general, á todos los cristianos. Investida de una autoridad suprema los instituye, los juzga y los depone. La espada del príncipe, como cosa humana que es, debe estar subordinada al sucesor de Pedro, porque la sede del Apóstol depende solamente de Dios. Y si se le resiste debe, á ejemplo del Salvador, luchar con perseverancia, sufrir, morir también, pero no abandonar nunca su puesto. Dos luminares, el sol y la luna, alumbran al mundo; dos poderes, el Papa y los reyes, lo gobiernan; pero así como la luna recibe su luz del astro más luminoso, así los reyes reinan por el jefe de la Iglesia que procede de Dios, al cual corresponde enseñar, exhortar, castigar y decidir. La fuerza de los emperadores y de los reyes, las empresas de los mortales no son más que humo de paja si se comparan con la omnipotencia divina y la autoridad de la Iglesia apostólica. Dios ha dicho á su Vicario: Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, lo que tú ligares en la tierra, ligado será en el cielo. (S. Mateo, XVI). ¿Hizo una excepción para los reyes? ¿No forman ellos parte del rebaño confiado á Pedro? Si pues se negase al soberano Pontífice, sucesor del Apóstol, el derecho de mandar como regulador á los que tienen corona; si el que abre y cierra el cielo estuviera supeditado al poder mundano, sería esta una

locura tan grande, como si se quisiera que el hijo mandara al padre y el discípulo al maestro. Así, pues, siendo la Sede romana, por su poder, tan superior á los tronos, los reinos pertenecen á Pedro y le deben tributo. Lo que una vez ha sido propiedad de la Iglesia le pertenece para siempre, y aunque perdiera su goce, no perdería su derecho sin una legítima cesión. El que es rebelde al Señor no puede pretender ser obedecido por los hombres. Tal es el fin, y para alcanzarlo, es indispensable que la Iglesia no dependa más que de sí misma. Ella está en el pecado, porque no es libre; es necesario libertarla, y cualesquiera que sean los obstáculos, como la causa de la Iglesia es la causa de Dios, ella vencerá.»

Inocencio III, al enviar las insignias al jefe de los búlgaros, que le había pedido ser elevado á la dignidad real, se expresa así sobre la omnipotencia de la Santa Sede: «El Rey de los reyes, el Señor de los señores, Jesucristo, á quien el Padre se lo ha concedido todo poniendo el universo á sus pies, á quien pertenece la tierra, lo que contiene y los que la habitan, á quien obedecen todas las criaturas del cielo, de la tierra y del infierno, ha escogido para su Vicario al Pontífice supremo de la Sede apostólica y de la Iglesia romana: lo ha elevado sobre los pueblos y los reinos, confiriéndole el poder de estirpar, de destruir, de dispersar, de edificar y de plantar.»

Bonifacio VIII escribe en su bula *Unam Sanctam*: «Creemos y confesamos una sola Iglesia santa, católica y apostólica, fuera de la cual no hay salvación. Siendo única, sólo puede tener una cabeza, no dos como un monstruo. Esta sola cabeza es Jesucristo y San Pedro su Vicario, y el sucesor de San Pedro.... Sabemos por el Evangelio que en esta Iglesia, y bajo su potestad, hay dos espadas, la espiritual y la temporal. Una debe estar en mano de la Iglesia y manejada por el Pontífice, y la otra en mano de los reyes y de los guerreros; pero debe esgrimirse para bien de la Iglesia, á cada señal ó permiso del sacerdote. De esto se deduce que una espada depende de la otra, es decir, que la autoridad temporal depende de la espiritual, puesto que el Apóstol dijo: *todo poder viene de Dios y todo cuanto existe está ordenado por Dios*. Por esto declaramos, decimos y definimos

ser de fe (*de necessitate salutis*) que toda criatura humana esté sometida al romano Pontífice.»

El libro *De Monarchia*, de Dante, es el manifiesto del partido imperial ó gibelino. El fin de la humanidad, dice Dante, es desarrollar sus facultades intelectuales y morales, y no podría conseguirlo sin la paz. Siendo la paz una condición esencial para cumplir nuestra misión, el universo debe estar ordenado de modo que nos asegure la paz, y sólo la monarquía universal puede darnos esta garantía; puesto que donde hay muchos príncipes iguales, reina necesariamente la lucha y la discordia. Al contrario, renacerá la edad de oro cuando el género humano esté reunido bajo un solo jefe. Lo dijo el poeta:

*Jam redit Virgo, redunt Saturnia regna.*

Dante confiesa que él también había participado del error de que Roma ha llegado sólo por la fuerza y la violencia á dominar al mundo. Pero ahora se ha arrepentido y sostiene con Cicerón que Roma no conquistó el mundo por ambición, sino por bien de la humanidad. Siendo la unidad la meta señalada por Dios al género humano, el imperio ha sido su medio. Así se explican las incesantes victorias de Roma y la muerte de Alejandro que habría podido atajarlas. Cristo nació bajo Augusto, se hizo inscribir en el censo, le pagó tributo y reconoció el imperio. El emperador es el dueño del mundo, pero los príncipes y las naciones tienen también sus derechos y sus libertades. No compete al Emperador más que la alta jurisdicción para poner término á todas las contiendas. Él será la equidad misma, no dejándose llevar del temor ni de la codicia. Tenga en Roma su silla al lado de la del Pontífice; y Cesar sienta por Pedro aquella veneración que debe el hijo primogénito á su padre, á fin de que, ilustrado por la gracia paterna, ilumine con más virtud á todo el orbe terráqueo.

De las dos utopías ha triunfado la de Dante. La reacción había comenzado ya en Francia bajo el reinado de Luis IX, quien sometió á los prelados al juicio del rey en materia civil y prohibió al Papa cobrar impuestos á los fieles de su reino, sin consentimiento expreso del rey y de la Iglesia nacional. Si Luis IX se

limitaba á resistir, su sobrino Felipe el Hermoso se atrevió á atacar, sujetando á impuestos los bienes eclesiásticos, que hasta entonces habían estado exentos de ellos, y estableciendo la apelación *por abuso* á las autoridades laicas, para todos los excesos que hubiera podido cometer la jurisdicción espiritual contra la temporal. Posteriormente Carlos VII reunió un sínodo nacional en Bourges, de donde salió la *Pragmática sanción* de 1438, á la cual fueron trasladadas las principales máximas de los Concilios de Constanza y de Basilea sobre la libertad de las elecciones, sobre las provisiones y colaciones de los beneficios y sobre la abolición de las *annatas*, esto es, de los frutos que percibía Roma en el primer año de los beneficios vacantes. Pío II llamó á este acto *execrabilis et inauditus*. Para poner término á las continuas reclamaciones de Roma, concertaron Francisco I y León X el Concordato de 1516 sin abolir expresamente la *Pragmática sanción*, que se consideró en vigor para todo cuanto no había sido previsto en el Concordato. Las tres disposiciones fundamentales del Concordato fueron: la abolición de las elecciones de los obispos, á las que substituyó el nombramiento real con institución canónica de la Santa Sede; el restablecimiento de las *annatas*, reduciéndolas á los grandes beneficios únicamente; el restablecimiento de las apelaciones al Papa sólo para las causas mayores, debiendo para las demás nombrar el Papa jueces en el Reino.

El Concilio de Trento dió un paso atrás hacia los Gregorios y los Inocencios. Quiere que todas las instituciones de los Papas en favor de los eclesiásticos sean cumplidas sin intervención de ninguna clase, y prohíbe las apelaciones *por abuso* contra las decisiones de los preladados. Las causas criminales contra los obispos deben ser juzgadas por el Papa ó por sus delegados; todas las causas de los eclesiásticos pendientes ante el ordmario, pueden ser llamadas á Roma. Los obispos pueden castigar con multa á los que pecan con escándalo y publicidad, haciendo ejecutar su sentencia ya por sus propios oficiales ya por los de los otros jueces. Los obispos pueden también obligar á sus feligreses á constituir una renta á su párroco y los conventos pueden poseer y adquirir bienes inmuebles. Inútil es decir que esta

parte del Concilio de Trento no fué admitida en Francia.

Desde el Concilio de Trento hasta la Revolución francesa el Estado estuvo defendiéndose de la Iglesia. Hemos citado para la parte dogmática dos artículos de la célebre declaración galicana de 1682. Recordemos ahora el que establece la independencia del poder temporal. San Pedro y sus sucesores, Vicarios de Jesucristo, y la Iglesia toda no han recibido de Dios más poder que sobre las cosas espirituales y que conciernen á la salvación, y no sobre las cosas temporales y civiles. Los reyes y los soberanos no están por orden de Dios sujetos en modo ninguno al poder eclesiástico en las cosas temporales; no pueden ser depuestos directa ni indirectamente por la autoridad de los jefes de la Iglesia; sus súbditos no pueden ser dispensados de la sumisión y obediencia que les deben, ni absueltos del juramento de fidelidad; y esta doctrina, necesaria para la tranquilidad pública y no menos ventajosa para la Iglesia que para el Estado, debe ser observada inviolablemente como conforme á la palabra de Dios, á la tradición de los Santos Padres y á los ejemplos de los Santos. Los demás soberanos se mostraron igualmente celosos de sus prerrogativas, como José II en Austria, Leopoldo II en Toscana y Carlos III en Nápoles.

La Revolución francesa rompió el Concordato de Francisco I y quiso dar una *constitución civil* al clero (12 de Julio de 1790) para la cual no era competente una asamblea política. Esta decretaba: 1.º, la elección de los obispos y de los párrocos; 2.º, la manera de elección, no como en tiempos de San Luis y Carlos VII, por el clero de las iglesias catedrales y otras, sino por el sufragio de todos los ciudadanos electores políticos y administrativos; 3.º, la institución canónica dada por los metropolitanos en lugar del Sumo Pontífice, y 4.º, la limitación de las diócesis por el gobierno, no por el Papa. En 1793 se llegó á proscribir el culto católico.

El Concordato de 15 de Julio de 1801 no restauró, ni podía hacerlo, el antiguo estado de cosas. Admitió una nueva circunscripción de las diócesis, una dotación para el clero por el presupuesto del Estado, como compensación á su renuncia de todos los bienes inmuebles, aun á los que no habían sido vendidos.

El nombramiento de los obispos continuó haciéndose por el jefe del Estado con la institución canónica del Papa y el de los párrocos por los obispos con beneplácito del gobierno. Por el Concordato de 25 de Enero de 1813, que no fué puesto en ejecución, el Emperador Napoleón arrancó al Papa, su prisionero, la renuncia al poder temporal en sus Estados y á la facultad de diferir por más de seis meses la institución canónica de los obispos, que en este caso sería dada por el metropolitano. Este fué el apogeo de las usurpaciones del Estado sobre la Iglesia. En efecto, con el convenio de 11 de Junio de 1817, que también quedó en proyecto, se volvía al Concordato de Francisco I, estableciéndose una dotación en bienes inmuebles ó en renta para los obispos, los seminarios, parroquias, capítulos, etc.

El estatuto belga eleva á canon de derecho público la libertad de la Iglesia en su artículo 16. «El Estado no tiene derecho de intervenir en el nombramiento ni en la instalación de los ministros de ningún culto y no podrá prohibir á éstos la libre correspondencia con sus superiores ni la publicación de sus actos, sujetos á la simple responsabilidad de la ley ordinaria en materia de prensa y publicaciones.»

El Concordato de 16 de Marzo de 1851 con España restableció la religión católica en todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y las sanciones canónicas. Acordó que la educación en todos los colegios, universidades, etcétera, sería conforme á la doctrina católica y que los obispos no encontrarían ningún obstáculo en la vigilancia de la juventud respecto á la moral y á la fe. Admitió el derecho ilimitado de poseer y adquirir bienes inmuebles, como también de fundar órdenes religiosas que tuviesen por objeto la caridad ó la utilidad pública.

El Concordato de 7 de Octubre de 1852 con la república de Costa Rica reconoce á la Iglesia los mismos derechos y la libre comunicación con la Santa Sede en lo que concierne á las cosas espirituales y eclesiásticas, como explica el Concordato de 18 de Agosto de 1855 con Austria, conforme en todo á los precedentes.

Hemos señalado en otro lugar las diferencias dogmáticas

entre la Iglesia latina y la griega, separadas irrevocablemente por el cisma de 1054. Ahora nos toca detenernos un instante en la constitución de la Iglesia de Oriente y en sus relaciones con el Estado. El Emperador de Constantinopla se creía *imperator et sacerdos*, pretensión que fué tolerada por los Papas mientras resultaba beneficiosa para la Iglesia. «En efecto, contestaba Gregorio II á León Isaurico, así se han mostrado en sus palabras y en sus obras los Emperadores que os han precedido Constantino Magno, Teodosio Magno, el Gran Valentiniano y Constantino, padre de Justiniano II, que intervino en el sexto sínodo; ellos, estudiando con celo ardiente las verdades de la fe y los Pontífices coadyuvando en el cuidado de las iglesias. Estos Emperadores, de concierto siempre con los Pontífices en convocar sínodos y en promover la inteligencia verdadera de la fe, sirvieron de ornamento y sostén á la Santa Iglesia. Ellos demostraron con sus actos que eran Emperadores y por cooperación sacerdotes.»

En el Concilio de Constantinopla el obispo de esta nueva metrópoli tomó puesto inmediatamente después del de Roma, y más tarde obtuvo una parte análoga de jurisdicción. A pesar de la oposición del Papa, que combatía tales innovaciones, fueron sancionadas por la autoridad. El Papa continuó siendo reconocido como jefe de la Iglesia universal; pero el orgullo de los Patriarcas y la continua ingerencia de los Emperadores en las controversias eclesiásticas, hacían difíciles las relaciones entre la vieja y la nueva Roma. Después del cisma creció el poder del Patriarca de Constantinopla, que se tituló *ecuménico*, sin disminuir la ingerencia de los Emperadores. He aquí la ceremonia, todavía en uso cuando Constantinopla cayó en poder de los turcos, para la consagración de los Patriarcas. El Emperador, sentado en su trono en la iglesia de Santa Sofía y rodeado del Santo Senado, le entregaba el báculo. El primer capellán de la corte pronunciaba la bendición, el gran Chambelan cantaba el himno y la Gloria y el inspector de las lámparas entonaba el coro: *el Rey de los cielos*, etc. Terminados los cantos se levantaba el Emperador teniendo el cetro en la mano derecha, el Cesar se sentaba á su derecha y el metropolitano de Heraclea á su izquier-



da. El nuevo elegido se inclinaba tres veces ante la Asamblea y se prosternaba á los pies del Emperador. El Monarca, levantando el cetro, pronunciaba estas palabras: «La Santísima Trinidad, que me ha dado el imperio, te confiere el patriarcado de la nueva Roma» (1).

La Iglesia de Oriente había propagado el Evangelio en las inmensas soledades del Norte, y había creado la Iglesia moscovita, dependiente de ella. Los metropolitanos de Kieff eran nombrados ordinariamente por el patriarca de Constantinopla, y muchas veces fueron griegos. La invasión de los tártaros y la traslación de la capital de las orillas del Dnieper á las fuentes del Volga habían aflojado los lazos que unían á las dos Iglesias. El metropolitano de Rusia que siguió á los grandes príncipes á Vladimir y después á Moscou, era todavía un sufragáneo del patriarca griego; pero ya era un raso, elegido por su clero y escogido por su soberano. A ejemplo de su madre bizantina, la Iglesia rusa se mostró desde su origen llena de respeto y deferencias hacia el poder temporal. Las guerras civiles, después la dominación tártara, le permitieron adquirir mayor influencia é independencia. Es la edad heroica de la Iglesia rusa, la época de los grandes santos nacionales, de los Aleksandros Nefski, de los Alejos y de los Sergios y de la mayor parte de las fundaciones monásticas. La elevación de la autoeracia, al concluir la dominación tártara, quitó á la Iglesia parte de su ascendiente, que la extinción de la dinastía le devolvió por algún tiempo. Ivan el Terrible abatió al mismo tiempo á los boyardos y al clero, el cual tuvo en el metropolitano S. Felipe su Tomás Becket. El metropolitano, único jefe de la Iglesia moscovita, era ya un personaje demasiado importante para el autócrata; y no obstante, en 1589, apenas

(1) ¡Qué diferencia entre el recibimiento hecho por Alejandro III á Federico I en Venecia! El Emperador se postró á los pies del Papa y éste se los puso en la cabeza diciendo el texto: *super aspidem et basiliscum*; y el Emperador, levantándose, exclamó: *non tibi, sed Petro*; y el Papa: *mihi et Petro*. Fábulas tal vez, dice Balbo, pero que revelan las costumbres y las opiniones de aquel tiempo.

muerto Ivan el Terrible, osó pedir la dignidad de patriarca. En verdad, no faltaban razones para ello: la Moscovia había llegado á ser un Estado demasiado extenso y no podía ser gobernada desde las orillas del Bósforo. Constantinopla había caído en poder de los turcos y el patriarca se hallaba, por tanto, bajo la dependencia del sultán. Cuando el patriarca de Constantinopla se trasladó á Moscou para la creación de la nueva Sede patriarcal, se le ofreció que la ocupara él mismo, conservando el título de patriarca ecuménico. El prelado bizantino, que había ido en busca de socorros para su Iglesia, rehusó la oferta del Czar y quedó muy satisfecho de sus larguezas (1). El patriarcado moscovita fué una institución enteramente nacional y su jurisdicción se ha extendido con los límites políticos del imperio. Correspondía á los obispos rusos reunidos en Concilio nombrar su jefe; ellos escogían tres nombres entre los cuales debía decidir la suerte. Las prerrogativas del patriarca fueron en sustancia las mismas que ya gozaba el metropolitano; sin embargo, se vió rodeado de más honores. Como el metropolitano, el patriarca era el jefe supremo de la justicia eclesiástica que, además de los asuntos del clero y las causas matrimoniales, conoció hasta Pedro el Grande de las causas de sucesión. Disfrutaba las rentas de ciertos conventos y de ciertas tierras, y su casa estaba montada como la del Czar; teniendo su corte, sus boyardos, sus oficiales superiores, sus tribunales y su administración.

El patriarcado de Rusia duró poco más de un siglo (1589 á 1700) y fué considerado por los escritores eclesiásticos como un hecho providencial. Instituido en vísperas de la extinción de la dinastía de los Rurik, el patriarcado atravesó la anarquía de los usurpadores y contribuyó al afianzamiento de la dinastía de los Romanof. En el primer período ayudó á salvar á Rusia de la disolución y del dominio extranjero; en el segundo comunicó al reinado reparador de los primeros Romanof un carácter religioso y paternal, que hizo de aquella época una especie de edad de oro en la historia de Rusia. Aunque el patriarcado estaba en

(1) Anatole Leroy-Beaulieu, *L'empire des Tsars et les Russes*, París, 1881.

plena decadencia bajo Pedro el Grande, éste lo creyó un obstáculo á sus vastas reformas y aprovechando la ocasión de una vacante de la Sede, lo abolió. Este soberano llevó á cabo la reforma eclesiástica bajo una inspiración occidental y en parte protestante. La sustitución de una asamblea á un jefe único no fué un hecho aislado, especial á la Iglesia: era un sistema general entonces en boga en Occidente, con especialidad en Francia, donde los Ministros de Luis XIV habían sido reemplazados por los consejos de la Regencia. A los colegios administrativos de Pedro el Grande sucedieron á principios de este siglo los Ministros; pero el colegio eclesiástico, el Santo Sínodo ha continuado. Veamos su composición y sus atribuciones.

El Santo Sínodo es nombrado por el soberano y está compuesto de miembros inamovibles, que son los metropolitanos de las capitales sucesivas del imperio, Kieff, Moscow y San Petersburgo; este último, que ordinariamente tiene á su cargo la diócesis de Nougorod, es su presidente. Los otros miembros son cuatro ó cinco arzobispos, obispos ó archimandritas y dos miembros del clero secular, dos arciprestes, uno de los cuales es ordinariamente el capellán ó confesor del emperador y el otro el del ejército. En el sínodo hay un delegado del emperador con el nombre de procurador general (*ober-procurator*), que bajo el emperador Nicolás era un general de caballería. Es el intermediario entre el emperador y el sínodo, presentando á éste los proyectos de ley formulados por el Gobierno y al emperador los reglamentos discutidos en el Sínodo. Éste no hace nada sin la intervención del procurador general, el cual propone los asuntos y hace cumplir las resoluciones tomadas. Ningún acto sinodal es válido sin su confirmación y tiene un derecho de veto en los casos en que las resoluciones de la Asamblea fueran contrarias á las leyes. Todos los años presenta al emperador una Memoria sobre las condiciones generales de la Iglesia, sobre el estado del clero y de la ortodoxia. Cada obispo tiene su consejo eclesiástico llamado consistorio diocesano, cuyos miembros son nombrados por el Sínodo á propuesta del obispo, y cuyas decisiones no son válidas sin la aprobación episcopal. Forman parte estos consistorios de la administración diocesana y juzgan en

primera instancia las causas, aun de la competencia de la justicia eclesiástica, y que deben terminarse ante el Sínodo. Las causas sometidas á los tribunales eclesiásticos después de Pedro el Grande son las disciplinarias del clero y las matrimoniales; y ahora se trata de quitarles las que conciernen al divorcio, reservando al obispo la simple confirmación de las sentencias que dicten los tribunales ordinarios (1).

La constitución eclesiástica rusa sirvió de modelo al nuevo reino de Grecia. Una declaración real de 4 de Agosto de 1838 con la adhesión de los obispos, arrancó la administración de la Iglesia griega al patriarca de Constantinopla, y la Constitución de 1844 confió la autoridad superior á un Sínodo permanente de cinco miembros, presididos por el metropolitano. El soberano está representado por un comisionado que asiste sin deliberar y pone su *visto* á todas las resoluciones. La Servia y la Rumania siguieron el ejemplo de Grecia. Los búlgaros no han esperado su independencia de Turquía para pedir una Iglesia autónoma. El patriarca de Constantinopla contestó primeramente con la excomunión, comprendiendo que fijar los confines de la joven Iglesia búlgara y de la antigua griega era lo mismo que determinar anticipadamente la parte de los eslavos y de los griegos en la herencia del Imperio Otomano; pero después se les concedió un Exarca en 1872.

La segunda división de la cristiandad fué más profunda. Lutero exageró lo sobrenatural para quitar todo intermediario entre Dios y el hombre. Distinguió por esto claramente el poder espiritual del temporal. El art. 28 de la confesión de Ausburgo, dice: el poder de las llaves, ó más bien el mandato, lo dió Jesucristo á sus apóstoles para predicar el Evangelio, redimir los pecados y administrar los Sacramentos. Este poder, que se re-

(1) La Iglesia greco-eslava admite el divorcio únicamente por causa de adulterio, privando del derecho de segundas nupcias al cónyuge infiel. Invoca el versículo 32, cap. V de San Mateo, que habla de separación y no de divorcio: *Ego autem dico vobis: Quia omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari; et qui dimissam duxerit, adulterat.*

fiere á los bienes eternos, no se ejercita sino por el ministerio de la palabra, sin mezclarse en la administración política, la cual atiende á otras cosas y no se ocupa del Evangelio. El magistrado no protege las almas, sino los cuerpos y los bienes temporales, que defiende de todo ataque, obligando á los hombres por la fuerza y por las penas á observar la justicia civil y la paz. Es preciso, pues, no confundir el poder de la Iglesia con el del Estado..... Algunos confundieron torpemente el poder de los obispos con el temporal, de lo que surgieron grandes guerras, revoluciones y tumultos... El poder de la Iglesia no debe invadir un campo que no es el suyo. Cristo dijo: *mi reino no es de este mundo*, y en otro lugar: *¿quién me ha nombrado juez entre vosotros?* Pablo dijo á los Filipenses: *nuestra ciudad está en el cielo*. Por tanto, que la Iglesia no intervenga en los asuntos de este mundo, que no se ocupe de conceder reinos, de mandar á los magistrados ni de abrogar leyes civiles. Los obispos no tienen más jurisdicción ni más poder que el de perdonar los pecados; y si después realmente ejercen alguna otra potestad, no la adquieren por derecho divino, sino por delegación de los príncipes. De este modo redujeron los protestantes la Iglesia á ser una asociación cualquiera, revistiendo á los clérigos de un simple poder de dirección, como representantes de las parroquias. No tardó Melancton en advertir á la muchedumbre de aquel tiempo que era inepta para el noble oficio, y escribió en el *Corpus reformatorum*: *Non debet esse Ecclesia democratia, qua promiscue concedatur omnibus licentia vociferandi et movendi dogmata, sed aristocratia sit, in qua ordine hi qui præsunt, Episcopi et Reges communicent consilia*. El ministro protestante Jurien añade que «La reforma se ha hecho con la ayuda de los soberanos; en Ginebra, por el Senado; en Suiza, por el Consejo soberano de los cantones; en Alemania, por los Príncipes del Imperio; en las Provincias Unidas, por los Estados generales; en Dinamarca, Suecia, Inglaterra y Escocia, por la autoridad de reyes y de Parlamentos, y en Francia, por la autoridad de los grandes.» Los príncipes y los magistrados fueron considerados como principales miembros de la Iglesia; los reformadores declararon que Dios les había confiado la cura de almas, que ellos debían

velar por la pureza de la doctrina, prohibir los cultos impíos y obligar, si era necesario, á sus súbditos á cumplir los deberes exteriores de la religión. El mismo Calvino trata de locura la opinión de los que querían que los magistrados abandonaran á Dios y á la religión y no tuvieran otras miras que la de hacer justicia, como si Dios hubiese establecido cierta autoridad en su nombre para resolver los pleitos sin tener en cuenta su culto. Los príncipes que olvidan el honor que se debe á Dios para procurar á los hombres los bienes temporales solamente, ponen el arado delante de los bueyes. De aquí la crítica de Bossuet: «La ventaja de la Reforma se reduce á tener un papa láico en lugar de uno eclesiástico, sucesor de San Pedro, y en poner en manos de los magistrados la autoridad de los Apóstoles.»

Vamos á describir la organización de las Iglesias protestantes, comenzando por la que se aleja menos de la católica. Es un error popular que la Reforma tuvo lugar en Inglaterra por haberse negado el Papa á aprobar el divorcio de Enrique VIII y la reina Catalina. Esta fué la causa ocasional, no la eficiente, la cual debe buscarse en el orgullo nacional de los ingleses, que soportaba mal la dependencia del extranjero aun en materias religiosas. Basta recordar el famoso estatuto *Premunire* del reinado de Ricardo II, que castigaba á los que apelaban á Roma, y la prohibición de publicar toda bula pontificia que le fuera contraria. El movimiento de Wicleff y de los Lollards es también un antecesor de la Reforma, que allana el camino á Enrique VIII. En 1530 la Asamblea del clero (*convocation*) dirigió al rey una petición en la cual le llamaba *supremo protector, señor y cabeza de la Iglesia de Inglaterra* con la cláusula restrictiva *per quantum per Christi legem licet*. El Parlamento votó varias actas para abolir las apelaciones á la curia romana, las dispensas, las provisiones, las bulas de institución para los obispados, el pago del dinero de San Pedro y el de las annatas. Después se estableció un juramento en favor de la real preeminencia (*oath of king supremacy*) que todavía está en vigor, tal como se formuló en el reinado de Isabel: «Que su majestad la reina es la única y suprema soberana del reino, tanto en materia temporal como en espiritual y eclesiástica; que ningún príncipe, prelado,

Estado ó potentado extranjero puede ejercer ninguna jurisdicción, superioridad, preeminencia, autoridad eclesiástica ó espiritual en toda la extensión del reino.» Un acta de 1559 explicaba que la reina no pretendía atribuirse autoridad alguna en materia teológica, sino quería ejercer su plena soberanía sobre toda clase de personas.

La Iglesia anglicana, al separarse de la católica, había intentado conservar la *sucesión apostólica de su jerarquía*. Sus prelados se consideran como los herederos espirituales legítimos de los que predicaron el Evangelio en las Islas Británicas. La Reforma se hizo con su concurso, y por eso quedó en vigor el derecho canónico en cuanto no se oponía al derecho común (*common law*) y á las prerrogativas de la corona; el clero, reunido en Asamblea general en 1603, publicó los cánones y constituciones eclesiásticas.

Aplicóse á la Iglesia anglicana el régimen representativo, pero no el *self government*. Antiguamente el clero se reunía para acordar sus tasas ó impuestos que debía pagar; pero poco á poco tomó parte en la elección de la Cámara de los Comunes. En 1664 fué suprimida la autonomía de tasación, pero subsistieron las dos Asambleas de Cantorbery y de York, bajo el nombre de *convocation*, únicamente para los asuntos eclesiásticos. La de Cantorbery es la más importante: los obispos toman asiento en la Cámara alta, presidida por el arzobispo y compuesta de veintidós deanes, de cincuenta y cuatro archidiaconos y veinticuatro mandatarios de los capítulos; en la Cámara baja se sientan cuarenta y cuatro procuradores del clero inferior. La Asamblea de York, desde hace poco tiempo, se ha dividido también en dos Cámaras, la primera de las cuales está presidida por el arzobispo. Estas dos Asambleas son convocadas al mismo tiempo que el Parlamento; pero, según dice Burke, es sólo por fórmula, limitándose á transmitir á la reina algunos acuerdos convenientes. Ningún canon puede ser publicado sin la venia real ni obliga á los laicos sin la aprobación del Parlamento.

Tanto los dos arzobispos como los obispos, por una ficción legal, se consideran elegidos por los deanes y por los capítulos; pero en realidad los nombra el soberano, quien en caso de ocu-

rrir vacante, en virtud de un acta del año 25.º del reinado de Enrique VIII, envía su *congé d'élire* al capítulo. Sin embargo, en la carta va designada la persona por quien se interesa el soberano, la cual, no siendo elegida en un plazo de doce días, queda definitivamente nombrada. El mismo derecho tiene el soberano para los deanatos y las prebendas más importantes de los capítulos.

La Iglesia anglicana es propietaria de extensos dominios y percibe una tasa ó impuesto (*church rate*) de las parroquias, aun de las disidentes, para la celebración del culto. Hace mucho tiempo se le quitaron los tribunales especiales; pero goza de prerrogativas puramente honoríficas ante la justicia común. Los tribunales episcopales entienden en las causas de disciplina eclesiástica que se llevan en apelación á los arzobispos. El divorcio está reglamentado por el estatuto de 1857 y es de la competencia de un tribunal especial (*court of divorce and matrimonial causes*).

En Suecia y en Dinamarca está ordenada la Iglesia con un sistema análogo. En el primero de estos dos reinos, los obispos están asistidos de un consistorio; en el segundo se nombran superintendentes generales.

En Alemania, la verdadera patria de la Reforma, Lutero trató de combatir la ingerencia de los príncipes. En 1543 escribió: «Si las cortes quieren gobernar á las iglesias en provecho propio, Dios retirará su bendición y las cosas irán de mal en peor.... ejerzan los príncipes de pastores, prediquen, bauticen, visiten á los enfermos, den la comunión, en una palabra, cumplan con todas las funciones eclesiásticas; ó dejando de confundir las vocaciones, ocúpense en los asuntos civiles y dejen las iglesias á aquellos que las honran y deben cuenta de ellas á Dios. Satanás continúa siendo Satanás: bajo el Papa mezclaba la Iglesia con la política, y ahora quiere confundir la política con la Iglesia.» Lutero estableció el régimen consistorial. Encontramos el primer ejemplo en Wittemberg en 1539, para resolver algunas cuestiones matrimoniales; pero su jurisdicción se extendió muy pronto. Después los vemos en todos los pueblos de Alemania, compuestos generalmente de dos teólogos, de dos

jurisconsultos, de un fiscal ó ministerio público y de un secretario, todos nombrados por el gobierno. Hay bajo su dependencia un superintendente para hacer cumplir sus disposiciones, y superior á ellos un superintendente general, quien propone los asuntos que deben discutirse.

En la Iglesia calvinista (propriadamente dicha reformada) prevaleció el sistema presbiteriano y sinodal. «Ninguna Iglesia, dice la antigua disciplina de la Iglesia reformada de Francia, podrá pretender preeminencia ó dominio sobre otra, ni tampoco una provincia ó sea una reunión de Iglesias de la misma provincia.» Los pastores son iguales todos y desaparece hasta la sombra de la jerarquía. Cada parroquia tiene un consejo presbiterial, que se compone del pastor y de algunos seglares nombrados por todos los fieles mayores de edad. Cierta número de parroquias próximas forman un *colloquio*, en que se nombra el sínodo provincial, del cual salen dos pastores y dos ancianos para tomar asiento en el Sínodo nacional. Este sistema se halla vigente en Holanda, en Escocia y, finalmente, en los Estados Unidos de América, donde hace dos siglos aparecieron las Iglesias congregacionistas, que marcan el último límite de la separación, ignorando cada parroquia lo que se hace en las otras.

La América ha tenido el mérito de ser la primera en introducir la separación de la Iglesia y el Estado. Roger Williams, ministro baptista, decía en 1635: «Surcan los mares muchas naves y en ellas van millares de hombres que corren la misma suerte. Sucede con frecuencia que en una misma nave estén mezclados papistas y protestantes, judíos y turcos. Ahora bien, la libertad de conciencia que yo defiendo requiere dos cosas: que los que no profesan la fe del capellán de la nave no estén obligados á asistir á los oficios que éste celebre; y en segundo término que no se les niegue el derecho de practicar su culto donde puedan. ¿Esta libertad impedirá, acaso, al capitán dirigir su nave, mantener la justicia, la paz, la concordia entre los pasajeros y en la tripulación? Si alguno de los pasajeros se negara á pagar el precio del viaje ó un temerario excitara á los compañeros á la rebelión, ó predicara que no querían oficiales ni capitán, ni leyes ni órdenes, porque todos son iguales en

Jesucristo, ¿se le ocurriría jamás á nadie el pensamiento de que el capitán no tiene el derecho de oponerse á semejantes transgresiones y de castigarlas según su gravedad....? Esa nave es la imagen de la sociedad y de la Iglesia.» Las ideas de Williams fueron sostenidas también por el cuáquero Penn y el católico lord Baltimore, hasta que pasaron á la ley propuesta por Jefferson y promulgada el 16 de Diciembre de 1775, que después fué incluida en las constituciones de Virginia de 1830 y 1851. Esta ley disponía que nadie fuera obligado á profesar un culto cualquiera ni á contribuir á su sostenimiento, que ningún individuo pudiera ser molestado en su persona ni en sus bienes por causa de sus creencias y, por último, que cada uno fuera libre de profesar y defender con razonamientos sus opiniones religiosas sin perder nada de su capacidad civil. Estas disposiciones, peculiares á la Virginia, pasaron á la constitución federal con la enmienda de 1787, que ordenó al congreso que no pudiera instituir una Iglesia oficial, ni prohibir el libre ejercicio de ninguna religión. Poco á poco las fueron adoptando las constituciones de los Estados particulares, y en la de New-Jersey de 1844 están formuladas de este modo: «Nadie podrá ser despojado del inestimable privilegio de adorar á Dios omnipotente con arreglo á las inspiraciones de su conciencia. Nadie, bajo ningún pretexto, será compelido á asistir á un oficio religioso contrario á su fe y á sus convicciones. Nadie será obligado á pagar diezmos, tasas y otros cánones para edificar ó restaurar una iglesia ó para sostener á los ministros de un culto contrario al que él crea bueno y al cual esté afiliado. No habrá una Iglesia del Estado privilegiada. No se exigirá juramento alguno para ser admitido á ejercer los cargos públicos ni podrá nadie ser turbado en el goce de sus derechos civiles por causa de sus principios religiosos.»

El Gobierno de los Estados Unidos no tiene, pues, ni *ius majestatum circa sacra*, ni *placet*, ni apelación *ab abusu*. Él no conoce á la Iglesia, esto es, la reunión de fieles, sino á la congregación, ó sea la corporación civil; sus tribunales son competentes cuando se litiga la propiedad ó los intereses materiales de esta corporación. Las cuestiones de disciplina son juzgadas por tribunales eclesiásticos. Para constituir una asociación se nom-

bran administradores (*trustees*) que la representan; cada comunión tiene reglas propias para elegir sus *trustees*, los cuales, para los católicos de cada parroquia, son el obispo de la diócesis, vicario general, el párroco y dos laicos nombrados por los tres miembros eclesiásticos. Los *trustees* de las parroquias deben presentar cada tres años en la cancillería del condado y del Tribunal de justicia un estado auténtico de los bienes muebles é inmuebles de la corporación, como está establecido para los Bancos y las sociedades de seguros. La omisión durante dos trienios de este requisito hace perder á la corporación sus derechos. El fin de estas disposiciones es impedir á aquellos cuerpos morales traspasar el límite de las rentas ó de las propiedades territoriales fijadas por la ley en cada Estado, y que varían de 10.000 á 30.000 pesetas; pero en el Estado de Massachusetts puede llegar hasta 500.000 (1).

De las observaciones hechas resultan cuatro sistemas acerca de las relaciones de la religión con el Estado: primero, la religión domina al Estado, como hemos visto en Oriente; segundo, el Estado domina á la religión como en la antigüedad clásica; tercero, el Estado y la religión marchan de acuerdo como bajo los primeros emperadores cristianos y después de las luchas de la Edad Media; cuarto, el Estado y la religión se desconocen, respetándose mutuamente, como en el sistema presbiteriano y congregacionista entre los protestantes y según la teoría comenzada á aplicarse con el estatuto belga entre los católicos. Veamos ahora cómo han sido formulados estos cuatro sistemas por los escritores.

La teoría del primer sistema, ó sea de la teocracia, sale de los libros sagrados de Oriente y de la utopía papal que hemos expuesto cuidadosamente. No conocemos los remotos mantenedores de la teocracia oriental, pero son numerosísimos los de la papal. Santo Tomás se muestra bastante reservado en la cuestión de las relaciones del poder espiritual con el temporal, contentándose con decir que en cuanto concierne á la salud del

(1) Véase Laboulaye, *La separación de la Iglesia y del Estado en los Estados Unidos de América*.

alma, se debe obedecer más bien á la autoridad espiritual que á la temporal; pero en cuanto corresponde á los bienes civiles, vale más obedecer á la autoridad secular; y que siempre los dos poderes se encuentran unidos en la única persona, *qui utriusque potestatis apicem tenet*. La obra *De Regimine Principum* atribuída á Santo Tomás, pertenece ciertamente á su escuela. En ella está explícita la preeminencia del poder espiritual, como asimismo en la obra de Egidio Román, que lleva el mismo título. Carlos Jourdain ha encontrado en la Biblioteca nacional de París otra obra de Egidio, *De utraque potestate*, en la que se llevan al último extremo las pretensiones papales. Según el autor, la Iglesia no sólo tiene el derecho de poseer bienes materiales, sino también una jurisdicción natural y absoluta sobre ellos. El destino de las cosas corporales, dice, es la utilidad del cuerpo; el cuerpo está sometido al alma y ésta al Sumo Pontífice; y aunque tal subordinación no exista en el hecho y sea desconocida por las pasiones humanas, subsiste en el derecho. El arte de gobernar á los pueblos consiste en coordinar las leyes humanas con las de la Iglesia, como la materia está coordinada con la forma. Janet reconoce en esta obra la exageración, que es ordinariamente el signo de los poderes próximos á su caída.

Después de los excesos de la Revolución francesa vemos reaparecer á la escuela llamada teológica, la cual busca un punto fijo en la revelación y en la autoridad pontificia. De Maistre, con imaginación austera y estilo mordaz afirmó que, habiendo nacido todos los hombres culpables, no debe sorprendernos si el justo padece en este mundo, puesto que no padece como justo, sino como hombre. Estamos sujetos á todos los sufrimientos por consecuencia del pecado original; y no hay otro medio de atenuarlos que la oración y la reversión de las buenas obras realizadas por los justos, y que Dios en su infinita misericordia aplica también á los pecadores. Concibe el gobierno de la Providencia como un gobierno inexorable y desea que los temporales lo imiten. Hace residir la autoridad suprema en el Papa, del cual deben depender los príncipes.

De Bonald halla el origen de todas las verdades en un lenguaje primitivo revelado al hombre. La Biblia le suministra las

pruebas históricas de este hecho; la razón le dice que la invención del lenguaje es un imposible para el hombre, *siendo necesaria la palabra*, según Rousseau, *para establecer el uso de la palabra*. El idioma revelado al hombre por el Creador debió ser perfecto, y, por tanto, contener ideas verdaderas. Por causa de la culpa se perdió esta lengua y se adulteraron muchas verdades; pero la Biblia y la Iglesia nos han conservado las que Dios ha creído necesarias para nuestra salvación. Dirigiendo una mirada al mundo, encuentra De Bonald tres ideas fundamentales, que comprenden el orden de los seres y sus relaciones: *la causa, el medio y el efecto*: la causa es al medio, como el medio es al efecto. Lo que Dios en el orden general de los seres, es el marido en la familia, el poder en el Estado. Dios reina absolutamente en el universo; el padre y el Soberano serán absolutos en la familia y en el Estado. Pero entre Dios y el hombre hubo un Mediador que participaba de la naturaleza divina y humana; así en la familia habrá un mediador, la mujer, y en el Estado una aristocracia, cuerpo intermedio entre el Soberano y el pueblo. La sociedad doméstica estaba regida por la religión natural; la sociedad política debe estar constituida por la religión revelada. De esta manera demuestra el autor por la razón y por la historia la identidad de la ley religiosa y de la ley política.

Lamenais, en su primera obra *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, no tiene confianza en los sentidos, ni en los sentimientos, ni en el raciocinio y hace derivar la verdad de la autoridad, esto es, del testimonio de un gran número de personas llenas de fe, de donde se origina el sentido común. Dios, en los primeros tiempos, gobernaba directamente á los hombres desde el seno de una nubecilla ó por medio de la ley moral esculpida en sus corazones. Ahora tiene un representante en la tierra, que es el Papa. A éste y á la Iglesia corresponde el poder espiritual en el sentido más lato de la palabra. Los gobiernos civiles no representan sino el lado material del poder y deben depender del Papa. En torno de Lamenais se agruparon Lacordaire, Montalembert, Gerbet, de Salinis y fundaron, después de la revolución de Julio, el periódico *L'Avenir*, para combatir por Dios y por la libertad, por el Papa y por el pueblo. Fueron

desautorizados en la célebre encíclica del 15 de Agosto de 1832; la secta se dispersó, pero su semilla fué fecunda y la veremos fructificar.

Los oráculos en Grecia, los augurios en Roma eran los más poderosos instrumentos religiosos en mano del Estado. A ellos se agregaron, bajo la república, los *Pontífices*, ó sea los cinco constructores de puentes que, como ingenieros, sabían los misterios de los números y de las medidas y por esto componían el calendario, preveían el novilunio y el plenilunio, fijaban los días festivos y velaban, en una palabra, porque todo acto religioso ó judicial se cumpliera en el día y en las formas prescritas. Cicerón era entusiasta de este sistema y Polibio atribuye al gran respeto de los romanos por la religión el feliz éxito de sus empresas.

El Emperador, además de todas las magistraturas, tuvo también el pontificado y después llegó á ser Dios, de modo que así temporal como espiritualmente, fué verdadero el aforismo legal: *quod principi placuit legis habet vigorem*. Constantino conservó después de su conversión las funciones de Pontífice máximo y continuó asistiendo, por política, á los sacrificios paganos y á los juegos sanguinarios del anfiteatro, que su nueva fe rechazaba. Se atribuye á Graciano y á Teodosio la abolición definitiva del paganismo y la confiscación de sus propiedades. El año 384 desapareció del foro romano la estatua de la diosa Victoria, y el cristianismo llegó á ser la única religión oficial.

Hemos descrito más arriba las relaciones de la Iglesia y del Imperio y la utopía de Dante. Ahora vamos á hablar de los mantenedores de la preeminencia del poder civil. Figura en primera línea Guillermo Ockam, quien tomó parte en favor de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, con el manifiesto *Disputatio super potestate ecclesie prelati atque principibus commissa*. Para evitar las persecuciones de Roma se amparó del Emperador Luis el Bávaro, al cual dijo: *Tu me defendas gladio, ego te calamo*; y escribió las *Octo cuestiones super potestate summi pontificis* y el *Dialogus magistri Guillelmi Ockam*, de cerca de mil páginas en folio. En estas obras procedió á la manera de los escolásticos por *pro et contra*; pero en medio de una infinidad de argumentos

presenta al cristianismo como ley de libertad, y detrás del Emperador empieza ya á asomar el pueblo. Marsilio de Pádua, en su *Defensor pacis*, escrito igualmente en defensa de Luis el Bávvaro, es más explícito. He aquí una de sus conclusiones: *Legistatorem humanum solam civium universitatem esse, aut valentiorum illius partem*. Explica después que el pueblo no sólo es origen del poder, sino que lo vigila, lo juzga y lo depone. Su intención es no solamente libertar al Estado de la Iglesia, sino también del poder absoluto, y llega hasta proclamar la libertad de conciencia. *Ad observanda praecepta divinae legis, dice, poena vel supplicio temporali, seu praesentis saeculi, nemo evangelica scriptura compelli praecipitur* (1). En este sentido Marsilio es el precursor de los grandes pensadores que defienden la independencia recíproca de la Iglesia y del Estado. Fray Paolo Sarpi resucitó íntegra, después del Concilio de Trento, la omnipotencia del Estado pagano, que formó la inspiración secreta del grande y desdichado Pedro Giannone. El Renacimiento, en general, había acariciado esta idea, que dominó en Machiavelli y se revela también en la *Utopía* de Tomás Moro y en la *Oceanía* de Harrington. Rousseau se la apropió en el *Contrato social*, que inspiró á la Asamblea constituyente la constitución civil del clero.

Los escritores protestantes se declararon unánimes en favor de la preeminencia del Estado. Su pensamiento común enfrente del papado fué *cujus est regio, ejus religio*. Hugo Grocio se dedicó á vastas investigaciones y concluyó atribuyendo al Estado toda autoridad eclesiástica. Hobbes y Spinoza incluyeron directamente la Iglesia en el Estado; Spinoza hizo amplias reservas en favor de la libertad de conciencia. Pero de la organización presbiteriana y congregacionista debían surgir otras máximas, que fueron reducidas á doctrina por Tomasio, el cual quiso que la Iglesia fuera una simple asociación permitida por el Estado.

Los escritores galicanos son también un riquísimo filón en favor del sistema de los Concordatos; y sin remontarnos á Pedro Pithou, Guillermo Coquille, Esteban Pasquier, nos limitaremos á citar los doctos informes del ministro Lanjuinais y

(1) Véase Janet, ob. cit.

del consejero de Estado Portalis en la discusión del Concordato de 1801 y de los artículos orgánicos que le siguieron. El belga Laurent se declara por los Concordatos á la francesa, desesperando por ahora de suprimir todo poder de la Iglesia y creyendo nociva al sentimiento religioso su separación absoluta del Estado (1).

Según el mismo autor, las doctrinas sostenidas por Lamennais y los demás escritores del periódico *L'Avenir* ejercieron gran influencia sobre los legisladores belgas. He aquí en resumen las aspiraciones de esta escuela: Que el clero de Francia abjure de alguna manera de las antiguas máximas de la Iglesia galicana, manantial de equívocos y de errores, principios de esclavitud impuestos á la religión por el despotismo político y demasiado fácilmente aceptados en el siglo XVII por preladados y cortesanos, barrera funesta elevada por intereses profanos entre la Iglesia y su cabeza, peligro perenne de un cisma nacional semejante al provocado por Enrique VIII de Inglaterra ó al que reina desde hace tanto tiempo en el imperio de los Czares. Que la Iglesia recobre toda su libertad de acción y de doctrina en frente á los gobiernos, que reivindique aquellos derechos indispensables negados en la actualidad por el Concordato de 1801 y los artículos orgánicos; que le sea permitido, á su voluntad, reunirse en Concilios provinciales y en sínodos, comunicar libremente con el Sumo Pontífice, fundar órdenes religiosas sin el dictamen del Consejo de Estado y el decreto del príncipe, abrir cuantas escuelas crea necesarias en interés de la religión y enseñar en ellas sus doctrinas sin estar sometida á vigilancia alguna por parte del Estado, á no recibir sus obispos sino con la sola institución de la Santa Sede. Pero en cambio de estas preciosas ventajas, haga el sacrificio de todos los bienes temporales que el gobierno le ha asegurado; renuncie á su presupuesto y á sus estipendios, á la protección oficial y privilegiada de que la han rodeado, á las dignidades políticas que se han concedido al episcopado; que no haga asignación alguna sino sobre sus pro-

(1) Véase *L'Eglise et l'Etat*. Bruselas, 1888, conclusión, páginas 482 y siguientes.



pios recursos; no reciba su autoridad y sus medios de subsistencia sino de la fe, de la piedad y de las ofertas voluntarias de las poblaciones católicas; que la antigua alianza del trono con el altar sea completamente destruída; que no haya más solidaridad entre la Iglesia y las dinastías, cualesquiera que sean, á quienes las revoluciones puedan entregar el timón del Estado; que cese toda confusión entre los dos poderes. Que la Iglesia, aceptando las consecuencias que necesariamente se derivan de este nuevo orden de cosas, reconozca de buena fe: *que la religión católica no es incompatible ni con la libertad de cultos, ni con la de enseñanza, ni con la de imprenta, y que antes bien, estas varias libertades son en Francia la única fuerza que pueda preservar á la Iglesia de una catástrofe semejante á la que perdió al catolicismo en Inglaterra.*

El pastor reformado Vinet se hace eco de estas doctrinas. El Estado, dice, no puede tener religión alguna. Y en efecto, ¿qué es la religión? Es un sentimiento enteramente concentrado en la vida más secreta y más profunda del alma; ella no regula otras relaciones que las de lo invisible con lo visible; la vida exterior no es para ella sino un medio de obrar sobre la vida interior. Los hombres, al reunirse en sociedad, no ponen en común más que sus intereses, sus ideas; pero se reservan la parte más íntima de su alma, su religión. Vinet no dice que el Estado no tiene nada de común con la religión puesto que tiene la moral, la cual proviene de una revelación primitiva; pero en el fuero interno cada uno debe ser perfectamente libre. Lo espiritual y lo temporal, añade, son distintos como la ley y la moral; y esta distinción no es un accidente, sino una necesidad; no es una fase pasajera, sino el estado normal y definitivo de la sociedad, uno de los axiomas de ésta y de la ciencia. El creer amenazada la existencia de una religión porque se la separe del Estado, es confesar que no tiene arraigo alguno en la humanidad, ninguna fuerza en sí misma. Nosotros, pues, invocamos esta separación para demostrar que la religión es una necesidad, no un hábito; una convicción, no una preocupación (1).

(1) Véase *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*

La fórmula de Cavour *Iglesia libre en el Estado libre* era el compendio de esta doctrina, pero despojada de sus exageraciones, puesto que no estaba en la intención del gran ministro ni hacer que el clero renunciara á sus bienes, ni reducir la religión á un puro sentimiento individual, lo que en rigor traería consigo la abolición del culto y del sacerdocio (1).

No se les dió un sentido tan absoluto ni aun en América. Allí se observa rigurosamente el descanso del domingo, y se cierran los cafés y los almacenes para que no pueda dedicarse al vicio. Se abren las sesiones del Congreso federal y de las legislaturas particulares con oraciones que rezan por turno los ministros de las diversas Iglesias; en circunstancias solemnes, el Congreso, el presidente, los gobernadores de los Estados establecen los días de ayuno ó de acción de gracias; y cuando Jefferson, durante su presidencia, puso en duda el derecho de pedir á los pueblos oraciones para la Unión, encontró unánimes censuras. En la mayor parte de los Estados las iglesias están libres de impuestos y los pastores exentos del servicio militar y de ser jurados; y la opinión no se asombra del privilegio. La magistratura civil asegura la ejecución de las sentencias de los tribunales eclesiásticos, como se desprende de un ejemplo referido por Laboulaye en la obra citada. En 1869 el doctor Eduardo Cheney, rector de la iglesia anglicana de Cristo en Chicago, fué acusado ante un tribunal eclesiástico de haberse atrevido á suprimir la palabra *regenerado* en la fórmula bautismal. El obispo Mitchouse intimó con el entredicho á Cheney y le suprimió la asignación.

*ses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, impreso por primera vez en París en 1842. <sup>®</sup>

(1) La fórmula de Cavour pertenece verdaderamente á Montalembert: *L'Eglise libre dans l'Etat libre*. *L'Univers* atacó esta fórmula porque parecía que colocaba á la Iglesia dentro del Estado, por lo que el citado autor la modificó así: *L'Eglise libre dans la nation libre*. Pero como el *dans* continuaba exasperando al excesivamente celoso diario, Montalembert y sus amigos se contentaron con decir: *L'Eglise libre et la patrie libre*. Véase A. Le-roy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux*, París, 1835.

La congregación decidió conservar á su rector, y Cheney citó á juicio á su obispo ante el Tribunal superior del Estado del Illinois, para que fuese anulada una sentencia canónica que, decía él, era una ofensa á sus derechos de ciudadano. Ganó la causa en primera instancia; pero llevada en apelación al Tribunal Supremo del Estado, fué casada la sentencia. El Tribunal declaró que siempre que una iglesia particular y su pastor estén sometidos á la vigilancia y censura de superiores eclesiásticos y formen parte de una iglesia cuyo símbolo y disciplina hayan aceptado voluntariamente, los miembros que se conservan fieles á la comunión deben ser considerados como los únicos componentes de la iglesia y con derecho á retener los bienes, aunque estos fieles queden en minoría. No debe ser lícito á la mayoría abandonar la comunión y sustraerse á la jurisdicción disciplinaria, llevándose los bienes de la congregación; fuera un acto de mala fe que ningún tribunal de justicia podría tolerar. Véase en qué microscópicas proporciones se manifiesta el brazo secular en América, y cómo han sido cortadas de raíz aquellas cuestiones mixtas que durante tantos siglos fueron la desesperación de canonistas y juriscultores. Hubiera sido mejor, desde luego, que se resolvieran por recíprocos acuerdos las discusiones entre la Iglesia y el Estado, instituciones de nuevas diócesis, nombramiento de obispos, asignaciones al clero, matrimonios, escuelas, hospicios, cementerios, procesiones, etc.; pero la naturaleza humana es de tal índole, que el fuerte busca siempre la manera de oprimir al débil, y de aquí los conflictos y las usurpaciones interminables. Tal sistema supone un estado de civilización muy avanzada, y por esto ha aparecido el último en la teoría y en la práctica.

El gran pensamiento de Cavour fué alterado por sus representantes y sucesores. Pascual Estanislao Mancini, Ministro de la lugartenencia en Nápoles, por decreto de 17 de Febrero de 1861, quitó á los sacerdotes el privilegio de ser llevados á la cárcel en coche. Después se les privó de la exención del servicio militar y á fuerza de interpretaciones se les dejó contraer matrimonio. Fué negada toda ejecución civil á las sentencias de los obispos que privan á sus subordinados de la asignación ó

los suspenden *a divinis*. La supresión de las Ordenes religiosas traspasó todos los límites y violó los derechos adquiridos. La ley piemontesa de 1855 respetó las Órdenes religiosas dedicadas á la predicación, á la enseñanza y á la asistencia de los enfermos. La supresión italiana fué asimismo para el porvenir, pues que se dispuso concentrar poco á poco en los monasterios de una misma Orden los monjes que sobrevivieran hasta su total extinción. No se permitió á los capítulos ni á otras entidades eclesiásticas cumplimentar por sí mismos, mediante una apreciación equitativa y en un plazo dado, la conversión que se les había impuesto por razones de economía. La ley de las garantías no rompe todo lazo entre la Iglesia y el Estado, puesto que exige el *exequatur* á las bulas pontificias de nombramientos de obispos, cuando éstos soliciten las temporalidades.

Estamos muy distantes de la máxima sentada por Odilon Barrot en una causa célebre: *la ley es atea*. El Estado moderno, contesta Renan, no tiene ningún dogma teológico oficial: no es ateo ni irreligioso; antes al contrario, es esencialmente religioso, puesto que supone el derecho y el deber, admite el juramento, respeta á la muerte y cree en la santidad del matrimonio (1).

Resumiendo, decimos, que el Estado es la expresión de la mayoría, y por esto arreglará su conducta en todo ó en parte á los preceptos religiosos, según que existan uno ó más cultos en el territorio. Cada uno será libre de creer como quiera, pero no de manifestar sus opiniones religiosas, sino de modo que no lesione los derechos de los demás; de aquí la tolerancia ó la libertad de cultos, según los casos. No se deduce de esto de ninguna manera que el Estado no deba recibir auxilio de la religión, como por ejemplo, en el matrimonio, que pudiera celebrarse civilmente y según los ritos religiosos de los cónyuges, excepto cuando fueran librepensadores, lo que declararían en un documento público para obtener de los magistrados el permiso de celebrarlo no más que civilmente. Podría modificarse la fórmula del juramento añadiéndole, *bajo palabra de honor*, lo que no

(1) Véase *Questions contemporaines*, París, 1868.

perjudicaría á los creyentes y obligaría á los librepensadores. Que éstos tuvieran un sitio especial en los cementerios, los cuales se podrían dividir en varias secciones. Encomendar la instrucción dogmática á los ministros de los diferentes cultos en la primera y segunda enseñanza, dejándola libre en la superior, concediendo facultad de abrir universidades á los que tuvieran medios para ello.

De este modo la religión ocuparía en la sociedad el mismo puesto que en la mente humana entre los otros fines de que nos queda que hablar (1).

(1) En 1861 nos ocupamos de las relaciones de la religión con el Estado en la obrita *L'Italia e la Chiesa, risposta à Guizot*.

## CAPITULO II

### La ciencia.

La ciencia se ha ido apartando lentamente de la religión. La separación comenzó en Oriente y acabó en Grecia. En la India el pensamiento filosófico llegó á producir una filosofía *sine Deo*, como hemos visto en los prolegómenos. Las ciencias naturales fueron completamente abandonadas, y la obra más popular en la India, desde hace más de veinte siglos, es aquella parte de la *Niaya* de Gotama que estableció las reglas del razonamiento. ¡Pero qué diferencia con el *Organon* de Aristóteles, que ha servido de texto por tantos siglos y á tantos pueblos! A pesar de los buenos deseos de los indianistas, no ha podido encontrarse en Gotama la teoría del raciocinio.

La China dió mayor importancia á la física, y en el libro más antiguo, el *Y-Ching*, atribuido á Fou-hi, encontramos á la cabeza de las categorías el cielo y la tierra; el uno representado por una línea recta ( — ) y la otra por una quebrada ( — — ). El primer símbolo representa el principio varonil, el sol, la luz, el calor, el movimiento, la fuerza; esto es, todo lo que tiene un carácter de superioridad, de actividad y de perfección. El segundo representa el principio femenino, la luna, las tinieblas, el frío, el reposo, la debilidad; en una palabra, cuanto tiene un carácter de inferioridad, de pasividad y de imperfección. Todas las cosas nacen por composición y perecen por descomposición. En el *Sciu-ching* se distinguen cinco grandes elementos: el agua, el fuego, la madera, los metales y la tierra; después las facultades y, por último, los principios éticos, de los que Lao-tseu sacó la metafísica y Confucio la moral. Tchou-hi formuló en el si-

perjudicaría á los creyentes y obligaría á los librepensadores. Que éstos tuvieran un sitio especial en los cementerios, los cuales se podrían dividir en varias secciones. Encomendar la instrucción dogmática á los ministros de los diferentes cultos en la primera y segunda enseñanza, dejándola libre en la superior, concediendo facultad de abrir universidades á los que tuvieran medios para ello.

De este modo la religión ocuparía en la sociedad el mismo puesto que en la mente humana entre los otros fines de que nos queda que hablar (1).

(1) En 1861 nos ocupamos de las relaciones de la religión con el Estado en la obrita *L'Italia e la Chiesa, risposta à Guizot*.

## CAPITULO II

### La ciencia.

La ciencia se ha ido apartando lentamente de la religión. La separación comenzó en Oriente y acabó en Grecia. En la India el pensamiento filosófico llegó á producir una filosofía *sine Deo*, como hemos visto en los prolegómenos. Las ciencias naturales fueron completamente abandonadas, y la obra más popular en la India, desde hace más de veinte siglos, es aquella parte de la *Niaya* de Gotama que estableció las reglas del razonamiento. ¡Pero qué diferencia con el *Organon* de Aristóteles, que ha servido de texto por tantos siglos y á tantos pueblos! A pesar de los buenos deseos de los indianistas, no ha podido encontrarse en Gotama la teoría del raciocinio.

La China dió mayor importancia á la física, y en el libro más antiguo, el *Y-Ching*, atribuido á Fou-hi, encontramos á la cabeza de las categorías el cielo y la tierra; el uno representado por una línea recta ( — ) y la otra por una quebrada ( — — ). El primer símbolo representa el principio varonil, el sol, la luz, el calor, el movimiento, la fuerza; esto es, todo lo que tiene un carácter de superioridad, de actividad y de perfección. El segundo representa el principio femenino, la luna, las tinieblas, el frío, el reposo, la debilidad; en una palabra, cuanto tiene un carácter de inferioridad, de pasividad y de imperfección. Todas las cosas nacen por composición y perecen por descomposición. En el *Sciu-ching* se distinguen cinco grandes elementos: el agua, el fuego, la madera, los metales y la tierra; después las facultades y, por último, los principios éticos, de los que Lao-tseu sacó la metafísica y Confucio la moral. Tchou-hi formuló en el si-

glo XII la enciclopedia china de esta manera: la generación de los cinco elementos procede inmediatamente del principio activo y del pasivo, los cuales no son más que modos de ser de la *Gran Cima* (Tai ki.) El *Tai-ki* es lo mismo que el *Li*, esto es, causa eficiente y formal del Universo, la cual, al ponerse en movimiento, engendró el *Yang* (principio activo) y al descansar el *Yn* (principio pasivo.) El *Li* se manifiesta en el hombre como principio racional, que tiene por contrario al *Ki* ó principio material; el primero representa el movimiento y el segundo el reposo: su reunión constituye la vida y su separación causa la muerte, después de la cual ya no hay personalidad. Los espíritus y los genios no son más que el principio activo y el principio pasivo, ó sea el soplo de vida que vivifica la naturaleza, llena el espacio entre el cielo y la tierra y anima al hombre.

La sociedad fué organizada según el principio de generación, ó sea sobre la autoridad paterna. El emperador es el hombre tipo y reúne en sí el cielo y la tierra: es el padre y la madre del pueblo. Representa la razón universal y se le instruye en todos los conocimientos desde su más tierna edad. Los mandarines y los literatos forman, después de la familia imperial, el segundo orden del Estado. Los literatos se dividen en tantas clases ó grados cuantas son las ciencias; y los que conocen mejor los signos de escritura de su ciencia forman un consejo de gobierno en la corte, con el nombre de Hanlin. Este consejo está encargado de la censura de los libros y colecciona los que cree necesarios para conservar los antiguos preceptos y los descubrimientos de las artes de utilidad inmediata. Se educa á la juventud de modo que pueda dirigir los asuntos públicos y privados en un sentido enteramente práctico. Cada ciencia está reducida á reglas que se aprenden de memoria. Todos son examinados, el guerrero como el administrador y el juriconsulto. A fin de que el colegio superior de la capital sea el núcleo del imperio se ha establecido una jerarquía entre las ciudades, que forma hasta la última aldea una cadena no interrumpida; pero sólo la capital es quien comunica la nobleza del saber. Siguen á los literatos los agricultores, los artesanos y los mercaderes sin principio alguno de herencia. La industria y la agricultura dependen de la tradición y

del Gobierno. Los chinos, antes de que los europeos penetraran en su país, desconocían las matemáticas y todas las artes que de esta ciencia dependen. Conocían la pólvora, pero no la empleaban más que para fuegos artificiales; poseían la brújula, pero en sus navegaciones se guiaban por el curso de los astros; tenían libros impresos, mas con caracteres grabados en tablas, no fundidos y movibles.

Los antiguos egipcios se parecen á los chinos en el empirismo, en el espíritu de tradición y en sus aptitudes para las artes más útiles á la vida. La necesidad de reconocer sus campos después de las inundaciones, la división de las tierras llevada á cabo por Sesostris, los condujeron muy pronto al descubrimiento de la geometría. Esta fué enteramente práctica y sin demostraciones; y no conociendo la medida de los ángulos, ni la trigonometría, se valieron de métodos ingeniosos que fueron adoptados por los agrimensores griegos y romanos. En astronomía tuvieron el mérito de representar geoméricamente los movimientos del sol y de la luna y de los cinco planetas entonces conocidos; y según afirma Herodoto, conocieron el año solar mil trescientos veinticinco años antes de nuestra era. Sin embargo, los caldeos los habían precedido en determinar empíricamente, pero con alguna exactitud, los períodos en que se reproducen los mismos fenómenos astronómicos.

Los egipcios tuvieron el mérito incontrastable de reconocer el precio del trabajo; pues si concedían grandes honores á los sacerdotes y á los guerreros, eran estimados todos los oficios y se consideraba como un delito el despreciar á un ciudadano que contribuía con su trabajo al bienestar público. La división del trabajo no se aplicaba solamente á las artes mecánicas, sino también á las profesiones liberales, distribuidas todas por cantones, de suerte que se hacía imposible la ociosidad. Estaba establecida la herencia en las artes y profesiones, á fin de perfeccionarlas.

Los griegos no buscan ya las leyes de la naturaleza en las teogonías, sino en la observación. Tales determina los solsticios y predice los eclipses; Anaximandro traza cartas geográficas y compone esferas y cuadrantes solares, y Pitágoras concibe, como

por adivinación, un sistema planetario. La vía láctea es para Demócrito una agrupación de estrellas; para Platón las curvas de las órbitas de los planetas están determinadas por la atracción, mientras que Aristóteles conoce, como por intuición, que el movimiento es un hecho capital, universal. Hipócrates había dictado aforismos médicos, á pesar de las hipótesis fisiológicas y la escasez de conocimientos anatómicos. Aristóteles funda la historia natural, la meteorología descriptiva, la psicología, la moral, la política, la retórica y el arte poética en la observación y comparación de los hechos; formula las reglas del método deductivo é indica las ventajas de la inducción.

La fundación de Alejandría enlazando el Occidente al Oriente, dió impulso á la ciencia. La astronomía necesitaba la trigonometría y la inventa Hiparco; Aristarco calcula la distancia de la tierra al sol y á la luna; Eratóstenes é Hiparco determinan la oblicuidad de la eclíptica; Ptolomeo funda un sistema que dura catorce siglos. La anatomía progresa; la fisiología debe á Galeno el descubrimiento de la circulación de la sangre de los pulmones al corazón, la terapéutica encuentra en Areteo un émulo de Hipócrates.

Los romanos agregaron poco á la historia natural con Plinio, á la agricultura con Varrón y Columela y á la arquitectura con Vitruvio, pues dedicaron todas sus facultades al derecho y á la política.

Pero ¿cuáles eran en la antigüedad las relaciones de la ciencia con la religión y el gobierno? La religión toleraba una interpretación alegórica de sus teogonías, pero no un ataque directo, como nos demuestran el peligro que corrió Anaxágoras y la muerte de Sócrates. El gobierno abandonaba á la iniciativa privada la instrucción pública y sólo en tiempos del Imperio vemos escuelas remuneradas.

El cristianismo fué una reacción contra el saber. Sin embargo, después de haber hablado al corazón, sintió la necesidad de volverse á la inteligencia; hizo alianza con la filosofía y no rechazó todos los útiles encontrados que nos hacen menos áspera la práctica de la virtud. En vano quería Juliano el Apóstata excluir de las escuelas á los secuaces de la nueva religión, los cua-

les estaban tan ávidos de aprender como de enseñar. Aun hoy la Iglesia interpreta en sentido absoluto el *Ite et docete omnes gentes*.

A la venida de los bárbaros, el clero trató de salvar todo cuanto pudo de la ciencia y de las letras antiguas, copiando manuscritos y enseñando las siete artes liberales: la grámatica, la retórica, la dialéctica (*trivium*), la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (*quadrivium*). Carlo Magno fundó la Academia palatina, que él mismo presidía con el nombre de David, y cuyos miembros tomaban cada uno un nombre alegórico. A la sombra de esta Academia se estableció una escuela real, dirigida por Alcuino, que llegó á ser el centro de los estudios y sirvió de modelo á otras muchas.

Las necesidades materiales estimularon á los Arabes á apropiarse algunas obras científicas de los Griegos; pero la medicina, la física, la astronomía estaban tan ligadas con la filosofía, que las abarcaba en su origen á todas hasta el punto de hacer indispensable el estudio de la misma. Los árabes se circunscribieron á Aristóteles, á quien consideraban como el filósofo por excelencia; lo tradujeron, lo comentaron y lo dieron á conocer á Europa. «Se habla á menudo, dice Renan, de una ciencia y de una filosofía árabes, y efectivamente en la Edad Media y durante cerca de dos siglos los árabes fueron nuestros maestros; pero sólo hasta que pudimos conocer mejor los originales griegos. La ciencia y la filosofía árabes no eran más que una mezquina traducción de la ciencia y la filosofía griegas. Apenas se mostró á nuestra vista la verdadera Grecia, estas malas traducciones resultaron inútiles, y con razón los filólogos del Renacimiento emprendieron contra ellas una verdadera cruzada. Examinándola con cuidado, esta ciencia árabe no tenía nada de árabe; el fondo era totalmente griego, y entre los que la cultivaron no hubo un verdadero semita, sino españoles y persas que escribían en árabe. En la Edad Media les sirvieron de intérpretes los hebreos. La filosofía hebrea de aquel tiempo es la árabe sin modificaciones. Una página de Roger Bacon contiene mayor dosis de espíritu científico que toda esta ciencia de segunda mano, respetable como un eslabón de la tradición, pero falta de grande origi-

nalidad» (1). Esto no obstante, los árabes transmitieron á Europa el sistema de la numeración y la brújula, que se dice tomaron de los Indios y de los Chinos.

Entre las escuelas más célebres se cuenta á fines del siglo XI la de medicina de Salerno, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, y que contaba también á Hebreos y Arabes entre sus profesores.

En 1196 Bolonia llamó al célebre Irnesio, que era juez en Rávena, para enseñar el Derecho romano. A éste se agregó durante el siglo XII el Derecho canónico, la medicina, la teología y la filosofía. Catorce colegios, algunos fundados por los Papas, otros por príncipes extranjeros ó por magnánimos donantes, reunían á los estudiantes de diferentes naciones. A su lado se formaban colegios y corporaciones para examinar á los estudiosos y conferirles el doctorado de teología en nombre del Papa y de jurisprudencia en nombre del emperador, por cuyas autoridades eran instituidos. Durante mucho tiempo, toda la ciencia consistió en la jurisprudencia y en la teología hasta que se les agregaron los estudios literarios. Estos establecimientos recibieron el nombre de Universidad, para indicar que en ellos se enseñaba la universidad del saber. En la de Nápoles, fundada en 1224 por Federico II, encontramos los primeros gérmenes de las Facultades, enseñándose Derecho civil y canónico, filosofía, matemáticas y medicina. Un estudiante no llegaba á doctor sino después de cinco años de estudio en jurisprudencia, doce en teología, tres en filosofía y cinco en medicina y cirugía. La ley castigaba con tres años de destierro á los que estudiaban privadamente; y en las demás ciudades del reino no estaba permitido otro estudio sino el de medicina en Salerno, igualado á la Universidad de Nápoles. Inglaterra ha conservado intacto el tipo de la Edad Media con los veinte colegios reunidos en torno de la Universidad de Oxford, y los diez y siete de la de Cambridge. La Universidad de Londres, creada por disidentes según la carta real del 5 de Diciembre de 1837, no es un cuerpo docente. Su

(1) Véase *De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation*. París, 1875.

poder se extiende sobre todo el reino y sus colonias. Es una especie de jurado de exámenes, á los que por una carta adicional del 27 de Agosto de 1867, son admitidas también las mujeres. No impone á los candidatos una estancia fija, ni un régimen de vida común, ni disciplina moral y religiosa. Se da la enseñanza en el colegio de la Universidad ó en el colegio real: el primero dividido en dos facultades de artes y derecho y de medicina; el segundo en cuatro secciones: teología, literatura y ciencias naturales, ciencias aplicadas, medicina. Ambos son establecimientos privados, el primero fundado por el partido liberal y el segundo por el clerical ó anglicano.

Sin embargo, las ciencias exactas y las naturales no deben su progreso á las Universidades, que no se ocupaban más que de jurisprudencia y de teología. Roger Bacon fué rechazado de la Universidad de Oxford porque daba escasa importancia á la escolástica y en general al raciocinio, el cual convence sin instruir y demuestra frecuentemente con igual evidencia el error y la verdad. Sus conclusiones, decía, no son más que hipótesis cuando no se ven realizadas. La experiencia llena esta laguna y se basta á sí misma, mientras que la autoridad ó el raciocinio tienen necesidad de ella. Nada la domina, y cuando Aristóteles afirma que el conocimiento de las razones y de las causas le supera, habla de la experiencia vulgar é inferior usada por los artesanos que no conocen su poder ni sus medios, y no de la de los doctos, la cual se eleva hasta las causas y las descubre por medio de la observación. Bacon censura duramente á la escolástica, desdeña el culto de la lógica abstracta y prefiere al *Organon* de Aristóteles su *Retórica y Poética*. Después de las lenguas quería que se estudiasen las matemáticas, que la escolástica había cometido el error de confundir casi con la magia. Reducía la metafísica á una especie de filosofía de las ciencias, que abarcara las ideas que les son comunes, les suministrase sus métodos y les marcara sus límites. A la física general, la de Aristóteles y de las Escuelas, prefería la alquimia, la que trataba de la combinación de los metales (no de su transmutación), de la estructura de los tejidos de los animales y de los vegetales, que no era enseñada en las Universidades. Apreciaba mucho todo lo

que podía conducir al desarrollo de la industria, como la construcción de máquinas, etc.

El Renacimiento realizó lo que Roger Bacon había presentado. Las lenguas antiguas fueron estudiadas con más esmero, los textos restaurados, Aristóteles estudiado en el original y no en las traducciones árabes; la naturaleza fué directamente observada. Galileo dijo: las leyes de la naturaleza son las más sencillas de todas; no es posible nadar mejor que los peces, ni volar mejor que las aves; elevémonos con el pensamiento á la regla más perfecta y más simple y formaremos las hipótesis más verosímiles. Sigamos con curiosidad las consecuencias que las matemáticas puedan sin escrúpulo transformar en elegantes teoremas; la geometría ha estudiado muchas curvas desconocidas para la naturaleza, cuyas propiedades son admirables, pero que pertenecen únicamente á la geometría, si la experiencia no las confirma. En una palabra, juzgar los principios por la verificación de las consecuencias más lejanas, este es el método de Galileo y el sólido fundamento de la ciencia moderna.

Por el cálculo matemático y la observación directa, Galileo descubrió la ley de gravedad y la del péndulo, la balanza hidrostática, el telescopio, con el cual vió los satélites de Júpiter, las fases de Venus y de Marte, las manchas solares y las montañas de la luna. Si él hubiera prestado más atención á las tres leyes geométricas de Kepler sobre el movimiento elíptico de los planetas y si hubiese buscado su principio mecánico, hubiera logrado la gloria de Newton, de fundar con Copérnico la astronomía moderna. Francisco Bacon de Verulamio, en la *Instauratio magna*, se dedicó á encontrar las leyes de todas las ciencias y á describir su método, que es la observación, ya pura ó ayudada por la experiencia y fecundada por la inducción. Aplicando este método llegó él mismo á hacer descubrimientos, esto es, inventó un termómetro, hizo ingeniosas experiencias sobre la compresibilidad de los cuerpos, sobre su densidad, sobre el peso del aire y su eficacia; tuvo un presentimiento de la atracción universal y de la disminución de esta fuerza en razón de la distancia; entrevió la verdadera explicación de las mareas, la causa de los colores, que atribuyó á la manera que tienen los cuerpos, según su

diversa contextura, de reflejar la luz. Este mismo método, aplicado después por los escoceses á la psicología, á la moral y á los hechos sociales, ha producido útiles resultados.

No se debe confundir la inducción de Bacon con el empirismo, puesto que Bacon admite por encima de las causas eficientes las causas finales; pero recomienda para las ciencias naturales detenerse en las primeras, abandonando las segundas á la metafísica.

Los antiguos habían dividido todos los conocimientos en tres categorías, según su objeto: en lógica, moral y física. Bacon, por el contrario, dividió las ciencias según las facultades de donde emanan, haciendo nacer de la memoria la historia natural y la civil, de la imaginación la poesía y todas las artes, de la razón la filosofía ó sea la ciencia de Dios, del hombre y de la naturaleza. Esta clasificación fué reproducida con nuevos desarrollos por d'Alembert en el siglo pasado, en su discurso preliminar á la *Enciclopedia*.

Descartes con la geometría analítica y Fermat con los primeros elementos del cálculo infinitesimal, que después fué perfeccionado por Leibnitz, allanaron el camino á Newton. Éste no hizo más que un esbozo del movimiento sideral, y hubo necesidad de los esfuerzos combinados de los grandes matemáticos y de los grandes astrónomos, de los Euler, Clairaut, d'Alembert, Lagrange, Laplace, Cassini, para que el boceto llegara á ser cuadro.

Después de la constitución de la astronomía vino la de la física, que comenzada por Galileo, fué terminada por Volta, Orsted, Ampère y Melloni. El siglo XVIII no quiso ser inferior al XVII; Lavoisier descubrió la química, que hoy amenaza absorber todas las ciencias. En efecto, ocupándose la química de las combinaciones sucesivas de las sustancias, conduce á las ciencias de la vida, la cual no es otra cosa que una combinación y una descomposición de sustancias. La biología, dice Littré, fué introducida en el mundo por la medicina, viviendo mucho tiempo bajo la protección del arte saludable que trata de curar los sufrimientos humanos, pero ha llegado el tiempo de que sirva



de guía á la medicina y especialmente á la patología. Los estudios del Renacimiento tendieron, siguiendo las huellas de la antigüedad, á descubrir el mecanismo anatómico del cuerpo vivo. De este modo fué descubierta la gran circulación de la sangre, que á cada instante absorbe el aire en los vasos capilares de los pulmones y lo pierde en los del resto del cuerpo; así fueron reconocidas las vías por las que el quilo pasa de los intestinos á la corriente de la circulación; así, en fin, fué observada en nuestros días la distinción capital entre los nervios, adheridos unos al movimiento, los otros á la sensibilidad; y entre los nervios y el cerebro, al cual, por la médula espinal, transmiten todas las impresiones que el cerebro reexpide por el mismo conducto á los músculos, sirviéndose de los nervios motores. Bichat, hacia el fin del siglo pasado, tuvo la idea de estudiar la acción de los remedios, no ya sobre las enfermedades, que son fenómenos complejos, sino sobre los tejidos; mas la muerte le hirió cuando aun no contaba treinta y dos años. Su obra fué reimpressa cincuenta años después por Claudio Bernard.

Desde los primeros tiempos, los observadores habían notado que las plantas toman su alimento del aire y de la tierra, y que los animales se nutren de sustancias vegetales; así que en último análisis los cuerpos organizados se componen de elementos inorgánicos. ¿Qué sustancias sacan del suelo los cuerpos organizados? ¿Qué agentes suministra el aire atmosférico á los seres vivos? ¿Qué combinación sufren los elementos al entrar en los cuerpos animales, y qué afinidades se desarrollan en estos cuerpos? ¿Cómo la savia produce la goma, los azúcares, y la sangre produce la bilis, la saliva y las lágrimas? Todas estas preguntas quedaban sin contestación, porque se dirigían á una ciencia que aun no estaba constituida, puesto que los antiguos no habían llegado á la fisiología más que por el único lado que les era accesible, la anatomía. Pero cuando fué creada la química y se reconocieron en los cuerpos vivos el oxígeno, el hidrógeno, el ázoe y el carbono, que toman una parte tan grande en la naturaleza inorgánica, la fisiología quedó dueña del campo. Por esto apareció después de la química, la cual es posterior á la

física; ésta siguió á la astronomía, á la que precedieron las matemáticas (1). Pero los seres vivos tienen una especie de jerarquía que comienza por los vegetales, dotados solamente de aparatos de composición y descomposición, se eleva á los animales inferiores que tienen además el sistema nervioso ganglionar, y llega á los animales superiores, en los que se agrega á estos aparatos y á este sistema el eje cerebro-espinal con sus nervios centrípetos y centrífugos. Del mismo modo, dice Augusto Comte, el desarrollo gradual de la humanidad tiende á determinar constantemente y realiza en el hecho una preponderancia creciente de los más nobles instintos de nuestra naturaleza. Los malos instintos serán neutralizados por los esfuerzos de la educación y de la ciencia y la libertad de pensar cesará en moral, como ha cesado en astronomía, en física, etc., y será tan absurdo refutar algunas reglas de conducta formuladas por la nueva ciencia, como lo es ahora poner en duda las leyes de Newton. Comte dió á esta nueva ciencia el nombre de sociología.

Los mismos partidarios de la filosofía positiva han puesto muchas objeciones á esta clasificación científica. Juan Stuart Mill censura á los dos filósofos por haber sacrificado principalmente la psicología y la economía política. Littré contesta que la psicología no puede servir de punto de partida á la filosofía, puesto que es solo un apéndice de la biología. La constitución material de la sustancia nerviosa es el punto de conjunción del espíritu con las leyes de los hechos generales, y no hay ciencia subjetiva, porque ésta no podría ser otra cosa que el producto de la facultad de elaboración que reside en las células nerviosas.

La economía política, dice el mismo Littré, corresponde á la teoría de las funciones nutritivas en biología, la cual, afirma

(1) Véase *La science au point de vue philosophique*, páginas 127 y 248. París, 1873. Littré quisiera añadir una séptima ciencia sacándola de la sociología, la cual recogería los resultados exteriores de nuestras facultades estéticas, morales é intelectuales sobre la escena de la historia, y comprendería la estética, la moral y la ideología.

Comte, de acuerdo con los buenos fisiólogos, que es necesario tener muy en cuenta, porque es el fundamento de la nueva ciencia; y así como no se pueden separar las funciones nutritivas de la acción de los atributos animales y humanos, tampoco pueden separarse los fenómenos económicos de la sociedad de la acción de los atributos políticos y morales.

Comte, dice Spencer, ha querido coordinar nuestros conocimientos para que sirvieran de intérpretes de los fenómenos que no habían sido estudiados de una manera científica; él ha reproducido la idea de Bacon, que trataba de organizar las ciencias en un vasto sistema, en el cual la ciencia social aparece como una rama del árbol de la Naturaleza. El espíritu humano, prosigue, no ha dejado nunca de buscar la causa primera, ya por la religión ó por la ciencia; toda religión es una explicación *a priori* del universo, que la ciencia trata de explicar *a posteriori*. La ciencia total representa la suma de los conocimientos positivos y depende del orden que reina en los fenómenos que nos rodean, y no se desarrolla por series, sino, por el contrario, da vida á ciencias íntimamente enlazadas que nacen y se desarrollan juntas. La diferencia entre Comte y Spencer, dice Littré, consiste en que Comte considera las ciencias objetivamente y, por tanto, su generalidad decrece á medida que abarca mayor número de objetos, mientras que Spencer las mira subjetivamente, ó sea como nacen en nuestra mente.

Antes de la filosofía positiva hubo otra clasificación de las ciencias que merece ser mencionada, la de Ampère. Este observa que los conocimientos humanos toman dos direcciones especiales, versando sobre la materia ó sobre el pensamiento, por lo cual divide las ciencias en cosmológicas ó noológicas. Las primeras las subdivide en cosmológicas propiamente dichas, ó ciencias de la materia inorgánica, y en fisiológicas ó ciencias de la materia organizada. Subdivide á las segundas en ciencias noológicas propiamente dichas, y en ciencias sociales.

Ernesto Renan, partiendo del principio proclamado por Heráclito, *nada existe, todo llega á ser*, reanuda todas las ciencias al hecho de *llegar á ser*. En el orden de la realidad encuentra: 1.º Un período atomístico, á lo menos virtual, en el que reina la

mecánica pura, mas que contiene en germen á todo el universo; 2.º, un período molecular en el que empieza la química y forma ya la materia grupos distintos; 3.º, un período solar, en el que la materia está aglomerada en el espacio en masas colosales separadas por enormes distancias; 4.º, un período planetario, durante el cual se desprenden de la masa central cuerpos que poseen un desarrollo individual y en que el planeta Tierra en particular comienza á existir; 5.º, un período de desarrollo individual de cada planeta, durante el que la tierra en particular atraviesa las evoluciones que nos ha revelado la geología, en el cual aparece la vida; y la botánica, la zoología y la fisiología comienzan á tener un objeto; 6.º, el período de la humanidad inconsciente que nos han revelado la filología y la mitología comparadas, que se extiende desde el día en que hubo seres en la tierra que merecieron ya el nombre de hombres, hasta los tiempos históricos; 7.º, el período histórico, que empieza en Egipto y comprende cerca de cinco mil años, de los cuales, dos mil quinientos son bien conocidos, y tres ó cuatro cientos nos dan el conocimiento pleno de nuestro planeta y de la humanidad (1).

Este sistema se diferencia del de Comte y sus partidarios en que coloca la química antes que la astronomía y no hace mención de la física. Conviene con él en la inutilidad de la metafísica, ciencia que no puede menos de recoger las manifestaciones ya conocidas. Dios es sinónimo de una existencia total, y aun es más que la total existencia, porque es lo absoluto que se busca á sí mismo. Por lo que se ve que el sistema de Renan no es más que el de Hegel trastornado.

Según Hegel, lo general existe antes que lo particular, de que es fundamento, ó por mejor decir, sustancia. La ciencia no es otra cosa que la deducción *a priori* de todo cuanto está contenido en la idea del ser. El único método científico es el método especulativo que nos transporta de un salto á lo absoluto, y partiendo de una primera inducción desciende por una serie de antinomias y de síntesis de lo general á lo particular, de lo abs-

(1) Véase *De la métaphysique et son avenir*; Revue de Deux Mondes, 15 Janvier, 1860.

tracto á lo concreto con leyes necesarias. La idea es el principio universal, cuyas manifestaciones son las cosas; y de aquí que para estudiar éstas en su origen es necesario considerar la idea en sí, en la lógica; fuera de sí, en la naturaleza; y cuando entra en sí, en el espíritu; triple división que comprende á toda la ciencia. La lógica es para Hegel el sistema de la razón pura, de la verdad en sí, la ciencia de Dios considerado en su eterna esencia é independientemente de su realización física ó moral. Ella está dividida en tres partes: la ciencia del *ser*, la de la *esencia* y la de la *idea*. La filosofía de la naturaleza está dividida también en tres partes: la mecánica, la física y la orgánica, cada una de las cuales se subdivide en tres secciones. Es el trabajo más débil de Hegel, porque es el más arbitrario. La filosofía del espíritu está de igual modo dividida en tres partes: la primera, llamada *Espíritu subjetivo*, se subdivide en antropología, fenomenología y psicología; la segunda, que tiene por título *Espíritu objetivo*, está dividida en tres secciones: el derecho, la moralidad y las costumbres; la tercera, en fin, llamada *Espíritu absoluto*, nos conduce á los últimos desarrollos del espíritu en el arte, en la religión natural ó revelada y en la filosofía. La historia de la filosofía y la filosofía de la historia son el complemento de ese gigantesco trabajo.

Gioberti deduce toda la enciclopedia de la fórmula ideal: el sujeto, la idea del ser, da lugar á la ciencia ideal, esto es, á la Filosofía, que estudia lo inteligible, y á la Teología, que versa sobre lo suprainteligible conocido por la revelación; el predicado suministra las ciencias físicas ó naturales y las mixtas, como la Estética y la Política; la cópula, que expresa el concepto de creación, da la materia de las Matemáticas, la Lógica y la Moral, que expresan una síntesis media entre el Ser y lo existente, lo inteligible y lo sensible; así en las Matemáticas se desciende desde el Ser á lo existente, encontrando el tiempo y el espacio puros; en la Lógica y en la Moral se sube de lo existente al Ser por las ideas de ciencia y de virtud.

El proyecto de enciclopedia que Enrique Cenni, en su notable trabajo sobre Italia y Alemania, saca de las obras de Vico, presenta mucha analogía. Junto á la teología dogmática, funda-

mento de lo *cognoscible*, coloca la moral como base de lo *factible*. La metafísica que procede de aquella, consiste en la doctrina de las ideas que residen en el Verbo Eterno que ha creado el mundo por ellas, y que son, por tanto, las causas eficientes y finales del universo, sin las que ninguna ciencia es posible. De aquí procede la doctrina de la inmortalidad del alma, única base real de la Psicología; y ésta, concertándose con la doctrina de las ideas, engendra á la Lógica y á su hija la Crítica, juntamente con la ciencia de lo bello, la Estética, y por otra parte forma la ciencia jurídica, ó sea la Filosofía del Derecho, que es la sustancia de todas las ciencias jurídicas y sociales, es decir, del derecho civil, el criminal, el público, que es el fundamento de la política, la cual comprende la ciencia del gobierno del Estado, la de las relaciones internacionales y la de la Economía política. Siguen las Matemáticas con todas sus ramas, por las que se desciende hasta la Física, entendiendo por esta palabra la ciencia de todo el Universo sensible (1).

No podemos pasar en silencio el sistema del Padre Joaquín Ventura, que divide las ciencias, según el método que se les aplica de autoridad, de raciocinio y de observación.

¿Cuál debe ser la conducta del Estado para la ciencia? Hemos visto en la Edad Media elevarse las Universidades que se titularon *hijas primogénitas del Rey* para indicar que la ciencia no quería estar subordinada á la religión. Después, hacia el fin de la Edad Media, el divorcio se hizo cada vez más patente, hasta que fué definitivamente pronunciado por el Renacimiento. Es de admirar que los mismos Papas, deslumbrados por el esplendor de la antigüedad que renacía, tomen parte en el movimiento. Pero no tardan los grandes genios, los Descartes, los Pascal, los Leibnitz, los Vico en demostrar el acuerdo entre la ciencia y la religión, acuerdo confirmado por Galileo, Bacon y Newton.

En el siglo XVIII se renueva la lucha y la religión parece muerta para siempre; pero, como el fénix, la vemos renacer de sus cenizas á principios de nuestro siglo. La Convención cerró

(1) Véase *Italia y Alemania con motivo de la perforación del Gotardo*, página 154. Florencia, 1884.

todas las Universidades en Francia, y después, por la Ley del año II, renunció á toda ingerencia del Estado en la enseñanza, poniendo á los profesores é institutrices bajo la vigilancia inmediata del Municipio, de los padres, tutores ó curadores y de todos los ciudadanos. Los estudios morían por falta de alimento, cuando un decreto del año IV instituyó las escuelas centrales, esto es, en cada cantón de la República una ó varias escuelas primarias, cuyos directores debían ser examinados por un Jurado de instrucción; en cada departamento una escuela central, cuyos directores debían ser examinados y nombrados por un Jurado de instrucción con aprobación de la autoridad departamental, y se concedió facultad á las ciudades que antes poseían colegios para fundar á sus expensas escuelas centrales suplementarias y escuelas especiales para las ciencias, las antigüedades y las artes, cuya organización debía ser reglamentada por leyes especiales. En fin, fué establecido en París el Instituto nacional de ciencias y artes para toda la República.

Esta organización fué considerada insuficiente y bajo el Imperio se creó el monopolio de la Universidad, y se sustituyó el principio de gobierno al de corporación. Las Academias, que reemplazaron á las Universidades provinciales y cuyas atribuciones eran semejantes á las de los Tribunales de Casación, no fueron más que subdivisiones de una gran administración. Napoleón, dice Laferrière, creó la Universidad de Francia con la idea de que en la sociedad moderna, bruscamente separada de las corporaciones religiosas, había necesidad de un cuerpo docente, laico por naturaleza, que cubriese con su grandeza y con su dignidad las existencias oscuras consagradas á los penosos deberes de la enseñanza. Deseaba que este cuerpo, al que concedió amplias garantías de existencia y jurisdicción, estuviese bajo la acción inmediata del jefe del Estado; y en consecuencia nombró un Primer Maestro, que era su representante, y un Consejo de la Universidad que tenía por superior, en asuntos de reglamento y de jurisdicción, al Consejo de Estado, presidido frecuentemente por el Emperador. Este Primer Maestro no era responsable sino ante el jefe del Estado. Napoleón había hecho de la Universidad un ramo de la administración pública, y al

mismo tiempo una corporación grande y fuerte por su unidad; pero para dar á su obra una vida potente, restringió el derecho de las familias, la libertad religiosa y aun toda la libertad. Puso por base de la enseñanza el dogma católico; y la Universidad, orgullosa de su monopolio bajo la autoridad del gobierno, absorbió en su seno todas las instituciones privadas. Su pensamiento está claramente expresado en estas palabras que dirigió al Primer Maestro de Fontanes: «Yo quiero un cuerpo docente, porque un cuerpo no muere nunca y transmite su organización y su espíritu. Yo quiero un cuerpo cuya doctrina esté al abrigo de las fiebres de la moda, que marche siempre cuando el gobierno se adormezca, cuya administración y estatutos lleguen á ser de tal manera nacionales, que no sea posible atreverse á cambiarlos ligeramente» (1). La disposición de 21 de Febrero de 1815 concedió á la Universidad el derecho de administrarse por sí misma; pero fué necesario mucho tiempo para llegar á la ley de la libertad de la enseñanza superior de 12 de Julio de 1875.

Las Universidades alemanas fueron establecidas por el modelo de la antigua Universidad de París, la cual había copiado á las italianas. Son corporaciones en las que el Estado está representado por un *curator*, el cual subviene á sus necesidades cuando sus rentas no son suficientes. En compensación de esta ayuda, el ministro de Instrucción pública nombra los profesores de entre tres candidatos propuestos por el senado académico, el cual está compuesto del rector en ejercicio, el del año anterior, de un corto número de profesores elegidos por sus colegas y del juez académico. Las facultades regulan su enseñanza como creen mejor, y dividen entre los profesores los cursos que han de ser explicados según los últimos adelantos de la ciencia. Los *privat-docenten* pueden elegir la materia de sus cursos entre las que dependen de la facultad á que están agregados. Las facultades son las que tienen el derecho de conferir los grados, aunque lo hagan en nombre de la Universidad entera. En Prusia, el Estado

(1) Laferrière, *Cours de droit public et administratif*, cuarta edición, 1854.

se reserva un examen particular llamado *Staatsprüfung*, al que se someten los que aspiran á ejercer una profesión liberal. Los estudiantes son libres de seguir el curso del profesor que más les conviene y de arreglar el orden de sus estudios; ellos pagan siempre á los profesores.

Una Universidad alemana comprende muchas enseñanzas que en las demás naciones están confiadas á escuelas especiales de puentes y caminos, de montes, politécnicas, etc.; y también contiene parte de las escuelas normales en los llamados *Seminarios* para los futuros profesores. «El carácter de la Universidad, dice el Senado de Leipzig, es ofrecer á los estudiantes el medio de considerar cada rama del saber humano en su interna conexión con las demás, de apropiársela libremente más bien en su espíritu que en su letra» (1). «Nuestras Universidades, dice Von Sybel, son superiores á las otras porque no son simplemente escuelas, sino, si podemos decirlo así, *laboratorios* de la ciencia; porque la producción científica continua debe ser el alma de su enseñanza. Para este fin el Estado lleva como profesores á las Universidades á las más grandes capacidades científicas del país. Así que un hecho común en Francia, ver á un sabio distinguido sin ejercer funciones universitarias, no se presenta nunca entre nosotros. En cuanto se refiere al nombramiento de un profesor, se atiende en primer lugar á su valor científico, contentándose con que posea una mínima parte de aptitud para la enseñanza. Si es capaz de hacer una obra científica original, se cree que es también apto para cumplir el oficio principal de nuestra enseñanza universitaria. Sin duda alguna, nosotros también exigimos que en nuestros Institutos superiores se preparen los jóvenes para un número dado de profesiones; pero no queremos que esto se haga mecánica y sumariamente. Nosotros no queremos llenar la memoria del estudiante lo más breve y cómodamente posible con la multitud de fórmulas y conocimientos necesarios para los exámenes y el primer año de práctica. El fin fundamental para nosotros es iniciar al alumno en el método de la ciencia que es-

(1) Véase Hippeau, *L'instruction publique en Allemagne*. París, 1873.

tudia y ponerle en estado, no de ser un sabio, sino de ejercer científicamente su profesión. Él debe aprender, ante todo, qué es la ciencia, cómo se verifica el trabajo científico y qué significa la palabra *producción científica*. El profesor, en cuanto las débiles fuerzas humanas lo permiten, debe desarrollar en cada lección algún problema nuevo y original y acostumbrar al alumno á tomar parte, escuchando, en el procedimiento del trabajo intelectual. Cualquiera que sea más tarde su profesión, el estudiante en su juventud debe ser el discípulo de la ciencia y nada más; porque el adquirir cierta madurez científica y la elasticidad del espíritu es la mejor preparación para cualquiera profesión» (1). De este modo se ha resuelto en Alemania la cuestión de si la Universidad debe ser científica ó profesional.

Entre nosotros, por el contrario, la cuestión está todavía en estudio, queriendo algunos reducir las Universidades á instituciones regionales de cultura general y á escuelas profesionales, concentrando la instrucción superior en un corto número de institutos, los cuales podrían servir también de escuelas normales. Según este sistema, se conservaría el monopolio del Estado en la enseñanza superior, que exige grandes recursos y aptitudes especiales. Otros quisieran que las Universidades formasen corporaciones con bienes propios é instituciones particulares y con plena autoridad sobre los estudios superiores. Para los primeros, la libertad de enseñanza consiste en la imparcialidad del Estado para con todas las opiniones científicas; para los segundos, en la absoluta independencia de las corporaciones docentes. En los Estados Unidos de América prevalece este sistema, que no ofrece ningún inconveniente, puesto que el Estado puede privar de personalidad civil á aquellas corporaciones que no cumplan bien su misión. En este sistema debería intervenir el Estado estableciendo un examen como comprobación de la bondad y eficacia de la enseñanza.

Hay, además de las Universidades, otros cuerpos científicos,

(1) Véase *Discurso de apertura del año escolar de 1868 en la Universidad de Bonn*.

como las Academias, que atienden al progreso de las ciencias y merecen tener personalidad propia en el Estado.

El positivismo ha intentado en nuestros días estrechar más las relaciones entre la ciencia y la sociedad. Comprendiendo los inconvenientes de una división demasiado grande del trabajo material y científico, Augusto Comte, siguiendo á su maestro Saint-Simon, busca la base de un verdadero poder espiritual, que la ciencia únicamente puede establecer. Una educación amplia y liberal que prepare á la juventud para todas las profesiones, artes ú oficios, es un remedio, pero no suficiente. Por esto Comte pide la institución de una autoridad especial que imponga á todas las clases, durante toda su vida, el respeto de los derechos supremos de interés general. En otros términos, pide una autoridad moral é intelectual que pueda servir de guía á las opiniones de los hombres é iluminar su conciencia, un poder espiritual cuyas decisiones en todos los asuntos de gran importancia sean aceptadas con el mismo respeto y deferencia que la de los astrónomos en materia de astronomía. El concepto de semejante autoridad en cuestiones de moral y de política implicaría que los pensadores han llegado ó están próximos á llegar á cierta unanimidad, á lo menos sobre puntos especiales, como en las demás ciencias. A esto tienden los métodos de la ciencia positiva, y los filósofos de esta escuela participarán, en las grandes cuestiones sociales, de la autoridad de que gozan los astrónomos en asuntos de astronomía, y podrán gobernar los espíritus con estas dos condiciones: que sean en sus esferas por completo independientes del gobierno temporal, y que estén absolutamente excluidos de este gobierno para poder ocuparse únicamente en dirigir la educación pública.

Sin embargo, ningún sistema restringe la vigilancia del Estado en la instrucción superior. Hemos visto más arriba á los colegios fundados para dar asilo á los estudiantes pobres, dar poco á poco la enseñanza de las Universidades, valiéndose de los mismos profesores. Durante las guerras de religión tuvieron mucho que sufrir, y más tarde también con la concurrencia de los jesuitas. En Francia, después de la expulsión de esta Orden en 1762, la Universidad de París volvió á entrar en posesión de

los colegios, que recuperó también después de la Revolución.

La instrucción que se daba en los colegios no era conforme á las necesidades de todos los ciudadanos, como lo demuestran las siguientes palabras de Saint-Marc de Girardin: «Siempre que el curso de los acontecimientos da origen á una sociedad nueva, es necesario una nueva educación, puesto que ella es la que forma siempre el estado social. En la Edad Media existía una sociedad enteramente religiosa; la educación era teológica. En el siglo XV la sociedad se emancipa y llega á ser secular y temporal. Después de la Revolución francesa apareció una sociedad nueva, una sociedad comercial é industrial que exige una educación apropiada. Nuestra educación tiene el defecto de ser demasiado especial, demasiado exclusiva; es buena para formar sabios, literatos, profesores que no sean teólogos como en los siglos XV y XVI. Pero hoy necesitamos comerciantes, industriales, agricultores, y nuestra educación no es apta para formarlos (1).

Durante el siglo XVIII se hicieron muchos ensayos para fundar escuelas en las que á la enseñanza de las palabras fuera sustituida la de las cosas (realidad), y el primero lo hizo el Consejero Hecker en 1747 en Berlín; pero estos ensayos fracasaron. Estaba reservado á nuestro siglo la creación de las *Realschulen* ó *Burgerschulen*. Spilleke reorganizó en 1829 la escuela de Hecker imprimiéndole la dirección que hoy forma el fundamento de la instrucción técnica. Él fué el primero en comprender que tales establecimientos debían tener una base científica y no solamente mecánica ó empírica; servir de preparación para los fines de la vida práctica, como los colegios para las profesiones llamadas liberales. Inglaterra, tan apegada á sus tradiciones, tuvo que establecer, no hace mucho tiempo, exámenes para la clase media (*middle class examinations*), y las mismas Universidades de Oxford y de Cambridge dieron un diploma para materias la mayor parte facultativas, *tum in litteris anglicis, in historia, in linguis in mathematica, in scientiis phisicis et in cæteris artibus, quæ ad*

(1) Véase *De l'instruction intermediaire et de son état dans le midi de l'Allemagne*.

*juventutem educandam pertinent.* Francia admitió con más dificultades la nueva enseñanza, establecida al fin por la ley de 21 de Julio de 1865 con el título de *segunda enseñanza especial*. La reacción favorable al clasicismo y la Universidad imperial habían hecho estériles los ensayos de la Convención. Italia la precedió en el establecimiento de la enseñanza técnica por la ley de instrucción pública de 1859.

¿Pero no hay medio de conciliar la segunda enseñanza técnica con la clásica? Este medio existe en los Estados Unidos, donde las *common schools* comprenden la enseñanza primaria en todos sus grados, la de las *Realschulen* alemanas y una parte de la de nuestros gimnasios y liceos. El alumno pasa sucesivamente de los primeros rudimentos á la gramática y á la aritmética, sin abandonar el dibujo y la música. La escuela de gramática, *grammar school*, y la escuela superior, *high school*, agregan las lenguas antiguas y modernas, la literatura, la historia, la geografía, la geometría, el álgebra, la química, la física y la historia natural. En este sistema de estudios las lenguas antiguas no ocupan, como en los gimnasios y en los liceos, el punto central de los conocimientos; antes bien, las matemáticas, las ciencias físicas y naturales, la historia, la geografía, la lengua patria y las extranjeras son el fundamento de la instrucción. El griego y el latín que se estudian en las *grammar schools* y en las *high schools*, son enseñados ya por la influencia benéfica que ejercen sobre la inteligencia, ya porque forman parte de los exámenes de admisión á los colegios y á las universidades. En los colegios se completan los estudios de humanidades y de retórica, y se concede el diploma de bachiller (1).

Tanto en Europa como en América la instrucción primaria forma la base de la enseñanza. Es célebre la carta de Lutero á los Consejos municipales de las ciudades de Alemania, que transcribimos aquí: «Queridos señores, puesto que es preciso gastar tanto diariamente para arcabuces, calles, caminos, etc., á fin de que una ciudad goce de la paz y la comodidad temporal, con

(1) Véase Hippeau, *L'instruction publique aux États-Unis*, 2<sup>ème</sup> édition, París, 1872.

mucha más razón debemos gastar para la juventud pobre, costeando uno ó dos maestros de escuela. Toda la fuerza y el poder de la cristiandad consiste en su posteridad, y abandonando á la juventud, sucederá con las Iglesias cristianas lo que con un jardín no cultivado en la primavera. Hay personas que sirven á Dios con prácticas extrañas, ayunando, ciñendo cilicios y haciendo otras mil cosas por piedad; pero después faltan al verdadero servicio divino que consiste en educar bien á sus hijos, y hacen como los judíos, que abandonan sus templos para ir á sacrificar á la cima de las montañas. Creedme, es mucho más necesario instruir á sus hijos que obtener la absolución, orar, ir en peregrinación y cumplir un voto. Yo opino que la autoridad debe obligar á sus súbditos á enviar á sus hijos á la escuela. Si puede obligar á sus súbditos hábiles á llevar la lanza y el arcabuz, á subir á las murallas y á prestar todo el servicio de guerra, con mucha más razón puede y debe obligarlos á enviar á sus hijos á la escuela, porque se trata de una guerra más terrible contra Satán. Y si yo pudiese y debiera renunciar á mi ministerio de predicar y á mis demás ocupaciones, no habría oficio que adoptara con más gusto que el de maestro de escuela, porque yo creo que después de la predicación es el más útil, y aun no sabría á cuál dar la preferencia.» No queremos sostener con esto que el catolicismo sea enemigo de la escuela; sin embargo, es un hecho que, después de la Reforma y especialmente después de la Revolución francesa, la mira con cierta desconfianza; y mientras en las escuelas protestantes el maestro es casi un pastor, el maestro de los países católicos reivindica cada vez más su carácter laico.

¿Debe el Estado seguir la opinión de Lutero y hacer obligatoria la enseñanza elemental? El filósofo Cousin, en su Memoria á la Cámara de los Pares sobre la ley de Instrucción primaria de 1833, opina por la afirmativa: «Una ley que hiciera de la instrucción primaria una obligación legal, no nos parece que traspasa los poderes del legislador más que la ley sobre la guardia nacional y la que acabais de hacer sobre expropiación forzosa por causa de utilidad pública. Si basta al legislador la razón de la utilidad pública para tocar á la propiedad, ¿por qué la razón

de una utilidad muy superior no ha de bastarle para hacer menos, para exigir que los niños reciban la instrucción indispensable á toda criatura humana, á fin de que no llegue á ser nociva á sí misma y á toda la sociedad?» Una necesidad absoluta disculparía al legislador que recurriera á medidas coercitivas, después de agotados todos los medios de estímulo, como por ejemplo: subsidios á los municipios que fundaran muchas escuelas y premios á los niños pobres que las frecuentaran. Este es el sistema seguido en Inglaterra, mientras que muchos Estados del continente han preferido recurrir á las penas. Los arts. 326 y 329 de la ley italiana de 13 de Noviembre de 1859, hacen obligatoria la Instrucción primaria; y si los padres ó los que ejercen la autoridad paterna no mandan á los hijos á la escuela municipal, sin procurar por otros medios que reciban instrucción, serán castigados conforme á las leyes penales, las que, en verdad, no señalan pena alguna. A esto proveen los arts. 3.º y 4.º de la ley de 15 de Julio de 1877 sobre la obligación de la enseñanza elemental. El primero faculta á los alcaldes para exhortar y después amonestar á los padres negligentes: el segundo los somete á una multa desde 50 céntimos á 10 pesetas, que podrá ser aplicada gradualmente aun en los años consecutivos.

¿Qué relaciones debe mantener el Estado entre la religión y la ciencia? Ambas deben ser por completo independientes, sin que esta independencia degeneren en hostilidad. Hemos visto en el capítulo anterior que es imposible encerrar la religión en el recinto de la Iglesia, y del mismo modo es imposible excluirla de la escuela. La enseñanza religiosa debe ser dada en las escuelas y en los colegios por ministros del culto de la mayoría, salvo para los disidentes el derecho de abstenerse. En las Universidades, la cátedras de teología deben ser provistas con el consentimiento de la autoridad eclesiástica, sosteniendo cátedras para los demás cultos del Estado. Bajo un régimen de libertad de enseñanza, en que ésta es dada por particulares ó por corporaciones, el Estado recobrará su papel de vigilancia y de protección, á fin de que la religión y la ciencia no cometan usurpaciones.

### CAPITULO III

#### Del Arte.

Lo verdadero es la idea considerada en sí misma como pensamiento; pero cuando aparece confundida con la realidad exterior y la mente la percibe sin referirla á su realidad abstracta, la idea puede ser lo bello. La imaginación crea lo bello, reuniendo una forma sensible tomada del mundo exterior y un tipo inteligible suministrado por la razón, por medio de una individualización, que es su propia obra y que, unida á los otros dos elementos, constituye el tipo fantástico. Cuando la idea predomina sobre la forma, tenemos lo sublime; cuando están en cierto equilibrio, tenemos lo bello. En las artes vemos aparecer primero lo sublime, porque es lo más próximo á la idea.

Los positivistas atacan á lo Bello, como han atacado á lo Bueno y á lo Verdadero, con el principio de la relatividad de nuestros conocimientos. Eso, dicen, es un juego de nuestras facultades, una ilusión de la mente. «Hace algunos años, dice Herbert Spencer, leí en un autor alemán, cuyo nombre no recuerdo, que los sentimientos estéticos proceden de la propensión al juego. Esta proposición se me ha quedado impresa en la mente, porque si no contiene toda la verdad, es su germen.» Grant Allen, en su *Estética fisiológica*, considera terminantemente la selección sexual como fuente del placer estético, de la cual había hecho brotar Littré toda clase de sentimiento altruista. Sin embargo, en la aplicación no deja de notar Spencer lo que es especial á lo Bello, queriendo excluir todo lo que es necesario ó útil para la vida, como también todo deseo interesado. Volviendo después á su idea fija del juego, prevé la abdicación del Arte en



de una utilidad muy superior no ha de bastarle para hacer menos, para exigir que los niños reciban la instrucción indispensable á toda criatura humana, á fin de que no llegue á ser nociva á sí misma y á toda la sociedad?» Una necesidad absoluta disculparía al legislador que recurriera á medidas coercitivas, después de agotados todos los medios de estímulo, como por ejemplo: subsidios á los municipios que fundaran muchas escuelas y premios á los niños pobres que las frecuentaran. Este es el sistema seguido en Inglaterra, mientras que muchos Estados del continente han preferido recurrir á las penas. Los arts. 326 y 329 de la ley italiana de 13 de Noviembre de 1859, hacen obligatoria la Instrucción primaria; y si los padres ó los que ejercen la autoridad paterna no mandan á los hijos á la escuela municipal, sin procurar por otros medios que reciban instrucción, serán castigados conforme á las leyes penales, las que, en verdad, no señalan pena alguna. A esto proveen los arts. 3.º y 4.º de la ley de 15 de Julio de 1877 sobre la obligación de la enseñanza elemental. El primero faculta á los alcaldes para exhortar y después amonestar á los padres negligentes: el segundo los somete á una multa desde 50 céntimos á 10 pesetas, que podrá ser aplicada gradualmente aun en los años consecutivos.

¿Qué relaciones debe mantener el Estado entre la religión y la ciencia? Ambas deben ser por completo independientes, sin que esta independencia degeneren en hostilidad. Hemos visto en el capítulo anterior que es imposible encerrar la religión en el recinto de la Iglesia, y del mismo modo es imposible excluirla de la escuela. La enseñanza religiosa debe ser dada en las escuelas y en los colegios por ministros del culto de la mayoría, salvo para los disidentes el derecho de abstenerse. En las Universidades, la cátedras de teología deben ser provistas con el consentimiento de la autoridad eclesiástica, sosteniendo cátedras para los demás cultos del Estado. Bajo un régimen de libertad de enseñanza, en que ésta es dada por particulares ó por corporaciones, el Estado recobrará su papel de vigilancia y de protección, á fin de que la religión y la ciencia no cometan usurpaciones.

### CAPITULO III

#### Del Arte.

Lo verdadero es la idea considerada en sí misma como pensamiento; pero cuando aparece confundida con la realidad exterior y la mente la percibe sin referirla á su realidad abstracta, la idea puede ser lo bello. La imaginación crea lo bello, reuniendo una forma sensible tomada del mundo exterior y un tipo inteligible suministrado por la razón, por medio de una individualización, que es su propia obra y que, unida á los otros dos elementos, constituye el tipo fantástico. Cuando la idea predomina sobre la forma, tenemos lo sublime; cuando están en cierto equilibrio, tenemos lo bello. En las artes vemos aparecer primero lo sublime, porque es lo más próximo á la idea.

Los positivistas atacan á lo Bello, como han atacado á lo Bueno y á lo Verdadero, con el principio de la relatividad de nuestros conocimientos. Eso, dicen, es un juego de nuestras facultades, una ilusión de la mente. «Hace algunos años, dice Herbert Spencer, leí en un autor alemán, cuyo nombre no recuerdo, que los sentimientos estéticos proceden de la propensión al juego. Esta proposición se me ha quedado impresa en la mente, porque si no contiene toda la verdad, es su germen.» Grant Allen, en su *Estética fisiológica*, considera terminantemente la selección sexual como fuente del placer estético, de la cual había hecho brotar Littré toda clase de sentimiento altruista. Sin embargo, en la aplicación no deja de notar Spencer lo que es especial á lo Bello, queriendo excluir todo lo que es necesario ó útil para la vida, como también todo deseo interesado. Volviendo después á su idea fija del juego, prevé la abdicación del Arte en

favor de la Ciencia, esta humilde Ceneréntola abandonada hasta ahora en un rincón del hogar doméstico, que eclipsará á sus orgullosas hermanas, reinando como soberana. Strauss se muestra menos severo y afirma que la poesía y la música podrán coexistir con la ciencia, pero ocupando el puesto de la religión.

¿Cómo nacieron las Bellas Artes? ¿Fueron una imitación ó una creación? Un poeta ha dicho que las formas de las montañas son la arquitectura de la naturaleza; los picos hendidos por el rayo, su estatuaria; las sombras y la luz, su pintura; el murmullo de los vientos y de las olas, su armonía y el conjunto total, su poesía. El Arte trató de imitar á la naturaleza inanimada con la arquitectura y á la animada con la escultura y la pintura. La música sirvió de tránsito á las artes de la palabra. El fin del Arte no es la imitación, sino la representación de lo bello, la revelación de la armonía universal. El Arte excita en nosotros sentimientos tranquilos y puros incompatibles con los groseros placeres de los sentidos; eleva al alma muy por encima de la vida común y la predispone á acciones generosas por la afinidad que reina entre las ideas de lo divino, de lo verdadero y de lo bello: de aquí su influencia social.

El Arte empieza como intérprete de las ideas religiosas y expresa con símbolos las relaciones del principio invisible con los objetos de la naturaleza. El símbolo es una imagen que representa una idea y se distingue de los signos del lenguaje, en que entre la imagen y la idea representada hay una relación natural, no arbitraria ó convencional. Así el león es el símbolo del valor, el círculo de la eternidad, el triángulo de la Trinidad. Pero el símbolo no representa la idea más que por un lado, es ambiguo por su naturaleza y no puede expresar aquel equilibrio entre la idea y la forma, que es la nota característica de lo bello. Se ha elogiado mucho al arte oriental, simbólico por naturaleza; pero esto fué en el ardor del descubrimiento; después se le redujo á su justo valor.

Hegel descubre en el arte oriental una imaginación que fermenta, un pensamiento vago y confuso. El principio de las cosas no es concebido en su naturaleza espiritual: las ideas sobre Dios son puras abstracciones, mientras que las formas que lo repre-

sentan tienen un carácter exclusivamente sensible y material. Sumergido aún en la contemplación del mundo sensible, no teniendo para valuar la realidad ni medida ni reglas fijas, se pierde en inútiles esfuerzos por penetrar en el sentido general del universo y no sabe emplear, para expresar los más profundos pensamientos, sino imágenes y representaciones groseras, en las que se manifiesta la más ruda oposición entre la idea y la forma. La imaginación va así de un extremo á otro sin guía y sin fin determinado y nos presenta á un tiempo mismo las combinaciones más grandiosas y las más extrañas y groseras. El mismo autor encuentra en la poesía india escenas de la vida humana llenas de dulzura, imágenes graciosas y sentimientos tiernos de la naturaleza; pero en cuanto concierne á los conceptos fundamentales, lo espiritual está vencido por lo sensible. Ocurre con frecuencia encontrar la más baja trivialidad al lado de las situaciones más nobles y una carencia absoluta de proporción y de precisión. Lo sublime no es más que lo desmesurado; y por lo que concierne al fondo del mito, la imaginación, presa de vértigo, incapaz de regular el desarrollo del pensamiento, se pierde en lo fantástico y sólo produce enigmas, privados por completo de razón.

Hegel se muestra más severo con el arte chino, al que excluye de su *Estética* por las razones que transcribimos de su *Filosofía de la historia*. Este pueblo, en general, tiene grandes aptitudes para imitar, que ha aplicado no sólo á las cosas ordinarias de la vida, sino también al arte. No ha podido todavía llegar á representar lo Bello. En pintura les faltan las sombras y la perspectiva y por este método reproducen también los cuadros europeos. Un pintor chino sabe muy bien cuántas escamas hay en el lomo de una carpa, cuántos picos ó dientes tiene una hoja, cuál es la forma de los diversos árboles y la dirección de sus ramas; pero su habilidad no tiende á lo sublime, á lo ideal, á lo Bello.

La India no nos ha dejado solamente sus interminables poemas, sino también sus templos, por lo general construídos en el flanco de las montañas, con sus pilares que imitan troncos de árboles con sus ramas. Los trabajos en madera distinguen á los pueblos arios. No teniendo los semitas bosques ni árboles pro-

pios para la construcción, elevaron monumentos con piedras bien ó mal unidas, sin cemento alguno. Las razas turanias adoptaron piedras más pequeñas y alguna vez ladrillos, é inventaron el cemento para mantenerlos unidos.

La tradición nos presenta la Torre de Babel como el primer monumento y la moderna erudición nos muestra las razas turanias y semíticas ocupando, antes de su separación, aquellas regiones que más tarde llegaron á ser la Caldea y la Asiria. Dirijamos una ojeada á los monumentos que han sobrevivido para seguir los progresos del Arte. En las llanuras de la India los templos consisten en edificios pequeños, idénticos, superpuestos para llegar á formar la mole que se deseaba. En todo el Oriente el arte por excelencia es la arquitectura; la escultura no es más que un inmenso geroglífico que recuerda los atributos de la divinidad. Los dioses y los héroes están representados en tamaño colosal, los espíritus secundarios en formas mucho más pequeñas: la divinidad tiene tantas cabezas como atributos y tantos brazos como funciones. La pintura es sencillamente una coloración simbólica: el dios Siva, que representa el sol, el fuego, está pintado de rojo, y Vichnú, que representa el elemento líquido, está pintado de azul. La Asiria y la Persia construyeron palacios que servían también de templos y de archivos nacionales. Son de ladrillos revestidos de estuco ó de bajo-relieves de piedra y de yeso, que representan la historia nacional y están adornados con numerosas inscripciones. Los egipcios comenzaron á usar en sus antiguas construcciones el barro y las cañas, á las que más tarde sustituyeron con la piedra. Los estudios más recientes han puesto fuera de duda el origen casi exclusivamente semítico de los egipcios (1). Estos tuvieron el culto de la muerte, y sus principales monumentos son tumbas en forma de pirámide. Se nota en ellos mayor observación de la naturaleza y cierto discernimiento artístico. Durante la dinastía XXIII, los egipcios adoptaron una columna que parece ser el origen del orden dórico. La escultura y la pintura dejaron de ser para los griegos

(1) Maspero, *Historia antigua de los pueblos de Oriente*, página 16, texto y notas, cuarta edición. París, 1886.

simples accesorios de la arquitectura é introdujeron en ellas un elemento nuevo, el arte de agrupar los personajes, que nosotros llamamos composición. Los griegos además crearon el estilo y el gusto, esto es, perfeccionaron la expresión de las cosas creadas, sin tener en cuenta los tipos hieráticos, y adquirieron aquel hábito que conduce á una elección razonada. Esto se explica reflexionando que en Grecia las obras de arte no estaban confiadas, como en Oriente, á manos serviles ni destinadas á satisfacer el amor á lo Bello de ciertas clases sociales, sino que eran ejecutadas por artistas y obreros libremente asociados, y estaban destinadas á recrear á todos los ciudadanos. Los romanos ocupados en política y en administración buscaron la utilidad en las bellas artes. En la arquitectura prefirieron la bóveda y construyeron magníficos puentes, acueductos, cloacas, é inventaron edificios especiales como las termas, los anfiteatros, etc.

En el arte greco-romano las líneas son rectas, á veces monótonas en su sencillez y no se alejan mucho del suelo, constituyendo una especie de arquitectura horizontal ó de longitud. Por el contrario, en Persia la antigua arquitectura asiria hizo progresos: sus líneas prefirieron la curva y se dirigieron hacia el cielo, formando una especie de arquitectura perpendicular ó de altura. Algunos autores reputados dicen que el arte bizantino tiene su origen en el persa. La fundación de Constantinopla fué un desquite del Oriente, que había dejado ya sentir su influencia con el Cristianismo. En arquitectura predominó la forma cónica y fué adoptada por los musulmanes.

En Occidente las iglesias continuaron siendo malas imitaciones de las basílicas de los primeros emperadores cristianos. El techo estaba sostenido por un maderaje visible desde el interior; pero hacia el año 1000 empezó á modificarse el modelo; el maderaje fué sustituido por la bóveda, sostenida por contrafuertes adheridos á los muros, y fueron cambiadas las relaciones entre la elevación y la separación de los muros. La iglesia tomó la forma de una cruz latina con una gran nave acompañada de otras dos más pequeñas. El nuevo estilo, que se llamó *romano*, fué usado generalmente en el Mediodía hasta el siglo XIV. El Norte no se contentó con él y agregó el estilo ojival y las mil flechas que

se dirigen al cielo. La arquitectura, impropriamente llamada gótica, apareció en Francia en los siglos XI y XII, al mismo tiempo que las canciones de gesta, la escolástica y los municipios. Tuvo su origen en el estilo romano, como la arquitectura árabe en el bizantino. Los dos estilos eran hermanos: la ojiva había quedado en Oriente en estado esporádico, y los grandes constructores del siglo XII no fueron allá á tomarla. Pero la arquitectura gótica era un esfuerzo de abstracción, y los arquitectos enamorados de sus dibujos, debilitaron las masas.

El renacimiento de las letras antiguas llamó la atención sobre los monumentos aún existentes, é Italia produjo una pléyade de grandes artistas que adaptó á la grandeza de la mole la pureza del dibujo. La sociedad fué ensanchando cada vez más su base, y la arquitectura perdió su gusto y sacrificó la belleza á la utilidad. Grecia quedó insuperable en la escultura por su mejor manera de reproducir la forma humana. Basta dirigir una mirada á los sarcófagos de Santa Constanza y de Santa Elena descubiertos en las excavaciones de la vía Nomentana y de la vía Labiana y trasladados á los museos del Vaticano, para convenirse de cuánto había hecho el Cristianismo retroceder á la escultura. Los dos sarcófagos son de pórfido de color de rosa: en el primero, ángeles y genios recogen y exprimen la uva; en el otro, algunos caballeros triunfan de sus enemigos. La vid y Baco sirven de transición á los nuevos misterios, cuyos atributos los componen la espiga, el haz y el pan. ¡Pero qué toscos y pesados son esos ángeles y esos genios comparados con los Bacos de los buenos tiempos del arte antiguo, y cuánta decadencia en esos caballeros de la época de Constantino! En la Edad Media se cuidó más de la expresión que de la ejecución, la cual fué perfeccionada por el Renacimiento, si bien en las últimas obras de Miguel Angel se nota un esfuerzo de musculatura exagerado todavía por la moderna escuela realista.

Los Griegos empezaron á servirse de la pintura para dar más realce á las formas arquitectónicas; pero bien pronto la emplearon en imitar á la naturaleza y aun para reproducir hechos humanos. Siguiendo el curso de los siglos y llegando á Herculano y á Pompeya, encontramos en la pintura dos elementos dis-

tintos: uno puramente convencional y decorativo, compuesto de un solo color ó de una mezcla de tonos para recreo de la vista; otro que llamaremos naturalista, el cual tendía á reproducir escenas animadas y paisajes completos. Estos dos elementos parecen confundirse en aquel género de pintura á que se da el nombre de *arabescos*, que Vitrubio consideraba como una corrupción del arte. En las pinturas de Pompeya y Herculano encontramos la perspectiva, las figuras bien modeladas y cierto efecto dramático llevado hasta la exageración en el mosaico. En las catacumbas no se encuentra ya la perspectiva, la diferencia de planos, el modelado; aun la composición misma parece que falta. Por el contrario, se nota una forma inmóvil, hierática: una tendencia á suprimir los efectos obtenidos por los Griegos y los Greco-romanos para llegar al naturalismo, á la gran pintura. Este retorno á lo pasado comenzó entre los Griegos de Oriente, donde aun subsiste, y penetró en Occidente, donde duró hasta el siglo XIV.

No todas las tradiciones del arte antiguo se habían extinguido. Duccio de Siena y Cimabue de Florencia fijaron su atención en los dibujos antiguos, estudiándolos desde el punto de vista de la perspectiva y de la anatomía. «Ellos, dice Khumor, comprendieron su importancia y se esforzaron en dulcificar la delgadez de aquellas figuras huesudas, dibujadas con rigidez exactamente geométrica. Giotto, para imitar mejor á la naturaleza, dejó de preparar los colores con cera, como hacían los bizantinos, y les dejó todo su brillo y toda su verdad, según afirma Boccaccio, hasta producir completa ilusión. Massaccio dió más redondez á las figuras, y el Beato Angélico de Fiesole más expresión. Leonardo de Vinci tuvo el secreto de las formas del cuerpo humano y obtuvo aquella serenidad de expresión que proviene del perfecto equilibrio de nuestras facultades. El Perugino transmitió á Rafael toda la profundidad de sentimiento de la escuela florentina, y éste unió á ella la pureza de dibujo de la antigüedad, llevando al arte á su más alto grado de perfección. El Correggio por la magia del claro-oscuro y Ticiano por la riqueza del colorido, acercaron cada vez más la idealidad á la realidad.

La realidad predomina en la escuela flamenca y en la holan-

desa. Sin embargo, la vida común tiene también su poesía, y el mérito del artista consiste en tomarla. Los dos Van Dyck complican sus cuadros con mil accesorios, pero siempre expresivos, y sin disminuir la importancia del asunto principal. Rembrand está enteramente impregnado en la fe protestante y pinta en sus lienzos lo humano más bien que lo divino. Las demás naciones imitaron á Italia y á los Países Bajos.

Las artes de la palabra tuvieron el mismo desarrollo. El lenguaje adoptado por la poesía estaba lleno de imágenes; bien pronto se le agregó el metro y después la rima. «La poesía, dice Hegel, tiene entre todas las artes el poder de revelar á la conciencia las fuerzas de la vida espiritual y en general las pasiones que se agitan en el fondo del alma, las afecciones del corazón humano ó los pensamientos que se suceden de una manera más tranquila en la inteligencia del hombre: en una palabra, el dominio total de las ideas, de las acciones, de los destinos humanos, el curso de las cosas del mundo y el gobierno divino del universo. Por eso ella ha sido y es todavía la institutriz de la humanidad, y su influencia es universal» (1). La poesía nos ofrece en primer lugar el cuadro del mundo moral en su existencia exterior, y lo representa bajo la forma de una gran acción en la cual toman parte los dioses y los hombres. Este género se reanuda á las artes figurativas, revelándonos el lado objetivo personal de la existencia en el sentido de que la acción tiene la forma de un acontecimiento extraño en absoluto al poeta, y que se cumple independientemente de la voluntad humana por fatalidad externa. Muchos géneros exteriores, como el epigrama, la elegía antigua, la poesía gnómica, los poemas cosmogónicos y filosóficos pueden ser considerados como pertenecientes á la poesía épica, puesto que la idea que los informa está expuesta por sí misma sin que el poeta una á ella sus reflexiones y sus sentimientos personales.

(1) Hegel, *Cours d'esthétique*, traducción de Th. Bernard, IV<sup>ème</sup> vol., pág. 150; París, 1851. Este curso fué compendiado por el profesor Michelet, de Berlín, uno de los más fieles discípulos de Hegel, el cual resumen, juntamente con la introducción del autor, ha sido elegantemente traducido al inglés por Guillermo Hastie. Edimburgo, 1886.

Así, pues, tenemos la expresión de un hecho completo (epigrama), ó una serie de máximas y sentencias (poesía gnómica) para poner en evidencia una verdad moral, ó la descripción de las grandes escenas de la naturaleza, la narración del génesis de los seres y de las revoluciones cósmicas y la exposición poética de las leyes del universo y de los primeros descubrimientos de la ciencia. La poesía lírica, por el contrario, tiene un carácter personal y subjetivo. El poeta no narra, sino goza, sufre, y con frecuencia se revela contra la realidad exterior. Después, cuando la lucha no se limita á lamentos, sino se cambia en acción que los diversos actores ejecutan á nuestra vista, nace la poesía dramática, la cual describe el conflicto de la libertad humana contra el hado (como en la antigüedad), ó contra las pasiones (como en los tiempos modernos), ó, en fin, el contraste entre la voluntad y los pequeños accidentes de la vida, que no producen ningún mal y engendran la risa.

Para expresar sus conceptos no siempre tiene el arte necesidad del metro y la rima, sino que puede usar también el lenguaje común. Entonces tenemos el género narrativo, el descriptivo, el oratorio y el didascálico. Los dos primeros se acercan á la poesía cuando pintan las vicisitudes del corazón humano, como en la novela y en la leyenda; ó refieren las batallas y otros grandes hechos, como en la historia tratada artísticamente; ó describen las varias bellezas de la naturaleza, como en los viajes. La elocuencia es excluida por muchos de las bellas artes, porque tiende á un fin de utilidad; pero, para alcanzarlo, se ve obligada frecuentemente á conmover y á enlazar las ideas de modo que lleve la persuasión á los ánimos, lo cual no puede lograrse sin artificio artístico. Lo mismo se dice del género didascálico, del que tenemos ensayos en verso: enseñando se puede también deleitar.

Diremos, para resumir, que en las artes figurativas se distinguió el Oriente en la arquitectura, Grecia en la escultura é Italia y los Países Bajos en la pintura. El ideal de los pueblos de Oriente fué la fuerza sobrenatural y opresora que se revela en los grandes fenómenos de la naturaleza; el ideal de Grecia fué el hombre contemplado en todo su vigor físico y moral, el

héroe; el ideal de los tiempos modernos es el alma, que, sin romper sus ligaduras terrenales, aspira al cielo. Así en la poesía el Oriente nos ha dado el *Ramayana*, el *Mahabarata*, el *Sciamaneh*, las poesías de Antar, el libro de Job, todos pertenecientes á la epopeya; y, como excepción, los Salmos de David, el *Sacotala* indio y algunos dramas chinos. Grecia empezó con Hesiodo y Homero, después produjo á Píndaro y á Anacreonte, á Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes. Los tiempos modernos tienen á su frente á Dante y á Petrarca; pero han hallado su más completa expresión en Shakespeare, Molière, Ariosto, Cervantes, Schiller, Goethe, Lamartine, Víctor Hugo, Manzoni y Leopardi.

Los sonidos, diversamente combinados, se emplearon también para expresar los varios afectos del alma. En todos los pueblos encontramos instrumentos musicales destinados á dar la señal de las batallas, á excitar el ardor de los combatientes, á animar toda clase de Asambleas religiosas ó civiles. Entre los griegos la música tuvo una importancia especial. Pitágoras inventó la lira tripodiana á semejanza de la trípode de Delfos, compuesta de tres liras arregladas una á la manera dórica, otra á la frigia y la tercera á la lidia, y colocadas juntas sobre una base movable, que el tocador hacía girar con el pie, sustituyendo una lira á la otra sin que nadie lo notara (1). Se atribuye á Pitágoras el descubrimiento de las proporciones musicales y la manera de determinar la gravedad ó elevación de los sonidos por la mayor ó menor rapidez de las vibraciones de las cuerdas, y también la invención de las notas, aunque ésta parece que fué debida á Terprando. La música y la poesía fueron compañeras inseparables. Arquíloco de Paros es considerado como inventor de la poesía lírica, no habiéndose usado antes de él más que el verso heroico exámetro. A él se debe el *recitado acompañado*, que adoptaron los poetas trágicos y ditirámicos. El drama griego se componía de monólogos, de diálogos y de coros: los dos primeros eran de-

(1) Los griegos tenían además el sistema jónico, intermedio entre el dórico y el frigio, como el eólico lo era entre el frigio y el lidio. El lidio era especialmente dulce y voluptuoso, el jónico patético y suave.

clamados y el coro cantado sobre un ritmo mesurado. En tiempo de Esquilo los coristas llegaron á cincuenta; después fueron reducidos á quince por una ley. Las odas se dividían en estrofa, antiestrofa y épodo: la primera se cantaba cuando el coro se dirigía á la derecha, la antiestrofa cuando volvía hacia la izquierda, y el épodo cuando estaba parado. Las odas de Píndaro eran cantadas de la misma manera, y todos los poetas entendían de música, y ellos mismos arreglaban el canto de sus versos. Los griegos no conocieron la armonía en el sentido que hoy se da á esta palabra, pero sabían dirigir las masas vocales é instrumentales.

La música de los romanos era semejante á la de los griegos y Vitrubio dice que la ciencia musical, oscura por sí misma, resultaba enteramente ininteligible para quien no conocía la lengua griega. Horacio llama á la música la amiga del templo, y los primeros cristianos solían cantar salmodias sin ayuda de instrumento alguno, puesto que los órganos no fueron adoptados hasta el siglo VII. San Ambrosio propagó el arte del canto en las iglesias de Occidente; San Gregorio introdujo en él varias reformas; pero el título de creador de la música religiosa corresponde de derecho á Juan Palestrina. Este dió pruebas de tanta majestad en el estilo, de tal variedad en la expresión y tan noble sencillez en la modulación, que no fué igualado sino por Handel y un corto número de maestros. El uso de los *Oratorios* se extendió mucho, especialmente en los Estados católicos de Alemania, en el siglo XVI, pues los protestantes continuaron cantando salmodias y no admitieron en sus iglesias otro instrumento que el órgano. Estas composiciones tienen su origen en los misterios ó moralidades populares, como el drama lírico en los madrigales que se cantaban en las reuniones alegres, adaptando un motivo musical á los versos de Petrarca y de Tasso. La primera aplicación de la declamación cantada de la tragedia griega al drama lírico profano parece que tuvo lugar con el *Orfeo* de Angelo Poliziano, representado en 1475. La *Dafne*, escrita por Octavio Rinuccini y puesta en música por Giacomo Peri, llamó mucho la atención. Carissimi perfeccionó la música religiosa como la profana; y después de él Scarlatti, Porpora, Paesiello, Cimarosa

y Pergolesi allanaron el camino á Rossini, verdadero creador de la música moderna. En Alemania predominó la música instrumental, y á Mozart, que tenía mucho de la escuela italiana, vemos suceder Beethoven, Weber, Meyerbeer y, en fin, ese logogrifo llamado Ricardo Wagner.

Hemos dicho cómo la Grecia se desprendió de los símbolos del Oriente para vivir en un justo equilibrio entre el espíritu y la materia. No ha habido atmósfera más favorable para el arte. En lugar de una teocracia y de una jerarquía de castas y aun de la misma monarquía, los griegos tuvieron la ciudad, de la que nacieron otras, hasta trescientas, como Mileto, que estableció colonias en todo el litoral del mar Negro. «¿Cómo se vivía en esta ciudad, se pregunta Taine? Un ciudadano trabajaba muy poco, recibiendo ordinariamente sus provisiones de los súbditos ó tributarios y estaba siempre servido por esclavos, pues aun el más pobre tenía uno, por lo menos, para el servicio doméstico. Atenas contaba cuatro esclavos por cada ciudadano, y otras ciudades, como Egina y Corinto, poseían de cuatrocientos á quinientos mil. Por otra parte, el ciudadano no tenía gran necesidad de ser servido; era sobrio como todas las razas delicadas del Mediodía y vivía con tres aceitunas, un ajo y una cabeza de sardina. Sus vestidos consistían en una media camisa, un manto grueso como el de los pastores y un par de sandalias. Sus casas eran edificios estrechos, mal contruidos, poco sólidos; los ladrones penetraban en ellas horadando los muros. Sin embargo, era suficiente para dormir; un lecho y dos ó tres hermosas ánforas componían todo su mobiliario. El ciudadano, como tenía pocas necesidades, se pasaba la vida al aire libre. No debiendo servir ni á rey ni á sacerdotes, era soberano en la ciudad; elegía sus magistrados ó sus pontífices; podía él también ser elevado á esta dignidad, y aunque fuera herrero juzgaba en los tribunales las más graves causas políticas y deliberaba en las asambleas sobre los más áridos asuntos del Estado.... Él estaba siempre en la plaza pública discutiendo sobre los mejores medios de conservar y engrandecer su ciudad, y sobre las alianzas, los tratados, la constitución, las leyes, oyendo á los oradores y perorando él también, hasta el momento en que sube á su nave para com-

batir. Los jóvenes pasaban la mayor parte del día en los gimnasios ejercitándose en la lucha, en el pugilato, en el salto, en la carrera, en lanzar el disco, fortificando y haciendo flexibles sus músculos. Se quería un cuerpo lo más robusto, lo mejor proporcionado, lo más hermoso que fuera posible, y ninguna educación ha conseguido mejor este fin. De estas costumbres de los griegos nacieron ideas especiales. El personaje ideal á sus ojos fué, no la mente que piensa ó el alma delicadamente sensible, sino el cuerpo desnudo, de buena raza y de bellas formas, bien proporcionado, ágil y diestro. Esta manera de pensar se manifestaba por mil rasgos distintos. En primer término, mientras los carios, los lidios y otros vecinos bárbaros tenían vergüenza de presentarse desnudos, los griegos se despojaban sin dificultad alguna de sus vestidos para luchar y correr. En segundo lugar, en sus grandes fiestas nacionales, los juegos olímpicos, píticos y nemeos, era el desnudo lo que triunfaba. Allí acudían los jóvenes de las primeras familias de todas las comarcas de Grecia y de las más lejanas colonias, que se preparaban mucho tiempo antes por un régimen especial de vida y un trabajo incesante, y allí, ante los ojos y entre los aplausos de la nación entera, despojados de sus vestidos, luchaban, lanzaban el disco y corrían á pie ó en carros. El atleta vencedor en la carrera á pie daba el nombre á la Olimpiada. Los más grandes poetas lo celebraban. El más ilustre lírico de la antigüedad, Píndaro, no ha cantado más que las carreras de carros. Cuando el atleta vencedor, de regreso á su patria era llevado en triunfo, su fuerza y su agilidad constituían el orgullo de su patria» (1).

La escultura es el arte griego por excelencia; la arquitectura y la pintura eran sus accesorios. El templo esperaba al dios que debía habitarlo, y la escultura lo creó bajo la forma más bella de los seres vivos. La pintura, hasta que no adquiere existencia propia, se reduce á una simple coloración de la estatua ó de los materiales de la arquitectura. Las artes de la palabra articulada ó inarticulada se desarrollan paralelamente á las del dibujo; y

(1) *Philosophie de l'Art*, p. 102 y siguientes. París, 1865.

en las grandes fiestas nacionales de Grecia encontramos premiados atletas, escultores, pintores, músicos, poetas é historiadores.

Los Dorios, fundadores de los juegos olímpicos, excluyeron los concursos de música y de poesía que se habían celebrado al principio en la fiesta de Delos y en los juegos píticos. Licurgo, fiel á la severidad del carácter dórico, prohibió las bellas artes, excepto la música, la danza y una severa poesía. Asimismo Pitágoras fundó su Escuela en la meditación y el silencio, sin prohibir la poesía y dejando un ancho campo á la música. Platón exageró las tradiciones dóricas al desterrar á los poetas de su República. En el libro III escribe: «Si alguna vez se encontrase en nuestro Estado un hombre hábil en representar diversos papeles y apto para toda clase de imitaciones y quisiera recitarnos sus poemas, nosotros le rendiríamos homenaje como á un ser sagrado, maravilloso, encantador; pero le diríamos que en nuestro Estado no tenemos hombres como él, y después de derramar perfumes sobre su cabellera y de coronarle con vendas lo despediríamos.» En el libro X explica la razón de este destierro: «Digamos de todos los poetas, comenzando por Homero, que sus ficciones, aunque tengan por objeto la virtud ó cualquiera otra cosa, son imitadoras de fantasmas y no llegan nunca á la realidad. Un pintor retrata á un zapatero sin entender nada del oficio de éste, y el vulgo, no fijándose más que en el color y el dibujo cree ver un verdadero zapatero. Por lo demás, para que no se nos acuse de dureza y acritud con la poesía, diremos que su querella es de larga fecha (y cita varias sentencias). A pesar de esto, si la poesía imitativa (porque admite la lírica) pudiera probarnos con buenas razones que no debe ser excluida de un Estado bien gobernado, la recibiríamos con los brazos abiertos.» Con el mismo rigor excluye la música lídia y la jónica, no admitiendo más que la dórica por su gravedad, y la frigia que era la adoptada en los himnos religiosos.

Las bellas artes en Grecia eran como instituciones nacionales; cada uno se sentía orgulloso de hablar la hermosa lengua griega, que le distinguía de los bárbaros, y de tomar parte en las luchas de la inteligencia. Sin embargo, su desarrollo era

debido exclusivamente á la iniciativa particular, porque el Estado no sostenía museos, ni academias, ni escuelas de bellas artes.

Los romanos, por el contrario, se mostraron en un principio rebeldes á las bellas artes. «El Klefte, dice Michelet, después del combate canta en el monte solitario. El romano vuelto á la ciudad con su botín, discute con el Senado, presta á usura, litiga y disputa; teniendo hábitos de jurisconsulto, interpreta gramaticalmente la ley ó la tortura con la dialéctica en su provecho. Nada más distante de la poesía, la cual no comenzó en Roma con los patricios discípulos de la muda Etruria, que en las fiestas prohibía el canto y no permitía más que la pantomima. Magistrados ó Pontífices, los *padres* debían conservar en su lenguaje aquella solemne concisión de los oráculos que nosotros admiramos en sus inscripciones. En cuanto á los plebeyos, éstos representan en la ciudad el principio de oposición, de lucha, de negación (ó sea de interés) que no tenía nada de poético. Si en Roma hubo cantos populares, pertenecieron á los clientes que asistían á los banquetes de sus patronos, combatían por ellos y celebraban las hazañas comunes de la *gens*» (1). Entre los clientes y los esclavos, después de la segunda guerra púnica, los patricios tomaron algunos griegos para que instruyeran á sus hijos y á ellos mismos. Paulo Emilio, Pontífice austero y augur minucioso, tenía en su familia pedagogos griegos, gramáticos, sofistas, retóricos, escultores, pintores. Escipión el Africano tuvo por cliente y panegirista al célebre Eunio, nacido en la Magna Grecia, que imitó á los griegos con alguna originalidad. El poeta nacional de la Italia antigua fué Nevio de la Campania, que prefirió el verso saturnino al exámetro griego, y escribió sátiras muy populares contra los patricios, que lo persiguieron.

Los Paulo Emilio y los Escipiones eran una excepción, pues cuando Mummio tomó á Corinto, habiéndole ofrecido el rey de Pérgamo cien talentos por un cuadro, contestó: *Debe haber en esta tela alguna cosa mágica*, y la envió á Roma. A los que se

(1) Véase *Histoire de la république romaine*, cap. IV, pág. 372. Bruselas, 1840.



habían obligado á transportar los cuadros y las estatuas valiosas, dijo: *Tened mucho cuidado, porque si las estropeais seréis sentenciados á rehacerlas.*

La moda introdujo en Roma el lujo de las bellas artes, y hallamos en el Código teodosiano que los emperadores tenían la costumbre de dar habitaciones en los edificios públicos á los pintores y á los escultores, tanto para trabajar como para exponer sus obras.

El Cristianismo cambió radicalmente el concepto de la vida, santificando el dolor, la pobreza, la humildad, la fealdad. La oposición artística entre el paganismo y el Cristianismo está hermosamente expresada en la poesía de Goethe, *La desposada de Corinto*. El Cristianismo ensanchó la base social: la pequeña capilla donde estaba encerrada la estatua del dios griego, el pórtico bajo el cual giraba la procesión de los ciudadanos libres, no eran ya suficientes. Necesitaba la muchedumbre, que se servía también de él para asuntos profanos, un edificio enorme, de bóvedas desmesuradas, de pilastras colosales que varias generaciones de obreros construían creyendo trabajar en la salvación de sus almas. El Renacimiento estableció la unión del Cristianismo con el arte antiguo, lo que produjo maravillosas obras maestras. Después de la Revolución francesa, la base social fué nuevamente ensanchada, el *confort* (desconocido de la antigüedad) hizo prosáicas nuestras costumbres, el escepticismo más difícil la inspiración, y los Gobiernos, con la fundación de museos, escuelas de bellas artes y exposiciones periódicas, protegieron á las artes del dibujo, siendo sostenidas las de la palabra por la industria librera.

## CAPITULO IV

### De la Industria.

Hasta ahora hemos considerado el desarrollo intelectual del hombre sin tener en cuenta las necesidades que le rodean. Él, sin embargo, no puede aplicar su inteligencia al culto, á la ciencia, al arte sin sustentar su cuerpo. La tierra no es fértil si no la riega con el sudor de su frente. Pero el trabajo no fué una maldición, sino una rehabilitación. La tierra no fué verdaderamente maldita más que para Caín, al cual dijo Dios: «Cuando la labrares, no te dará sus frutos.» Sin embargo, Dios le permitió fundar una ciudad, á la que llamó Enoch, donde en la sexta generación nació Tubalcain, el cual *trabajó con el martillo y fué artífice de toda clase de trabajos en hierro y en cobre.*

Dejando las tradiciones semíticas por las arias, vemos que los labradores y los artesanos salieron de las piernas de Brahma, mientras que los sacerdotes salían de su boca y los guerreros de sus brazos. La historia nos muestra, muchos siglos antes de nuestra era, á los Pelasgos repartidos en todo el litoral del Mediterráneo, desde la Etruria al Bósforo, en la Arcadia, la Argólida, el Ática, el Lacio y quizás también en España, donde dejaron multitud de monumentos indestructibles, murallas formadas por enormes rocas sin cemento alguno. «Poco después, esta gran raza desaparece, dice Michelet; sus tribus perecen, se fusionan con las naciones extranjeras ó pierden su nombre propio. No hay ejemplo de una ruina tan completa, y parece que una maldición inexpiable perseguía á este pueblo. Todo lo que nos cuentan de ella sus enemigos es nefasto y sangriento. Las mujeres de Lemnos son las que en una noche degüellan á sus mari-

habían obligado á transportar los cuadros y las estatuas valiosas, dijo: *Tened mucho cuidado, porque si las estropeais seréis sentenciados á rehacerlas.*

La moda introdujo en Roma el lujo de las bellas artes, y hallamos en el Código teodosiano que los emperadores tenían la costumbre de dar habitaciones en los edificios públicos á los pintores y á los escultores, tanto para trabajar como para exponer sus obras.

El Cristianismo cambió radicalmente el concepto de la vida, santificando el dolor, la pobreza, la humildad, la fealdad. La oposición artística entre el paganismo y el Cristianismo está hermosamente expresada en la poesía de Goethe, *La desposada de Corinto*. El Cristianismo ensanchó la base social: la pequeña capilla donde estaba encerrada la estatua del dios griego, el pórtico bajo el cual giraba la procesión de los ciudadanos libres, no eran ya suficientes. Necesitaba la muchedumbre, que se servía también de él para asuntos profanos, un edificio enorme, de bóvedas desmesuradas, de pilastras colosales que varias generaciones de obreros construían creyendo trabajar en la salvación de sus almas. El Renacimiento estableció la unión del Cristianismo con el arte antiguo, lo que produjo maravillosas obras maestras. Después de la Revolución francesa, la base social fué nuevamente ensanchada, el *confort* (desconocido de la antigüedad) hizo prosáicas nuestras costumbres, el escepticismo más difícil la inspiración, y los Gobiernos, con la fundación de museos, escuelas de bellas artes y exposiciones periódicas, protegieron á las artes del dibujo, siendo sostenidas las de la palabra por la industria librera.

## CAPITULO IV

### De la Industria.

Hasta ahora hemos considerado el desarrollo intelectual del hombre sin tener en cuenta las necesidades que le rodean. Él, sin embargo, no puede aplicar su inteligencia al culto, á la ciencia, al arte sin sustentar su cuerpo. La tierra no es fértil si no la riega con el sudor de su frente. Pero el trabajo no fué una maldición, sino una rehabilitación. La tierra no fué verdaderamente maldita más que para Caín, al cual dijo Dios: «Cuando la labrares, no te dará sus frutos.» Sin embargo, Dios le permitió fundar una ciudad, á la que llamó Enoch, donde en la sexta generación nació Tubalcain, el cual *trabajó con el martillo y fué artífice de toda clase de trabajos en hierro y en cobre.*

Dejando las tradiciones semíticas por las arias, vemos que los labradores y los artesanos salieron de las piernas de Brahma, mientras que los sacerdotes salían de su boca y los guerreros de sus brazos. La historia nos muestra, muchos siglos antes de nuestra era, á los Pelasgos repartidos en todo el litoral del Mediterráneo, desde la Etruria al Bósforo, en la Arcadia, la Argólida, el Ática, el Lacio y quizás también en España, donde dejaron multitud de monumentos indestructibles, murallas formadas por enormes rocas sin cemento alguno. «Poco después, esta gran raza desaparece, dice Michelet; sus tribus perecen, se fusionan con las naciones extranjeras ó pierden su nombre propio. No hay ejemplo de una ruina tan completa, y parece que una maldición inexpiable perseguía á este pueblo. Todo lo que nos cuentan de ella sus enemigos es nefasto y sangriento. Las mujeres de Lemnos son las que en una noche degüellan á sus mari-

dos; los habitantes de Agila los que lapidan á los Focios, sus prisioneros. No puede explicarse el exterminio de los Pelasgos y el tono hostil de los historiadores griegos en este asunto, sino por el desprecio y el odio que despertaban en las tribus heróicas los pueblos agrícolas é industriales. Este era, en efecto, el carácter de los Pelasgos. Ellos adoraron á dioses subterráneos que custodian los tesoros de la tierra; agricultores ó mineros, ellos revolvían su seno para sacar el oro ó el trigo. Estas artes hermanas eran odiosas á los bárbaros, para los cuales, toda industria que no comprenden es magia. Las iniciaciones necesarias para entrar á formar parte de sus diversas corporaciones motivaban, por sus misterios, las acusaciones más odiosas. El culto mágico de la llama, ese misterioso agente de la industria, la acción violenta de la voluntad humana sobre la naturaleza, la mezcla ó la profanación de elementos sagrados, las tradiciones de Oriente de dioses serpientes y de hombres dragones que obraban por el fuego y la magia, todo esto aterrorizaba la imaginación de las tribus heróicas. Estas no tenían más que la espada contra las desconocidas potencias de que disponían sus enemigos, y por todas partes los perseguían con la espada. Se contaba que los Telquinos de Sicione, de la Beocia, de la isla de Creta, de Rodas y de la Lidia habían vertido profusamente sobre los animales y las plantas el agua mortífera del Estigio. Como las hechiceras de la Edad Media (*ἄλγω*, *encantar*, *fascinar*), predecían y conjuraban las tempestades, tenían en su mano la enfermedad y la salud. Los Cabiros de Lemnos, de Samotracia y de Macedonia (el mismo nombre designaba á los dioses y á sus adoradores) eran herreros y mineros como los Cíclopes del Peloponeso, de la Tracia, del Asia Menor y de Sicilia, que penetraban con la lámpara sujeta á su frente en las entrañas de la tierra (1).

Max Müller expresa su opinión de que la raza turania ó tártaro-finiense ha precedido á las razas semítica y aria. Donde quiera que penetraron estas dos razas encontraron pueblos salvajes, á los que exterminaron, cuya memoria sobrevivió bajo forma de gigantes, de magos ó de animales. Varios de estos pue-

(1) Obra citada, cap. III, pág. 283.

blos llegaron á la civilización como los kuschitas y los kamitas en el Asia occidental y en el Africa, y los chinos en el Asia oriental. Esta civilización primitiva tuvo un carácter materialista, ó sea un instinto religioso y poético poco desarrollado, un sentimiento débil del arte, una tendencia á la elegancia y al refinamiento, una gran aptitud para las artes manuales y para las ciencias de aplicación, un espíritu positivo, inclinado al negocio, al bienestar y á los placeres; nada de vida política, sino una administración tan complicada, que en Europa no se conoció igual, sino en el imperio romano y en los tiempos modernos. La civilización aria hizo desaparecer por completo la civilización kuschita y la kamita; pero la china subsiste en nuestros días.

El trabajo supone la propiedad, primero, de nuestras facultades propias; segundo, de la materia á que se aplican. Esto es claro, en cuanto al trabajo material; pero tampoco habrá duda alguna para el trabajo intelectual, si se considera que el artista es dueño del mármol que esculpe, el escritor del papel á que confía sus ideas, como el profesor y el médico son dueños (momentáneamente al menos) de la atención del alumno ó del cuerpo del enfermo.

La propiedad, como la sociedad, es natural en el hombre dotado de libertad. La libertad consiste en la plena posesión de sí mismo, en la facultad de desarrollar á su arbitrio su propia actividad y de gozar de sus frutos. El hombre libre trabaja, y después posee; la propiedad es el derecho de trabajar, de formar capitales, de cambiar y de dar. Como la propiedad no se extingue con la muerte, así, cuando una persona no ha dispuesto de sus bienes, la ley positiva dispone por ella, según su voluntad presunta.

En principio, todos los hombres tienen implícitamente el derecho de usar de las cosas externas para los fines racionales de la vida; pero como las cosas no bastan para todos, la sociedad ha establecido reglas, según las cuales, el individuo puede adquirir, conservar ó perder el dominio inmediato sobre ellas. El Estado, que representa la sociedad, no se ha despojado por esto de toda ingerencia, y tiene siempre un dominio eminente sobre la propiedad, que ejerce por la protección, la garantía y las leyes

que regulan su uso, como sucede especialmente con los montes y las minas. Por los impuestos se atribuye una parte de la propiedad y se reserva el disponer de ella por la expropiación forzosa para utilidad pública. El Estado, pues, con el dominio eminente, representa el lado social de la propiedad y establece su enlace orgánico entre las distintas generaciones, al determinar los modos de transmisión y de sucesión.

A esta forma tan perfecta de propiedad no se ha llegado sino lentamente. Los positivistas han explorado todos los rincones de la tierra para encontrar las transiciones de una forma á otra. Nos basta citar á Sumner Maine *Ancien law, Lectures on the early history of institutions, The village Communities in the East and West*, y á Emilio de Laveleye *De la propriété et de ses formes primitives*, cuyas principales conclusiones daremos á conocer. Sumner, en las obras citadas, demuestra que la familia y la propiedad estaban organizadas de un modo idéntico en los antiguos pueblos arios desde la Irlanda á la India.

La población estaba dividida en *clan* ó tribus, cuyos miembros se creían unidos por un lazo de familia, como descendientes de un antepasado común. A la cabeza del *clan* había jefes á quienes las tradiciones irlandesas llamaron reyes. Cuando el *clan* era numeroso, se subdividían en grupos, unidos entre sí por un vínculo de parentesco y sometidos á un jefe á quien los legistas anglo-irlandeses designaban con el nombre de *capita cognationis*. Estos grupos correspondían á la *gens* romana, al *γένος* griego y á las *gentes*, á las *cognationes hominum* de la Germania, entre las que, según Julio César, era repartido el suelo todos los años. La unidad jurídica y política en el orden social, no era, como hoy, el individuo aislado, sino el grupo familiar denominado *sept*, el cual corresponde exactamente á la *Zadruga*, comunidad de familia que los alemanes llaman con más propiedad *Haus-Kommunion*. El *sept* se parecía á aquellos grupos de familia, á aquellas sociedades de *Compañeros*, de *Frerescheux*, á aquellas asociaciones que en la Edad Media se reunían en Francia en una gran casa, la *celda*, cultivando en común el suelo y dividiéndose sus productos. Aun en nuestros días nos ofrece la India en la familia asociada, *joint-family*, como dicen los ingle-

ses, la representación exacta del *sept* céltico de la antigua Irlanda. La *joint-family* forma una persona moral que adquiere, que tiene una duración perpetua como toda corporación de mano muerta, y ofrece el tipo perfecto de aquella manera arcáica de goce indiviso que se encuentra en todas las sociedades agrícolas primitivas. Ella comprende á todas las personas que hubieran tomado parte en los sacrificios del antepasado común. Se parece á la familia agnaticia de los romanos que se componía de todos aquellos que habrían estado sometidos á la autoridad del autor común, si hubiera vivido. Según las decisiones de los tribunales de justicia de la India, ningún miembro de la familia tiene derecho á una parte de la propiedad común, cuyos productos deben guardarse y después repartirse de acuerdo con las reglas de un goce indiviso. Los miembros de la familia están unidos, como se dice en la India, por el *alimento*, por el *cultivo* y por la *tierra*. La tribu irlandesa constituía una persona civil con existencia propia, como decían los *Brehon Laws*. En un principio se perpetuaba con la posesión de la tierra: «la tierra es una persona perpetua»; pero podía subsistir también sin cultivar la tierra, con el ejercicio de alguna industria. Una parte del territorio de la tribu, probablemente la tierra laborable, se encuentra repartida entre las diversas familias del *clan*; pero aquellas porciones estaban sometidas al sindicato de la comunidad. «Cada uno, dice la ley, debe conservar su tierra íntegra, sin venderla, sin gravarla con deudas, sin darla en pago por derecho ó contrato.» Como en todas las antiguas costumbres, la enajenación no era permitida sino con el consentimiento de la comunidad entera, y así se practica todavía en la India. La obligación de seguir la alternativa en el cultivo, el *Flurzwang*, como dicen los alemanes, es allí tan rigurosa como en el *mir* ruso ó en la antigua aldea alemana. Belot interpreta bien las palabras de Tácito: *arva per annos mutant*. El abandono anual de los campos era ocasionado por la naturaleza del suelo, la escasez de los abonos, la insuficiencia de los instrumentos agrícolas (1).

(1) Véase Nantucktet, *Etudes sur les diverses sortes de propriétés primitives*. París, 1884.

Tácito se había referido á la propiedad al escribir más arriba: *agri pro numero cultorum ab universis in vices occupantur, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur*. Esta división no era ya anual como en los tiempos de César, sino en períodos determinados. El dicho de Tácito: *apud eos nullum testamentum* se aplica, no sólo á los Germanos, sino á los celtas irlandeses y á todos los pueblos primitivos.

Laveleye añade: «Mientras que el hombre primitivo vive de la caza, de la pesca y de los frutos salvajes, no piensa en apropiarse la tierra y no considera como suyos más que los objetos que coge ó elabora con su mano. La noción de la propiedad territorial aparece bajo el régimen pastoral; pero limitada al espacio de terreno que suelen recorrer los ganados de cada tribu y nacen frecuentes disputas sobre la extensión de este terreno y los pastos. La idea de que un individuo aislado pudiera reclamar una parte del suelo como exclusivamente suya, no se le ocurre á nadie: las condiciones de la vida pastoral se oponen absolutamente á ello.... Desde el momento en que los Griegos y los Romanos aparecen en la historia estaban ya en un estado de civilización mucho más avanzado del que Tácito atribuye á los Germanos. Hacia ya tiempo que habían salido del sistema pastoral: cultivaban el trigo y la vid y se alimentaban menos de carne, siendo la agricultura la que les suministraba la mayor parte de los alimentos. Sin embargo, todavía quedaban huellas muy perceptibles del régimen primitivo de la comunidad. El ganado no hubiese podido servir como medio de cambio, si la mayor parte del terreno no hubiera sido dedicado á pastos, siendo común el derecho de enviar á él los rebaños. Las dos costumbres están tan unidas que no es posible separarlas. Siendo la propiedad común y limitada, ¿cómo podía yo recibir ganados en pago, sin tener los medios de apacentarlos? Cuando el ganado sirve de medio de cambio, es preciso conjeturar que una gran parte del suelo es de propiedad colectiva» (1).

(1) *De la propriété et de ses formes primitives*, pág. 4 y 151. París, 1882.

Dejando á un lado á los Griegos, asistiremos con Mommsen al origen de la propiedad territorial entre los Romanos... «En un principio fueron ocupadas las tierras en común y repartidas, sin duda, entre las diversas asociaciones de familia y sus productos se dividían solamente por hogares. La comunidad agrícola y la ciudad constituída por la asociación de las familias estaban ligadas entre sí por íntimas relaciones, y mucho tiempo después de la fundación de Roma se encuentran todavía verdaderos comunistas viviendo y explotando el suelo en común. El lenguaje del antiguo derecho acredita que la riqueza ha consistido en un principio en ganados y en derechos reales de usufructo, y que sólo más tarde es cuando se dividió la tierra entre los ciudadanos á título de propiedad privada. ¿Se quiere una prueba de ello? La fortuna se llamaba entonces con un nombre especial, *pecunia*, familia *pecuniaque* (los rebaños, los esclavos y los rebaños): los ahorros personales del hijo de familia ó del esclavo constituían su *peculio* (*peculium*, haber en ganado); la más antigua forma de adquirir la propiedad consistía en la toma de posesión manual (*mancipatio*), que no se extendía más que á las cosas muebles; la extensión del primitivo dominio territorial, de la heredad (*heredium*, de *herus*, dueño) no comprendía más que dos yugadas (0,504 hectáreas), la extensión de un simple huerto y de ningún modo la de un dominio laborable» (1).

La propiedad se desarrolló paralelamente al estado de las personas. Antes eran propietarios solamente los *cives optimo jure*; su propiedad era llamada *dominium quiritarium* y la podían reivindicar de cualquiera. Las necesidades de la vida obligaron á reconocer otra especie de propiedad llamada *in bonis*, ó bien *dominium bonitarium seu naturale*, á la que el antiguo derecho no concedía acción alguna. El pretor suplió á esto con la *actio Publiciana*, que reemplazó á la reivindicación. Apenas los ciudadanos llegaron á ser todos iguales bajo el Imperio, desaparecieron estas antiguas distinciones, y el derecho de propiedad comprendió estos tres elementos: 1.º El derecho de usufructo de la

(1) Mommsen. Traducción de D. Alejo García Moreno, tomo I, páginas 273 y 274. Madrid, 1876.

cosa sin apropiarse los frutos, esto es, emplearla simplemente en su comodidad, provecho ó recreo (*Jus utendi*); 2.º, el derecho de percibir los frutos producidos por la cosa (*Jus fruendi*); 3.º, el derecho de sacar de la cosa una utilidad cambiándola, transformándola y aun destruyéndola (*Jus abutendi*), que en el lenguaje jurídico de los Romanos no quería decir hacer mal uso de ella, puesto que se halla escrito en la Instituta: *expedit rei publicæ ne sua res quis male utetur*.

Bajo estos propietarios libres vivían los colonos y los esclavos. Los primeros eran llamados también *rustici*, *originarii*, *ascriptii*, *inquilini*, *tributarii*, *consili*, palabras todas que indicaban una clase de hombres que habitaban las campiñas y estaban dedicados á los trabajos agrícolas. Estos no eran esclavos, podían casarse á su gusto y acudir á los magistrados por injurias graves contra sus personas ó por exacciones irregulares. Formaban parte de la finca, como el ganado (*servi terre*, *glebæ inherentes*) y no debían abandonarla bajo ningún pretexto, pudiendo el propietario reclamarlos aun de entre las filas del clero. Les pertenecían los productos de la tierra, no debiendo al propietario más que un canon inalterable en frutos (*reditus*, *annuæ functiones*) fijado por la costumbre. Los esclavos poseían un *peculium*, pero estaba siempre á disposición de sus amos.

Los germanos, según refieren César, Tácito y Ammiano Marcelino, tenían también colonos y esclavos; los primeros cultivadores hereditarios de las tierras concedidas en canon, los segundos dedicados á los servicios domésticos ó al cultivo de los terrenos reservados para los usos diarios de la familia.

En el seno de las familias se formaban las bandas, que elegían un jefe para alguna expedición lejana. Tácito dice: «Si una tribu languidece en el ocio de una larga paz, los jóvenes principales van á las naciones que están en guerra, porque el reposo les es insostenible; los guerreros se hacen ilustres en medio de los peligros y sólo por la guerra pueden aumentar sus seculares» (1).

(1) Véase *De Moribus Germanorum*, XIV.

El imperio romano fué invadido por estas bandas que llevaron consigo la organización de la tribu, á la que agregaron el vínculo de la subordinación militar. Los jefes se dispersaron por vastos dominios en donde vivían con algunos compañeros de armas. La organización de la tribu fué alterada á su paso. En la Germania la soberanía para los asuntos generales correspondía á la asamblea de los jefes de familia ó propietarios, y para los asuntos particulares á cada jefe de familia. Esta última especie de soberanía tenía un doble origen, un doble carácter; de una parte los lazos y las costumbres de familia, siendo el jefe propietario un jefe de *clan* rodeado de todos sus parientes hasta el grado más lejano y de toda suerte de consideraciones; por otra parte la conquista y la fuerza, puesto que el territorio había sido ocupado á mano armada y los vencidos reducidos á esclavitud. Después de la conquista la reunión de la asamblea se hizo cada vez más difícil, y no quedó por esto más que la segunda forma de soberanía, la cual se mantuvo no sólo sobre los colonos y los esclavos del mundo romano, sino aun sobre los hombres libres llegados de la Germania. «¿Cómo, exclama Guizot, viviendo con un jefe hecho gran propietario, que poseía toda clase de influencias y cuyo poder aumentaba cada día, hubieran podido conservar aquella igualdad, aquella independencia de que en otro tiempo gozaban los compañeros de una misma banda? Estos hombres libres que después de la invasión vivieron todavía algún tiempo junto á su jefe, no tardaron en dividirse en dos clases: unos recibieron beneficios, y hechos propietarios á su vez, entraron en aquella asociación feudal de que más tarde nos ocuparemos; otros, permaneciendo siempre en el interior de los dominios de su antiguo jefe, cayeron en una condición enteramente servil ó en la de colonos, cultivando una parte de la tierra con la carga de ciertos servicios ó cánones» (1).

Habían pasado tres siglos desde el tiempo de Tácito y la posesión temporal se había convertido en propiedad. El primer acto con que los bárbaros invasores afirmaron su poder sobre

(1) Véase *Histoire de la civilisation en France*, leçon XXXIII.

los romanos vencidos, fué la participación de las tierras (1). Así nació el régimen feudal (*feodum*, de *fe* ó *fel*, salario y *od*, posesión) que rigió la propiedad durante la Edad Media. Sin embargo, poco á poco los Reyes, de *grands fiefieux*, llegaron á ser verdaderos jefes de la nación y reclamaron para sí todas las prerrogativas soberanas. No por esto cesaron los mil abusos que habían confundido á las personas con la tierra, á despecho de todos los esfuerzos de los legistas, que procuraban hacer triunfar el concepto de la propiedad romana y de la monarquía absoluta, la cual atribuía al Rey, no el dominio eminente, sino la plena propiedad de los bienes de sus súbditos, como lo prueba este pasaje de las instrucciones escritas por Luis XIV para el Delfín: «Todo lo que se encuentra en el territorio de nuestros Estados, cualquiera que sea su naturaleza, nos pertenece en virtud de un solo y mismo título..... Los Reyes son señores absolutos y tienen naturalmente la libre y plena disposición de todos los bienes, ya los posean los sacerdotes ó los seglares, para usar de ellos en todo tiempo» (2).

La revolución de 1789 limitó los poderes del rey é hizo cesar por completo la confusión entre las personas y los bienes. En la célebre noche del 4 de Agosto fué abolida la feudalidad, cesando toda esclavitud personal sin compensación de ninguna clase, dándose facultad para redimir toda servidumbre.

Por servidumbre personal, dice la instrucción del 15 de Junio de 1791, se entiende una sujeción impuesta á la persona, y que ésta debe soportar, sólo porque existe ó habita en un lugar dado. Merlin dice en su informe: «Se han abolido sin indemnización las servidumbres personales y los derechos de ellas se derivan ó las representan, ó sean los que no nacen de los contratos de enfeudación ó de censo, y que no son debidos sino por las personas independientemente de toda posesión del fundo, y

(1) Nota del Profesor Pascuale del Giudice sobre la cuestión de la propiedad de las tierras de la Germania según César y Tácito. Milán, 1886.

(2) Henri Martín, *Histoire de France*, tomo XIII, página 259, cuarta edición. París, 1854.

no tienen otra base que una usurpación atrevida de la feudalidad mantenida por el poder señorial, legitimada por la ley del más fuerte» (1). Estas sabias restricciones fueron rechazadas por la Asamblea legislativa, la cual no respetó más que los derechos resultantes de una concesión primitiva del fundo y que no fueron ni aun admitidos por la Convención.

Después de muchos siglos, la noción de la propiedad volvió á lo que era en el Derecho romano, al cual corresponde literalmente el art. 544 del Código civil francés, que es el 436 del Código italiano: «La propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas del modo más absoluto, con tal de que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y los reglamentos.»

En los otros pueblos la propiedad pasó casi por las mismas alternativas. La ley Mosáica, á fin de mantener la propiedad en las mismas tribus y en las mismas familias, anulaba las deudas cada siete años y ordenaba la restitución de las tierras enajenadas cada cuarenta y nueve años en el gran jubileo. Entre los Arabes, la propiedad consistió en objetos muebles y en ganados, y aun hoy en la Argelia la tierra pertenece en común á los miembros de un mismo *aduar* ó aldea, entre los cuales es distribuida por el *cadí*.

Después de la conquista musulmana, las tierras abandonadas por los infieles y divididas entre los creyentes, constituyeron una verdadera propiedad individual, transmisible por venta, donación y sucesión. El Korán y la Sunna reconocen la plena propiedad de las tierras hechas fructíferas por el trabajo: «Si alguien vuelve á la vida una tierra muerta, dice Mahoma, le pertenece.» Pero la propiedad libre llamada *mulk* es una excepción en los países musulmanes. Los edificios y los árboles forman parte de la propiedad, no la tierra que los sostiene, á la cual se llama *emerié*, que corresponde al Estado y se da á los particulares sólo en usufructo.

Los cristianos son simples censatarios; tienen una posesión

(1) Laferrière, *Essai sur l'histoire du droit français*; vol. II, página 94. París, 1759.

transmisible por herencia á condición de trabajar y de pagar tributo. En un principio correspondía este tributo á los jefes árabes en ciertas circunstancias territoriales, las cuales fueron asemejadas erróneamente por los escritores á los feudos; pero como hace observar Renan, faltaba el elemento más esencial para la feudalidad: la propiedad de la tierra.

Entre los pueblos de raza turania, la China ha experimentado todos los sistemas de la propiedad, desde la perfecta comunidad hasta la división del suelo por partes iguales; y aun se ha llegado á pretender que cada poseedor cultive su parte con sus propias manos, refinamiento que se ha escapado á los socialistas modernos. Sin embargo, según Eugenio Simón, antiguo cónsul francés en China, una parte de la propiedad es inalienable para cada familia. En un principio, esta parte inalienable comprendía treinta hectáreas; ahora ha descendido por término medio á tres ó cuatro, y se llama el campo patrimonial. De los 330 millones de hectáreas que constituyen el suelo de la China, 70 ó 75 millones se encuentran así vinculados. El campo patrimonial representa la tradición completa de la familia; allí se construye la habitación y el sepulcro; allí se eleva la sala donde dos veces al mes se reúne la familia para juzgar las faltas y los delitos de los parientes, donde se conservan los archivos familiares. Según el mismo Simón, este sistema retiene á los habitantes en los campos en lugar de hastiarlos del cultivo y empujarlos hacia las ciudades, como sucede en Europa.

La América fué poblada por la raza boreal, que es una rama de la turania. Para la mayor parte de la población del nuevo continente, la tierra era común de la tribu para la caza ó la pesca; la costumbre no reconocía más que la propiedad mobiliaria. Sin embargo, los dos imperios, Perú y Méjico, se habían elevado á cierto grado de civilización. Robertson escribe lo siguiente relativo al sistema de la propiedad: «Nadie gozaba en el Perú más de un año el derecho de posesión sobre la tierra que se le había asignado, la cual, después de aquel tiempo, se dividía de nuevo con arreglo al número y á las necesidades de la familia y á su rango social.... En Méjico los grandes habían llegado á la propiedad individual, pero no la masa de la nación, que estaba dis-

tribuída en distritos sobre una extensión determinada de terreno. El cultivo se hacía en común y los productos se guardaban en almacenes públicos y se dividían entre las familias, según las necesidades» (1).

Los hechos, hijos de la espontaneidad, tuvieron influencia sobre las ideas, hijas de la reflexión. Minos y Licurgo redujeron á leyes las costumbres dóricas que prevalecían en la isla de Creta y en Esparta. Pitágoras las elevó á doctrina en la máxima: *todo es común entre amigos*. Se discute aun si Pitágoras quiso encontrar en ella un medio de educación para los sabios y los hombres de Estado ó proponer un ideal social. La primera hipótesis es la más verosímil, y entonces la comunidad hubiera sido voluntaria y limitada á cierto período de la vida.

Platon en la *República* se propuso formular este ideal aboliendo la propiedad individual y la familia. No tardó en notar que había traspasado la medida; y queriendo tener en cuenta las preocupaciones y la debilidad de sus compatriotas, indicó en las *Leyes* las bases de una sociedad menos perfecta, pero más adecuada á las ideas de su tiempo. Sin embargo, la idea de comunidad le perseguía siempre. De este modo se expresa en el libro IX: «Declaro, en mi cualidad de legislador, que no considero ni á vosotros ni á vuestros bienes como vuestros sino como de vuestra familia, la cual, con todos sus bienes, pertenece al Estado.» En virtud de estos principios, divide el territorio en 5.040 porciones, número igual al de los ciudadanos activos, esto es, de aquellos que tienen derecho á participar de la Administración del Estado y de llevar las armas. Cada una de estas porciones es inalienable é indivisible, y son repartidas á la suerte. El uso de metales preciosos y el préstamo á interés, como asimismo las profesiones comerciales é industriales, están severamente prohibidas á los ciudadanos activos. Estos oficios son ejercidos por esclavos bajo la dirección de artesanos libres, privados del derecho de ciudadanía; el comercio se deja á los extranjeros, eligiendo los *menos corrompidos*. Cada ciudadano

(1) Véase *Historia del descubrimiento de América*, lib. VII.



activo podrá dejar á su muerte á uno de sus hijos la parte de tierra que ha poseído; pero las leyes se oponen formalmente á que más de una porción de tierra caiga en las mismas manos.

Los ciudadanos pueden poseer riquezas muebles hasta el cuádruplo del valor de sus tierras; pero ¿cómo adquirirlas no pudiendo trabajar ni hacer uso de monedas de oro ó plata, ni prestar á interés ni comerciar? Tal vez en la guerra, por el botín. Todos los ciudadanos son alimentados en común á expensas del Estado. Para mantener el equilibrio entre el número de ciudadanos y las porciones de tierra, los magistrados, de vez en cuando, prohíben la generación; y si este remedio resulta insuficiente, se funda una colonia en el extranjero. Respecto á las mujeres, no son comunes como en la República; pero toman parte en los trabajos de los hombres y aun en los peligros de la guerra.

Aristóteles observa que la propiedad es una parte esencial de la familia y también del Estado, porque teniendo los hombres necesidades han de tener con qué satisfacerlas. Sostiene, en contra de Platon, la utilidad y legitimidad de la propiedad, considerándola, sin embargo, como un hecho cuyo origen es inútil buscar. La ley, la agricultura ó la presa le parecen tres medios de adquirir igualmente legítimos. La ocupación, aun por la fuerza, es en su concepto el principio útil de la propiedad. Y ciertamente, en la antigüedad, la propiedad no podía aparecer sino como un hecho violento, protegido posteriormente por la ley, que lo modificaba arbitrariamente cada día. Nada más común entre los antiguos que la intervención del gobierno en la distribución de la propiedad. La división de las tierras, la abolición de las deudas, la prohibición de abandonar su propio patrimonio, todas estas disposiciones, que nosotros consideramos contrarias al derecho, eran frecuentísimas en las repúblicas de Grecia, y Aristóteles cita varios ejemplos de ellas.

El cristianismo templó el rigor de la propiedad con la caridad. «Nosotros traemos cuanto poseemos, dice San Justino, y lo compartimos con los indigentes.» «Todo es común entre nosotros, dice Tertuliano, excepto las mujeres.» San Pedro había reconocido expresamente el derecho de propiedad, puesto que en el

pasaje de las Actas de los Apóstoles en que se ve á Ananías y á su mujer castigados de muerte por haber ocultado una parte de sus bienes, se leen estas palabras: «¿No eran vuestros estos bienes si queríais tenerlos, y después de haberlos vendido, no érais dueños del precio?» La comunidad era, pues, enteramente voluntaria, y los Padres de la Iglesia nos explican que la pobreza y la riqueza existen para dar á los ricos la ocasión de las liberalidades y á los pobres la de la paciencia. Bastará citar el párrafo de la carta de San Agustín á Hilario, en la cual recuerda que Jesucristo, respondiendo al rico que le preguntaba qué debía hacer para salvarse, no dice: *Anda y vende todo lo que tienes*, sino solamente: *Observa los mandamientos*. Añade que el Redentor, al decir que *es muy difícil á un rico entrar en el reino de los cielos*, no condena las riquezas, sino el amor immoderado de ellas. Al llegar al texto evangélico: *Si quereis ser perfectos, id, vended lo que teneis y dadlo á los pobres*, San Agustín prueba que estas palabras contienen un consejo y no un precepto. «Jesucristo, dice, distingue claramente entre la observancia de los preceptos de la ley y una perfección más elevada; puesto que por una parte enseña: *si quereis alcanzar la vida eterna observad los mandamientos*, y por otra: *si quereis ser perfectos, id, vended todo lo que teneis*.» ¿Por qué, pues, exclama el Santo Doctor, los ricos que no alcancen ese grado de perfección no han de salvarse, si observan los mandamientos, si dan para que les sea dado, si perdonan para ser perdonados? La actitud de la Iglesia no se ha desmentido nunca, porque en el siglo I condenó el comunismo de los Nicolaitas; en el II, III y IV reprobó el de los Gnósticos; en el V, el de los Pelagianos y en la Edad Media el de los Cátarios, de los Fraticelli, de los Lollards, etc. (1).

En la Edad Moderna no faltaron los ataques contra la propiedad individual. Tomás Moro, Gran Canciller de Inglaterra, en su edad juvenil escribió *De nova insula Utopia*, imitando la República de Platón y admitiendo también la esclavitud para

(1) Thonssien, *Le socialisme dans le passé*, chap. IV, pág. 93. Bruxelles, 1850.

los condenados por graves delitos y los prisioneros de guerra. La única variedad consiste en obligar durante algunas horas á todas las clases, aun á los magistrados, al trabajo manual, que comenzaba á ser estimado, y en admitir la libertad de conciencia, cuya necesidad se sentía (1). La influencia platónica está más clara en la *Civitas Solis*, de Tomás Campanella, el cual defiende la comunidad de las mujeres y su perfecta igualdad con los hombres, tanto en los derechos como en los deberes. Ancianos y matronas, bajo la vigilancia del protomédico y del triunviro Amor, proveen á la satisfacción de las necesidades, sin perder nunca de vista el perfeccionamiento de la raza. Un jefe supremo distribuye el trabajo y las recompensas.

Un siglo más tarde publicó Morelly *Le Code de la nature*, en 1755, cuyos cánones fundamentales son los siguientes:

1.º En la sociedad nada pertenecerá en propiedad á nadie, sino las cosas de que haga uso momentáneo para sus necesidades, para sus placeres ó su trabajo diario.

2.º Todo ciudadano será considerado como hombre público y mantenido á expensas del Estado.

3.º Todo ciudadano contribuirá á la utilidad pública, según sus fuerzas, su ingenio y su edad; sobre esto se regularán sus deberes, conforme á las leyes distributivas.

Rousseau había dicho pocos años antes: La sociedad es el propietario universal y soberano de todo lo poseído por sus miembros. Y en otro lugar añade: Los frutos son de todos y la tierra de nadie (2).

Cualquiera que haya sido la influencia de Rousseau y otros escritores del siglo XVIII, como Diderot, Mably, Lingnet y Brissot de Warville (contrarios todos á la propiedad individual) sobre la Revolución francesa, la Convención al frente de la

(1) Véase *Utopia*, new edition with lord Bacon's *New Atlantis* and an analysis of Plato's *Republic* ad copions notes by I. A. Saint John. London, 1852.

(2) Véase *Contrat social*, *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Dijon, 1751.

Constitución de 1793 declaró la propiedad *el derecho que pertenece á todos los ciudadanos de gozar y disponer de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria*. Sin embargo, en 1797, después de la caída de Robespierre, fundó Babeuf la *Secta de los Iguales*, cuya conspiración fué descubierta en el momento en que iba á estallar. En el manifiesto al pueblo francés estaba escrito que la Constitución de 1793 era un paso hacia la igualdad de hecho; pero se necesitaba otra Revolución, la última, para hacer desaparecer toda diferencia social. Perezcan, si es necesario, todas las artes, con tal de que alcancemos la igualdad de hecho. Varios proyectos de decreto habían sido preparados para realizar este deseo. Notemos principalmente el que establece los talleres nacionales.

La fracasada tentativa de Babeuf fué reproducida por Luis Blanc en 1848. Éste había sido precedido por Fourier y Saint-Simon, el primero de los cuales había desarrollado la idea del trabajo atractivo indicada por Moro, repartiendo los habitantes del Estado en asociaciones de 3.200 personas; llamaba á estas asociaciones falansterios, que hubiera absorbido todos los capitales y todas las industrias; y el segundo había tomado de Campanella el Jefe Supremo, distribuidor del trabajo y de las recompensas según las obras.

El último y más violento adversario de la propiedad es Proudhon, el cual quisiera reducirla á una simple posesión. La propiedad, dice, tiene un fundamento justo, la libertad del trabajador á poseer el fruto de su trabajo; pero la propiedad resultaría injusta convirtiéndose en capital. Por otra parte, la comunidad, aunque proceda de una idea justa, es la más odiosa de las injusticias porque desconoce la personalidad. ¿Cómo conciliar esta antítesis? Su síntesis nos es dada por la idea de mutualidad. La sociedad ideal es una asociación de trabajadores libres, independientes, viviendo en familia, sin más capital que sus instrumentos de trabajo y cambiando sus productos, según el principio de mutualidad: salarios iguales para igual tiempo de trabajo. El Estado se compondrá de estas asociaciones de trabajadores, no habrá consumidores ociosos, ni gobierno político, ni casi magistratura, ni policía, que no sean espontáneas, especiales y locales,

de lo cual su sistema ha tomado el nombre de *mutuismo* y de *anarquismo*. Todavía hay otro sistema llamado *colectivismo*, que consiste en tomar posesión, por medio de compra, según unos, por la fuerza, según otros, de los instrumentos materiales de la producción para ponerlos á disposición de los operarios manuales.

Dirijamos una ojeada á los mantenedores de la propiedad individual. Santo Tomás reprodujo la teoría de Aristóteles, cuando enseña que la propiedad, si no es de derecho natural, no es tampoco contraria á él, y se le agrega *per adinventionem rationis humanæ*, ó sea por ley.

Grocio no supo elevarse, con respecto á la propiedad, sobre lo que enseñaron los juriconsultos romanos. Vió su origen en la ocupación y reconoció la parte correspondiente al trabajo en la accesión mobiliaria é industrial.

Locke fué el primero en poner el origen de la propiedad en el trabajo. ¿Cuál es el principio, pregunta, por el que sin convenios, sin intervención de la autoridad y de la ley, el hombre resulta propietario en la comunidad universal? Este principio, responde, es el trabajo, pues aunque la tierra y las criaturas inferiores sean comunes, sin embargo, cada uno tiene un derecho particular sobre su persona. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son, sin duda alguna, su patrimonio. Todo lo que ha sacado del estado de naturaleza por su fatiga y su industria le pertenece, porque esta industria y esta fatiga son obras suyas, y nadie puede apropiarse de sus frutos, sobre todo cuando quedan para los demás cosas iguales y comunes. Después añade, tratando especialmente de la propiedad territorial: «Véase una yugada de tierra plantada de tabaco y de azúcar ó sembrada de trigo ó de cebada, y una yugada de tierra todavía común, de la que no cuida ningún propietario; y quedará el convencimiento de que los efectos del trabajo entran por mucho en el valor de lo que la tierra produce. La consecuencia de esta doctrina es que yo estoy en pleno derecho de propiedad de la cosa que mi trabajo ha creado, pudiendo afirmar que he creado lo que, sin mi trabajo, hubiera seguido siendo absolutamente inútil. Un campo inculto es nada, y no llega á ser algo sino por el trabajo del hom-

bre: por tanto, pertenece de derecho á quien lo ha sembrado y fertilizado.» Locke, concluye, que no deben traspasarse los límites de la moderación, y que apropiándose cantidades de cosas superiores á las necesidades, se toma en cierto modo lo que pertenece á los demás. Es la gran cuestión de la limitación del derecho de propiedad que se fija en su pensamiento (1).

Los escritores posteriores, menos los que como Montesquieu fundaron el derecho de propiedad en la ley, no han hecho más que aclarar y ampliar la teoría de Locke. Los economistas, desde Quernay hasta Turgot, se apoderaron de la teoría de que la propiedad procede del trabajo, y en los últimos tiempos Carey y Bastiat han sostenido que todo el producto de la tierra tenía origen en el trabajo. Baudrillard llama á los primeros ocupantes no los privilegiados, sino los mártires de la propiedad. «Esta expresión de mártires, añade, que se me ha escapado, no la retiro; la sostengo y la explico. Muchas veces no se sabe de qué se habla tratando de la nuda tierra. La nuda tierra es el abrojo y el reptil, es la laguna pestilente, es la lucha, es el sufrimiento bajo las formas más atroces; muchas veces es la muerte, que llega después de horribles privaciones y enfermedades que consumen lentamente al heróico obrero del cultivo y de la civilización, sobre cuya cabeza más tarde los sofistas, por toda recompensa, invocarán una maldición. Se cree que la tierra ha hecho al propietario primitivo; pero al contrario, el propietario ha hecho la tierra, no como materia, porque el hombre no crea nada, sino como valor, única manera de crear concedida al hombre» (2).

Los filósofos se han inspirado en las palabras de Locke citadas anteriormente: *el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son su patrimonio* (del hombre). El trabajo, dice Cousin, no es más que una aplicación continua y regular de la libertad humana, ó sea de la fuerza activa y voluntaria que constituye nuestro yo; no es más que una ocupación continuada. El trabajo hace

(1) Véase *Two treatises on civil government*. London, 1632 1704.

(2) Véase *Discours d'ouverture du cours au collège de France*. Paris, 1858.

sagrada la propiedad; pero el respeto debido á la persona es el que hace sagrado al trabajo mismo (1).

Ya Kant había reconocido que la especificación hacía nacer una especie de propiedad provisional, que para llegar á ser definitiva necesitaba del consentimiento de todos los miembros de la sociedad. El contrato, pues, no el respeto debido á la persona humana, era para Kant el origen del derecho de propiedad.

Fichte se inclinó al derecho natural, diciendo que era derecho personal del hombre, en cuanto á la naturaleza, el poseer una esfera de acción suficiente para sacar de ella sus medios de subsistencia. Esta esfera física debe ser garantida por la sociedad para que resulte provechosa por el trabajo. Así, todos deben trabajar y tener en donde trabajar. Su hijo Manuel, en su *Sistema de la ética*, dice que el derecho de poseer es inmediato, inalienable, que precede á toda ley. La propiedad es la posesión conforme al derecho garantizado por el Estado, y ha sido instituida para el bien general, de donde se sigue que el propietario está jurídicamente obligado á usar bien de la propiedad. «Nosotros llegaremos, dice, á una organización social de la propiedad, la cual perderá su carácter exclusivamente privado para convertirse en una verdadera institución pública. Entonces no bastará ya garantir á cada uno su propiedad legítimamente adquirida, sino será necesario procurarle la propiedad que le corresponde en cambio de su legítimo trabajo..... El trabajo es un deber para consigo mismo y para con los demás, y quien no trabaja perjudica á los otros y merece por esto un castigo.»

Ahrens añade en su *Curso de derecho natural*: La propiedad es la actualización de los medios y condiciones necesarios para el desarrollo físico ó espiritual de cada individuo, en calidad y en cantidad suficientes para sus necesidades racionales. La propiedad es para cada uno condición de su vida y de su desarrollo. Está fundada en la naturaleza misma del hombre, y debe, por tanto, ser considerada como un derecho primitivo y absoluto que no resulte de ningún acto exterior como la ocupación, el trabajo

(1) Véase *Histoire de la philosophie morale au XVIII<sup>me</sup> siècle*. Leçon VII.

ó el contrato. Procediendo el derecho directamente de la naturaleza humana, basta ser hombre para tener derecho á una propiedad.

Es evidente que los tres autores citados han confundido la potencia con el acto y el derecho con su realización, y reservamos para la segunda parte de nuestro trabajo, *Sujeto del derecho*, el marcar los límites exactos entre el individuo y la sociedad.

La limitación del derecho de propiedad ha ocupado mucho el espíritu del filósofo economista Juan Stuart Mill. «No hay injusticia alguna, dice éste, en que un individuo cualquiera sea excluido de la posesión de lo que los demás han producido; éstos no estaban obligados á producir para él, ni él pierde nada con no participar de lo que sin el trabajo de los otros no hubiera existido.» Mill reconoce de este modo una actividad libre anterior al trabajo y respeta sus efectos. Sus ideas resultan menos claras cuando pasa á hablar de la propiedad territorial. «El principio anteriormente expuesto, dice, no podría aplicarse á lo que no es producto del trabajo, la primera materia de la tierra. Nadie pudo reclamar primeramente la propiedad particular de un suelo que no ha producido, y todos los hombres pueden reivindicar la facultad de tomar parte de un suelo ocupado, porque la tierra es la herencia primitiva de todo el género humano (*the land is the original inheritance of all mankind*). La primera materia, propiedad común del género humano, encontrándose siempre en la propiedad territorial, no puede ésta ser absoluta en el individuo como cualquiera otra total creación de su trabajo. Cuando se habla del carácter sagrado de la propiedad, es preciso tener presente que no se aplica este adjetivo igualmente á la propiedad de la tierra. Ningún hombre ha hecho la tierra, la cual pertenece á todo el género humano, no siendo su apropiación más que una cuestión de utilidad general. Si la propiedad privada de la tierra no es útil..... es injusta....., no pudiendo el que viene al mundo encontrar ya apropiados los dones de la Naturaleza. Para reconciliar á estos recién venidos con este estado de cosas, es necesario convencerlos de que la apropiación exclusiva de la tierra es útil al género humano en gene-

ral, si no lo es á sus individuos en particular. El derecho de propiedad territorial está así enteramente subordinado á la política. Hay cosas, sigue diciendo Mill, que no pueden entrar en el comercio sin que necesariamente resulte un monopolio, entre las cuales está la tierra que da una renta al propietario como premio de su monopolio. Mill quiso dejar intacto el producto del trabajo y del capital; pero opina que el Estado puede y debe imponer sobre la renta una tasa especial, que restituiría á la sociedad la parte que le pertenece en la propiedad individual. Deja á los propietarios la elección entre el pago de la tasa especial ó el abandono de la tierra al Estado al precio corriente en el mercado (1).

Otros proponen directamente el rescate de toda la propiedad inmueble. He aquí lo que dice el economista Fawcett sobre los resultados que daría la aplicación de ese proyecto á Inglaterra: «Es difícil estimar con precisión el valor presente de toda la propiedad territorial del país. Personas autorizadas aseguran que el valor de nuestros terrenos y construcciones, excluyendo las minas y los ferrocarriles, puede ascender á cuatro mil quinientos millones de libras esterlinas. Esta enorme suma que excede seis veces á la deuda nacional, debería reunirse bajo la forma de empréstito público. ¿Cómo podría el gobierno llevar á feliz término esta empresa? Supongamos que su crédito no sea en manera alguna lesionado por la operación; esto no impide que, según la opinión de uno de los principales banqueros de Londres, John Lubbock, el interés no deba exceder del uno por ciento en virtud de una tan considerable demanda de dinero. Es evidente que el gobierno no podrá tener los cuatro mil quinientos millones, á menos del cuatro y medio por ciento comprendidos los gastos de la operación; y por esto debería pagar anualmente 202.000.000 de libras esterlinas, ó sea una suma que excede casi en tres veces á nuestros ingresos. Teniendo en cuenta los gastos de reparaciones y mejoras, la propiedad inmueble no podrá producir más del tres y cuarto por ciento, y se tendría con esto una

(1) Véase *Principles of political economy*, vol. I, y *Program of the land-tenure reform. association*. London, 1871.

pérdida sobre el precio de adquisición del uno y un cuarto por ciento, ó sea una pérdida de cincuenta millones de libras esterlinas» (1).

No es de maravillar si esta operación, conocida con el nombre de *Nationalisation of the land*, haya sido propuesta sólo para Inglaterra, donde por mil razones históricas la tierra se encuentra reunida en pocas manos y es casi imposible adquirirla; pero la asociación de operarios conocida con el nombre de Internacional quería extender la operación á todo el continente, donde circula la tierra como cualesquiera otra mercancía, y es con frecuencia mayor la oferta que la demanda.

Más lógica es la conclusión de Laveleye, en la obra citada, de restaurar poco á poco la comunidad primitiva de la aldea, que existe todavía en algunos cantones de Suiza bajo el nombre de *allmenden*. Esta propiedad se dividiría en más categorías, según la naturaleza del terreno y los cultivos, bosques, prados, tierras laborables, etc. Cada familia tendría el uso del bosque, del prado y de una parte de las demás tierras con la obligación de cultivarla de manera que saque de ella el mayor producto. De vez en cuando se revisaría el reparto para conservar la equidad y dar puesto á las nuevas familias. De este modo al poder de la propiedad se agregaría el acto, y uniéndose la igualdad de derecho á la de hecho, se haría imposible toda revolución social.

Para llegar á este ideal sin fuertes conmociones se proponen varios medios: 1.º Establecer un *máximum* en las posesiones materiales. 2.º Reducir al cuarto, ó todo lo más al séptimo grado, las sucesiones *abintestato*. 3.º Que la facultad de dejar por testamento quede limitada á solas las personas comprendidas en dichos grados de parentesco. 4.º En fin, la expropiación por causa de utilidad pública. Como las tierras han de volver á la comunidad, serán distribuidas entre las familias más necesitadas, á las cuales se debería suministrar también un capital suficiente. Los métodos de cultivo deberán ser dictados por la comunidad, la que también prestará las máquinas agrícolas. En una palabra,

(1) Véase *Manual of political economy*, London, 1874.

al interés individual reemplazará la cooperación. Con este sistema la libertad sería sacrificada sin alcanzar el bienestar, á menos que no se quiera imponer la emigración, para mantener sobre poco más ó menos el mismo número de coparticipes. Además, no es aplicable más que á las pequeñas poblaciones, no pudiéndose dividir en fracciones infinitesimales los terrenos que rodean á las grandes ciudades.

¿Pero la propiedad individual no debe tener ningún correctivo? Las leyes deben velar porque sea accesible á todos y no se acumule en pocas manos. Un buen sistema de beneficencia, de que hablaremos en el capítulo VI, vendrá en socorro de los que no pueden conseguir el bienestar bajo ninguna forma. El campo está abierto para todos, y los menos afortunados no pueden quejarse de no encontrar puesto sino pagando, porque gracias á los capitales acumulados por el trabajo de los que les precedieron, encuentran un extenso dominio público, tanto material como intelectual, y se hallan en estado de desarrollar sus facultades.

Hemos visto hasta ahora el fundamento de la propiedad en el respeto debido á la personalidad humana, su origen en la ocupación ó trabajo sancionado por el convenio ó por la ley, su forma colectiva ó individual, según los distintos grados de civilización. Ahora nos resta considerarla bajo el aspecto de la cantidad y de la cualidad. Bajo el aspecto de la cantidad tenemos la propiedad exclusiva ó la copropiedad (*condominium*), según que una persona física ó moral posea los derechos de propiedad sobre toda la cosa ó sobre una parte ideal de ella, por ejemplo, un sexto, un tercio, etc. El copropietario tiene todos los derechos contenidos en la propiedad; pero no puede ejercitarlos aisladamente. Bajo el aspecto de la cualidad, la propiedad puede ser plena ó entera, ó incompleta y dividida. Es plena cuando todos los derechos son ejercitados por una persona física ó moral. Es dividida cuando uno tiene el derecho de disponer de la cosa y otro de disfrutarla, siempre que sea posible llegar á la consolidación de tales derechos, como sucede entre el propietario, el usufructuario y el usuario, no como entre el dominio útil y el directo en la enfiteusis. Las leyes romanas admitían también el derecho de superficie, que consistía en los edifi-

cios construidos en el suelo de otros y en las plantaciones hechas también en terreno ajeno. Este derecho de superficie no se encuentra en el Código francés ni en el italiano; pero la doctrina y la jurisprudencia le han retenido y calificado como una especie de dominio útil. En la práctica vemos que las administraciones públicas conceden porciones de terreno para edificar con la obligación de la restitución después de cierto tiempo de disfrute. No se considera ya como derecho de superficie el permiso obtenido de edificar sobre terreno ajeno. La propiedad puede sufrir desmembramientos por las servidumbres necesarias ó convencionales, y tener aumento por medio de la accesión inmueble, mobiliaria ó industrial. La primera se verifica por el aluvión ó por un desprendimiento de terreno por fuerza instantánea. La condición del aluvión es la contigüidad y la de la accesión insular la proximidad, á no ser que ésta suceda por fuerza instantánea, pues en este caso el propietario del terreno separado conserva su propiedad. La accesión mobiliaria se verifica por la agregación ó unión, la especificación y la mezcla ó confusión. Cuando dos sustancias pertenecientes á dos distintos dueños se unen de manera que forman un solo cuerpo, ¿á quién de los dos pertenecen? Si se pueden separar sin deterioro de ninguna de ellas, cada uno, por el derecho de separación, recobra su cosa. Pero si no pueden separarse sin deterioro de alguna, entonces lo accesorio sigue á lo principal. Pero si la cosa accesorio fuese mucho más preciosa que la principal, ésta sigue á aquélla. Tal es la regla general.

La propiedad industrial está garantida en Italia por la ley de 30 de Agosto de 1868, que aseguró el uso exclusivo en el comercio de las marcas y los signos distintivos de fábrica. Está sostenida por la de privilegios que se suele conceder á los descubridores é inventores. La ley más antigua de este género es el estatuto inglés de 1623, inspirado por Bacon. Los colonos americanos imitaron su ejemplo. Siguió la ley francesa de Enero de 1791, trasladada á la del 5 de Julio de 1844, todavía vigente, que ha servido de modelo al decreto legislativo sobre privilegios industriales, extensiva á todo el Reino por otra de 13 de Febrero de 1864.

No pueden ser materia de privilegios:

- 1.º Las invenciones ó descubrimientos relativos á industrias contrarias á las leyes, á la moral y á la seguridad pública;
- 2.º Las invenciones y descubrimientos que no tienen por fin la producción de objetos materiales;
- 3.º Las invenciones y descubrimientos puramente teóricos;
- 4.º Los medicamentos de cualquiera especie.

La duración de un privilegio no excederá de quince años ni bajará de uno.

El derecho se acredita por medio de atestado instruído por el gobierno, según petición documentada de la parte, y sin entrar en el fondo del asunto. De aquí que cada cual puede combatirlo judicialmente; y si por dos veces, á instancia y en interés de personas particulares, se ha pronunciado la nulidad ó anulación del atestado, el ministerio público puede pedir que sea declarado absolutamente nulo.

Aquí nos parece oportuno decir algo sobre la propiedad literaria y artística.

¿Es esta una verdadera propiedad? Le falta la nota característica de la transmisión á perpetuidad. En vano. Carlos Comte y otros doctos autores han sostenido que esta especie de propiedad no se diferencia de las otras, pues los escritores y los artistas se valen de las ideas y de los conocimientos acumulados que forman el patrimonio del género humano, así como el propietario de la tierra se aprovecha del progreso general y de las fuerzas naturales que pertenecen á todos. Numerosas objeciones han quedado en pie, como, por ejemplo: las obras del entendimiento sólo valen por la difusión, mientras que las del cuerpo por la concentración. En éstas la escasez determina su precio, en aquéllas está determinado por la multiplicación. Se deriva de aquí que la propiedad literaria está mejor asegurada cayendo en el dominio público, que la conserva contra los arrepentimientos de los mismos autores y las preocupaciones de sus herederos. En efecto, si Tasso hubiese podido destruir la *Jerusalem Libertada* para legar á la posteridad la *Jerusalem Conquistada*, ¿cuántos perjuicios no habría sufrido el género humano? Si un heredero de Pascal hubiese podido suprimir, por escrúpulos religiosos,

*Las Provinciales*, ¿no habría perdido la literatura francesa una de sus obras maestras? En vano querrá oponerse el remedio de la expropiación por utilidad pública, porque ni un gobierno ni un cuerpo científico delegado para ello podrían atender á tanto.

Estas objeciones las tuvo presentes el legislador italiano, así como los de las demás naciones. En efecto, encontramos en la Memoria de la oficina central al Senado, sobre el proyecto que después fué ley: «No es posible que el derecho de publicar una obra quede exclusivamente y á perpetuidad en el autor y en sus causahabientes; sino, por el contrario, debe limitarse á cierto tiempo el derecho de reproducir la obra publicada. En efecto, si hay en ella una parte que es verdadera y propia creación del ingenio individual, también hay otra tomada del patrimonio intelectual social. Deben, pues, conciliarse los dos derechos y los dos intereses de los autores y de la sociedad, y la conciliación está en fijar un término, pasado el cual entre en el patrimonio común la parte de derecho individual que, como justa recompensa al autor y sin daño de la sociedad, se le quiera reservar hasta el término fijado.»

A la ley de 25 de Junio de 1865 sobre el derecho de los autores, siguió la de 10 de Agosto de 1875 y el texto único de 19 de Septiembre de 1882. La ley provee de una manera definitiva acerca de la extensión y la duración de los derechos garantidos al autor de las obras de ingenio, á las condiciones y al modo de transmitirlos y ejercitarlos, y dicta sanciones penales que deben hacer eficaces sus disposiciones. El ejercicio del derecho de los autores sobre la reproducción y venta de una obra comienza desde su publicación, y dura toda la vida del autor y cuarenta años después de su muerte, ó bien ochenta años, si el autor deja de vivir antes de que hayan transcurrido cuarenta desde la publicación de la obra. En el segundo caso, los herederos ó causahabientes gozan del derecho exclusivo hasta el cumplimiento del término de cuarenta años, y para el tiempo restante, será libre la reproducción; pero les corresponderá el 5 por 100 sobre el precio marcado.

La propiedad mueble fué la primera en nacer y la última en desarrollarse. Logra esto por medio de la industria, empezando

el hombre á emplear su fuerza muscular, después la de los animales, y por último, directamente los agentes naturales. ¡Qué diferencia entre el palo puntiagudo de los salvajes y el arado perfeccionado, entre el tronco de árbol ahuecado y el buque de vapor, entre el huso y el telar doméstico y la filatura y el telar mecánico! La sociedad siente el beneficio de cada progreso industrial, y la mecánica promete reducir al hombre á simple director del trabajo material, haciendo trabajar por él á las fuerzas de la naturaleza. Este influjo benéfico no se limita sólo al modo de producir, sino que se extiende al consumo; porque abaratándose los productos, podrá adquirirlos el mayor número, y la industria no sólo habrá abolido la esclavitud, sino que abolirá también la miseria. Con justicia dice el economista F. Passy: «La propiedad individual, en vez de gravar al dominio de la comunidad, es precisamente el agente infatigable que forma este dominio; el precio, cuando es libremente consentido, no es un obstáculo para el cambio de los dones de la naturaleza, sino que lo facilita, haciéndolos accesibles á todos.»

Volviendo á la propiedad territorial, la jurisprudencia romana proclamaba: *Cujus est solum, ejus est usque ad coelum y usque ad infera*, añaden los glosadores. Las minas pertenecían por accesión al propietario del fundo. Pero así como Justiniano había dispuesto que el dueño de un edificio no pudiese elevarlo tanto que impidiese al aire penetrar en la era del vecino, así los jurisconsultos explican que el propietario del suelo pudiera explotar los filones metálicos en el fundo vecino, puesto que no se causaba perjuicio alguno al cultivo.

La ley de 17 de Octubre de 1826, aun vigente en las Dos Sicilias, está inspirada en estos principios: Por el artículo 1.º, las minas, tanto metálicas como semimetálicas, lo mismo que el carbón fósil, los betunes, el alumbre y los sulfatos de base metálica, podrán ser sacados libremente y sin necesidad de ninguna concesión superior por los propietarios particulares de los fundos en que se hallen, y podrán hacer esto, ya por sí mismos ya por medio de otros. Por el art. 2.º, se permiten las investigaciones en el fundo ajeno, cuando haya en ellos señales patentes, según los principios de la mineralogía, de una mina. Si el pro-

pietario del suelo no cuida de hacer excavaciones por sí mismo ni por medio de otros, en este caso podrá concederse permiso para hacerlas á quien tenga los requisitos necesarios; pero después de haber dado un plazo conveniente al propietario. El concesionario tendrá obligación de dar indemnización al dueño del fundo, la cual será convenida y determinada por el juez. Por el art. 3.º, pueden continuarse las excavaciones de la mina aunque se introduzca sucesivamente en otros fundos contiguos, sin que los propietarios de éstos puedan impedirlo; pero se deberá á estos propietarios una indemnización, que deberá estimar y fijar el juez. Por el art. 5.º, si las minas no se encuentran en los fundos particulares ni en los de los cuerpos morales, sino en los del Estado ó del dominio público, será necesario siempre una autorización especial del gobierno, con la obligación de pagar á los poseedores de los fundos vecinos las indemnizaciones á que hubiere lugar, cuando resultare daño á los mismos. Por el art. 10, los denunciadores y los descubridores de minas serán siempre preferidos, cuando posean los requisitos necesarios; y siempre que se diere á otros esta concesión, tendrán derecho á obtener del concesionario una indemnización, que será determinada por el gobierno, según los casos. El *motu proprio* grand-ducal del 13 de Mayo de 1788, aún en vigor en las provincias toscanas, estaba inspirado en los mismos principios.

La feudalidad dividió los derechos del propietario del suelo, la monarquía absoluta los abolió. La ley de 21 de Abril de 1810, reconoce el derecho del propietario del suelo, concediéndole una indemnización; pero atribuye al gobierno la facultad de conceder su excavación á quien le parezca más conveniente para los intereses sociales. El decreto legislativo del 20 de Noviembre de 1859, publicado durante los plenos poderes, en la época de la guerra de la Independencia y que tiene fuerza de ley en Piemonte, en Lombardía, en las Marcas, en la Umbría y en el Lacio, sigue el sistema francés.

Por último, la ley de 20 de Junio de 1877 somete á vínculo forestal los bosques y las tierras despojadas de plantas leñosas en la cima y en las faldas de los montes hasta el límite superior de la zona del castaño, y los que por su especie y situación pue-



den, rompiéndose ó desprendiéndose, ocasionar grietas, enterramientos, hundimientos y torcer, con daño público, el curso de las aguas ó alterar la consistencia del suelo ó bien dañar las condiciones higiénicas locales. Podrá concederse permiso para cultivarlos si se atiende á impedir los daños, de acuerdo con la comisión forestal, cuyas prescripciones es necesario cumplir aun para el cultivo de las selvas y las cortas de árboles, sin necesidad de concesiones especiales. Es de notar, sin embargo, que mientras la ley no concede indemnización alguna para los bosques existentes, la exige para las plantaciones de árboles en aquellos terrenos en que se quisieran poner por razones de higiene, y en consecuencia del voto favorable del consejo comunal y provincial interesados y del consejo de sanidad provincial.

¿Cuáles son las relaciones de la industria con la religión, la ciencia y el arte? Si en los tiempos pasados la religión le designó un puesto muy inferior, la admitió, sin embargo, en la organización social en la India y en Egipto. Los *collegia opificum* de los Romanos eran una especie de cofradías de la Edad Media, en la que la industria se puso bajo la protección de un santo. Hoy que las grandes manufacturas reemplazan á la industria doméstica, la intervención de la religión se hace cada vez más necesaria. Quién sabe si veremos resucitar las corporaciones religiosas bajo la forma industrial. Los hospicios, los asilos para la infancia suplen la ausencia de la madre del hogar doméstico; pero ¿quién podrá infundirles ánimo sino la religión? La ciencia se ha ocupado frecuentemente de la industria, que volvería á ser rudimental sin la ayuda de la mecánica, de la física y de la química. El arte le presta el gusto, *ese no se qué* que hace tan caros los objetos más comunes de la vida.

El Estado no puede negar á la Industria las garantías que concede á la Religión, á la Ciencia y al Arte, puesto que la Industria es uno de los fines legítimos de la actividad humana.

## CAPÍTULO V

### Del Comercio.

Sin el cambio no puede concebirse la industria, y aun en el estado patriarcal el individuo producía para la familia, no para sí. Los frutos de la tierra eran entonces casi el único producto, y los servicios se cumplían como funciones más que como cambios. Poco á poco las necesidades aumentaron, y fué necesario proveer al consumo del *clan*, del pueblo, etc., y la concurrencia comenzó á producir sus efectos.

No se cambian solamente los productos ó servicios por otros servicios y productos, sino casi todas las relaciones humanas en *sensu lato* pueden llamarse cambios. De este modo le usaron los Romanos comprendiendo en el *jus commercii et connubii* todo el derecho civil, que paso á paso se concedió á los plebeyos. Vico opina que en los más antiguos tiempos los clientes fueron llamados *nexi*, casi ligados; después la palabra *nexum* significó obligación, como se manifiesta en el texto de la tabla XII, *Cum nexum faciet mancipiumque*, etc., y los contrayentes eran llamados *nexi*.

La sociedad actual se distingue de la de los primeros siglos por el gran número de contrataciones. En los tiempos primitivos el individuo no gozaba de derecho alguno; obedecía á las leyes que le eran impuestas por la condición en que nacía. Los miembros de una misma familia no podían contratar, porque la familia no hubiera tenido en cuenta las obligaciones que se le hubieran querido imponer. Los cabezas de familia podían obligarse, pero sucedía muy rara vez, y esto con tales formalidades, que la menor inobservancia de ellas producía la nulidad de la

den, rompiéndose ó desprendiéndose, ocasionar grietas, enterramientos, hundimientos y torcer, con daño público, el curso de las aguas ó alterar la consistencia del suelo ó bien dañar las condiciones higiénicas locales. Podrá concederse permiso para cultivarlos si se atiende á impedir los daños, de acuerdo con la comisión forestal, cuyas prescripciones es necesario cumplir aun para el cultivo de las selvas y las cortas de árboles, sin necesidad de concesiones especiales. Es de notar, sin embargo, que mientras la ley no concede indemnización alguna para los bosques existentes, la exige para las plantaciones de árboles en aquellos terrenos en que se quisieran poner por razones de higiene, y en consecuencia del voto favorable del consejo comunal y provincial interesados y del consejo de sanidad provincial.

¿Cuáles son las relaciones de la industria con la religión, la ciencia y el arte? Si en los tiempos pasados la religión le designó un puesto muy inferior, la admitió, sin embargo, en la organización social en la India y en Egipto. Los *collegia opificum* de los Romanos eran una especie de cofradías de la Edad Media, en la que la industria se puso bajo la protección de un santo. Hoy que las grandes manufacturas reemplazan á la industria doméstica, la intervención de la religión se hace cada vez más necesaria. Quién sabe si veremos resucitar las corporaciones religiosas bajo la forma industrial. Los hospicios, los asilos para la infancia suplen la ausencia de la madre del hogar doméstico; pero ¿quién podrá infundirles ánimo sino la religión? La ciencia se ha ocupado frecuentemente de la industria, que volvería á ser rudimental sin la ayuda de la mecánica, de la física y de la química. El arte le presta el gusto, *ese no se qué* que hace tan caros los objetos más comunes de la vida.

El Estado no puede negar á la Industria las garantías que concede á la Religión, á la Ciencia y al Arte, puesto que la Industria es uno de los fines legítimos de la actividad humana.

## CAPÍTULO V

### Del Comercio.

Sin el cambio no puede concebirse la industria, y aun en el estado patriarcal el individuo producía para la familia, no para sí. Los frutos de la tierra eran entonces casi el único producto, y los servicios se cumplían como funciones más que como cambios. Poco á poco las necesidades aumentaron, y fué necesario proveer al consumo del *clan*, del pueblo, etc., y la concurrencia comenzó á producir sus efectos.

No se cambian solamente los productos ó servicios por otros servicios y productos, sino casi todas las relaciones humanas en *sensu lato* pueden llamarse cambios. De este modo le usaron los Romanos comprendiendo en el *jus commercii et connubii* todo el derecho civil, que paso á paso se concedió á los plebeyos. Vico opina que en los más antiguos tiempos los clientes fueron llamados *nexi*, casi ligados; después la palabra *nexum* significó obligación, como se manifiesta en el texto de la tabla XII, *Cum nexum faciet mancipiumque*, etc., y los contrayentes eran llamados *nexi*.

La sociedad actual se distingue de la de los primeros siglos por el gran número de contrataciones. En los tiempos primitivos el individuo no gozaba de derecho alguno; obedecía á las leyes que le eran impuestas por la condición en que nacía. Los miembros de una misma familia no podían contratar, porque la familia no hubiera tenido en cuenta las obligaciones que se le hubieran querido imponer. Los cabezas de familia podían obligarse, pero sucedía muy rara vez, y esto con tales formalidades, que la menor inobservancia de ellas producía la nulidad de la

obligación. Tomaremos algunos ejemplos de la historia del derecho romano, la cual nos demostrará cómo se suprimieron parte de las ceremonias, cómo se simplificaron otras ó se permitió abandonarlas con ciertas condiciones; así, muchos contratos particulares podían hacerse sin ceremonia alguna, y fueron precisamente aquellos de que dependían la actividad y la energía de las relaciones sociales.

Los antiguos latinos definían el *nexum*: *omne quod geritur per aes et libram*. El primer uso del *nexum* fué dar solemnidad á la enajenación de bienes y después se aplicó al contrato, que era considerado como una venta incompleta. Cuando el objeto del contrato no era de pronta ejecución, el *nexum* se consideraba prolongado artificialmente para dar tiempo al deudor. Del *nexum* tuvieron origen cuatro formas de contratos: los verbales, los escritos, los reales y los consensuales. A estas cuatro clases de contratos solamente se había dado fuerza de obligar, debiéndose observar en los tres primeros formalidades necesarias, no bastando el simple consentimiento de las partes contrayentes. En el contrato verbal el *vinculum juris* se establecía por medio de una estipulación, esto es, de una pregunta y una respuesta; la pregunta era del que recibía la promesa y la respuesta la daba el que prometía. En el contrato escrito se necesitaba una inscripción en los libros de cuentas de las familias y en tablillas; y en el contrato real era necesaria la entrega de la cosa objeto del acuerdo preliminar.

Los contratos reales se distinguieron con el tiempo en *nominati*, como el *mutuum*, el *commodatum*, el *depositum* y el *pignus*; y en *innominati* según las fórmulas *do ut des*, *do ut facias*, *facio ut des*, *facio ut facias*; muchos de estos contratos recibieron nombres especiales, como la permuta *permutatio*, el precario *precarium*, el *contractus aestimatorius* que consistía en un mandato de vender un objeto, y el *contractus suffragii* que tenía por objeto obtener algún favor del príncipe mediante una remuneración á un cortesano ó á otra persona de calidad, pero que no estaba obligada por su empleo á prestar este servicio.

Cuatro contratos nominados *mandatum*, *societas*, *emptio-venditio* y *locatio-conductio*, pertenecen á la clase de los consensua-

les, bastando el consentimiento de las partes para hacerlos perfectos sin que necesitaran de otra formalidad, y por esto se hicieron derivar del derecho de gentes.

Además de los contratos se usaron los pactos, que no producían acción civil, muchos de los cuales, sin embargo, la obtuvieron poco á poco de los pretores (*pacta praetoria*), de las constituciones imperiales (*pacta legitima*), ó porque estaban inmediatamente unidos á los contratos de buena fe (*pacta adjecta*).

El Derecho romano ha distinguido siempre la obligación de la convención, definiendo la primera: *Obligatio est vinculum juris quo necessitate astringimur ad aliquid dandum vel praestandum vel faciendum vel non faciendum*; y la segunda: *Conventio est duorum pluriumque in idem placitum consensus*. Atendiendo al origen de las obligaciones, las divide en tres clases, según que proceden *ex contractu*, *ex delicto*, *ex variis causarum figuris*. Esta última clase se subdivide, según su analogía con un contrato ó con un delito, en obligaciones *quasi ex contractu et quasi ex delicto*; ó nacen de una razón de equidad natural, reconocida por la ley, como cuando el capitán de la nave obliga al armador, al agente, al comerciante, etc. Los *quasi contratos* son la gestión de negocios ajenos (*negotiorum gestio*), la tutela, la curatela, la adición de herencia (*aditio hereditatis*), la administración de cosas que se han hecho comunes fortuitamente ó de una sucesión todavía indivisa, el pago de un débito no debido. Los *quasi delitos* son actos de negligencia que producen daño á otro.

Algunos jurisconsultos más modernos hicieron nacer las obligaciones *ex facto*, *ex lege seu ex aequitate*, considerando el contrato también como un hecho.

Entre los intérpretes bastará citar á Domat y Pothier, que despojaron esta parte del Derecho romano de sus imperfecciones y han introducido en ella cuanto se necesitaba del derecho consuetudinario. Los compiladores del Código civil francés no hicieron más que reducir sus tratados á artículos de ley.

Según el Código civil francés, las convenciones son obligatorias por el solo consentimiento de las partes, sin que haya necesidad de la entrega de la cosa ó del cumplimiento del hecho por parte de uno de los contrayentes, ni de formalidades extrínse-

cas (1). Es el principio contrario al del Derecho romano, según el cual, por regla general, el consentimiento de las partes no basta para hacer una convención civilmente obligatoria (§ 2, *Inst. de Oblig.*, 3, 13).

Los contratos se dividen en unilaterales y sinalagmáticos (*sensu lato*), según que una de las partes se obligue hacia la otra sin que ésta quede obligada, ó que las dos partes se obliguen recíprocamente entre sí. Estos contratos sinalagmáticos se subdividen en perfectos é imperfectos, según que las prestaciones á que se obliguen las partes se reputen ó no equivalentes unas á otras. Los contratos sinalagmáticos perfectos son conmutativos cuando lo equivalente consiste para cada una de las partes en una ventaja cierta. Son aleatorios cuando lo equivalente consiste ya únicamente en probabilidades recíprocas de ganancia ó pérdida, ya en probabilidad unida á una ventaja cierta para alguna de las partes.

Los contratos se distinguen también en contratos á título oneroso, á título gratuito ó de beneficencia. Son de la primera clase cuando la ventaja que proporcionan á alguna de las partes no se le concede sino en virtud de una prestación ejecutada ó prometida. Son á título gratuito cuando aseguran á alguna de las partes alguna ventaja independientemente de toda prestación correlativa. Los contratos sinalagmáticos son todos necesariamente á título oneroso; pero los contratos unilaterales no son siempre de beneficencia.

Los contratos se llaman de adquisición ó de garantía, según que tienen por objeto acrecer ó simplemente garantizar el patrimonio de las dos partes ó de una de ellas. Son nominados é innominados, según que la ley les da ó no una denominación especial. Las reglas establecidas por el Código civil para los contratos en general se aplican igualmente á unos y á otros; pero las reglas peculiares á los diversos contratos nominados no son aplicables, sino por analogía, á los contratos innominados.

(1) Véase en Loqué, *Législation civile, commerciale et criminelle*, los discursos de Bigot de Préameneau, Tavard, Jouvert y Moricault. Vol. VI, Bruxelles, 1836.

Los cuasi-contratos son hechos lícitos y voluntarios, de los cuales resultan de pleno derecho, ya obligaciones unilaterales para el que las cumple, ya obligaciones recíprocas en éste y aquel á quien tales hechos han causado daño ó provecho. El Código civil, á propósito de los cuasi-contratos, no habla más que de gestiones de negocios ó del pago de lo indebido. No obstante, la administración de una cosa particular, aun indivisa entre varias personas que no están asociadas, presenta, cuando es realizada sin mandato por uno de los propietarios, todos los caracteres de un cuasi-contrato. Los demás cuasi-contratos de que se ocupa el derecho romano, entran, según la clasificación del Código francés y el italiano, en la categoría de las obligaciones legales.

Toda la actividad humana puede ser objeto de los contratos, puesto que una prestación puede consistir en la prestación de una cosa ó en el cumplimiento de un hecho. Un contrato que carezca de objeto ó que tenga por fin una prestación físicamente imposible, es considerado como no existente. El objeto debe ser determinado, á lo menos en su especie, y debe ofrecer alguna ventaja pecuniaria á uno de los contrayentes, sin lo cual su ejecución no podría ser reclamada en juicio, puesto que toda obligación de hacer se resuelve en obligación de dar. En fin, el objeto debe ser lícito; esto es, no debe ser contrario á las buenas costumbres ni al orden público. La causa debe ser verdadera y lícita. La existencia del contrato se prueba por testigos ó por títulos, según el importe de la suma y las circunstancias en que se ha establecido. Todas las condiciones subjetivas para la validez de los contratos, serán tratadas en la segunda parte de nuestra obra.

Casi al mismo tiempo que la compilación del Código civil francés, Kant se ocupaba, con fines meramente filosóficos, de la clasificación de los contratos: «Todo contrato, dice en los *Principios metafísicos del derecho*, tiene por objeto: ó 1.º, una adquisición unilateral (contrato á título gratuito); ó 2.º, una adquisición bilateral (contrato á título oneroso); ó solamente 3.º, una *garantía de lo suyo* (garantía que puede ser al mismo tiempo gratuita de una parte y onerosa de otra.) El contrato á título gratuito comprende el *depositum*, el *commodatum* y la *donatio*. El

contrato oneroso abraza la *permutatio* de cosa por cosa, de cosa por dinero, *emptio-venditio*; el préstamo de cosa fungible, *mutuum*, y el mandato, que cuando es implícito se llama *gestio negotii*. El contrato de garantía comprende el *pignus*, la *fidejussio* y la prestación de rehenes, *praestatio obsidis*» (1).

Esta clasificación fué adoptada por Hegel, Ahrens y Gans, el cual observó que no comprende el contrato de sociedad. Trendelenburg intentó otra más sencilla escribiendo: «Con relación á su contenido, los contratos tienen principalmente por fin ó una donación (venta sin compensación), ó un simple cambio, permuta (prestación recíproca), ó un convenio para un negocio común (sociedad). Estas tres especies de contratos tienen de común el que representan en su origen la conformidad de varias voluntades. En contra de ellos hay una especie de contrato que intenta resolver un conjunto de reclamaciones entabladas anteriormente en el comercio, y tiende por esto á una división (transacción)» (2).

Hasta ahora hemos adoptado la palabra *comercio* en su más amplia significación jurídica; pero tiene otra más limitada cuando indica las relaciones nacientes del cambio de valores presentes ó futuros, lo que constituye el derecho comercial propiamente dicho. Este cambio forma la ocupación habitual de algunos individuos que compran para revender, y merece ser regulado de una manera especial. Las leyes positivas, siguiendo los dictámenes de la razón, han modificado, en beneficio de estas

(1) Excepto el último que pertenecía al derecho internacional, estos son los contratos designados por el Código civil. Tan cierto es esto, que escribe Varnkoening: «*Illi ipsi scriptores, si quis eorum doctrinas examinauerit, Nihil Fere Nisi Juris Romani Regulas de obligationibus repetisse cernuntur, et raro quid sane docent, ubi ab illo jure recedunt. Neque hoc mirandum: nam sublato certo obligationum fundamento, quod ipsorum negotiorum natura et juris civilis sanctionibus constituitur, fragmenta tantum et inanes definitiones tradi necesse est.*» Doctrina Juris Philos., página 158.

(2) Véase *Derecho natural, fundado en la Ética*, parte segunda, cap. I. Nápoli, 1875.

personas, las reglas de algunos contratos como la venta, la locación, el mandato, la prenda, la sociedad y han creado otros especiales como la letra de cambio, el préstamo á la gruesa y el seguro marítimo. La venta comercial tiene de particular que puede efectuarse sobre cosas de que el vendedor no es propietario y que el comprador puede procurarse con perjuicio del vendedor, cuando éste no es exacto en entregarla. La locación de obra en materia de contratación comercial se llama mediación y tiene derechos y deberes especiales, como también cuando se aplica á los transportes. El mandato se transforma con frecuencia en comisión, y el comisionado no obliga al comitente, sino sólo se obliga él mismo con un tercero. Para la prenda comercial se requiere un acta escrita y después cierta cantidad, el permiso del Juez para la venta que se hará públicamente, exceptuando los Bancos que están facultados por sus estatutos para recibir depósitos y hacer anticipos. Jamás podrá permanecer la cosa, después de tasada, en poder del acreedor, como sucede en materia civil.

El contrato de sociedad en el derecho mercantil ha sufrido las mayores modificaciones. En el derecho civil se veían personas unidas entre sí sin vínculos de solidaridad para asuntos determinados, por lo general de índole patrimonial, y que los terceros estaban obligados á aclarar separadamente en sus tribunales competentes. Al contrario, en derecho mercantil estas personas se hallan obligadas solidariamente y con todos sus bienes, de suerte que forman un ser jurídico con residencia fija; el acta constitutiva de tal sociedad debe hacerse por escrito y con todas las garantías de la publicidad. Esta sociedad se designa con un nombre colectivo, y encontramos ejemplos de ella en la antigüedad, especialmente en Roma, para los suministros militares y para la exacción de los impuestos, con capital dividido por acciones, las cuales se transmitían por actas públicas ó privadas. Hay una segunda especie de sociedad, en la cual algunos socios están obligados directamente con terceras personas con todos sus bienes; éstos se llaman gestores y dan nombre á la razón social, y otros no están obligados más que por el capital aportado y se llaman comanditarios. Troplong ve el primer ori-

gen de esta especie de sociedad en el contrato de aparcería de ganados, de que se encuentran ya ejemplos en los últimos tiempos del Imperio. Mas fué en los siglos X y XI cuando esta sociedad tomó forma comercial, merced á los comerciantes italianos. Las preocupaciones contra el dar dinero á interés y el temor de manchar la nobleza de su raza dedicándose á negocios, determinaron á muchas personas á entrar en ella. La sociedad anónima, simple asociación de capitales, fué la última en aparecer. La caja social sólo responde de las obligaciones contraídas por los administradores gerentes; pero la constitución de esta sociedad, como la de la comanditaria por acciones, está sujeta á la aprobación de la autoridad civil. Tanto en Inglaterra como en Francia se introdujo la sociedad de la responsabilidad limitada, una derivación de la sociedad anónima, que no necesita de la aprobación gubernativa. Otra clase de sociedad, llamada de capital variable, cuyos estatutos dejan á los socios en libertad de seguir siéndolo ó no, ha tenido existencia legal en Francia y Bélgica.

En 1844, algunos tejedores de Rochdale, llamados después *the equitable pioneers*, se unieron para vivir lo más barato posible. Pensaron en comprar azúcar y té por mayor y revenderlo al pormenor entre ellos mismos y á otros, según el precio corriente, dividiendo las utilidades entre todos los asociados á fin de año. El mismo principio se había aplicado á la producción, interesando á los operarios en el buen éxito de la empresa, dándoles en acciones una parte de sus salarios. Alemania supo aplicar felizmente el principio cooperativo al crédito por medio de las sociedades de anticipos (*Vorschussvereine*), que se convirtieron pronto en bancos populares (*Volksbanken*), establecidos por Schulze-Delitz en 1851. Él reunió en sociedad á obreros honrados, que con una pequeña suma á la entrada y una ligera contribución mensual formaron un fondo de reserva. La sociedad hizo empréstitos bajo la garantía solidaria de todos sus miembros, y distribuyó el dinero á los que se lo pedían. De esta manera, todo obrero honrado que conseguía ser admitido en una de estas sociedades, estaba seguro de encontrar la cantidad que necesitaba para su pequeña industria.

El nuevo Código italiano permite que todas las sociedades puedan tomar la forma cooperativa. A fin de hacer accesibles para todos estas sociedades, establece que ninguna acción pueda exceder de cien pesetas. Para impedir que alguno, por medio de la suscripción de gran número de acciones pueda imponer su voluntad á los demás socios, prohíbe una participación mayor de cinco mil pesetas, y prescribe que el voto en la asamblea se dé á la persona sin considerar el número de acciones que posee. Por último, para evitar especulaciones de Bolsa, impone que las acciones sean nominativas y no puedan cederse sin consentimiento del Consejo de administración de la asamblea, según se establezca en los estatutos. Se permite el abandono ó salida voluntaria de los socios, quedando obligados, sin embargo, con las terceras personas por término de dos años por las operaciones pendientes y á la concurrencia de las acciones que poseían.

Hemos llegado á los contratos de origen comercial, la letra de cambio y el préstamo á la gruesa. En Atenas se tenía idea de la carta-orden, y la letra de cambio no era completamente desconocida. En una arenga de Isócrates contra Pasion, vemos que un tal Stratocles, que debía partir para el Ponto, prefirió dejar una suma á un joven de aquel país, residente en Atenas, recibiendo una carta para el padre de éste para que se la pagase en el Ponto, y el banquero Pasion garantizó el contrato. Cicerón escribiendo á Attico, le preguntó si debía enviar una suma á su hijo á Atenas por letra de cambio ó en metálico. La antigüedad, sin embargo, desconoció la transferencia por giro; así, con razón se cree que fué inventada la letra de cambio en la Edad Media, probablemente por los Hebreos. La legislación alemana no admite ninguna diferencia entre los efectos legales de la letra de cambio y los de la carta á la orden, considerando á ambos por su naturaleza actos mercantiles, principio contenido en el nuevo Código de Comercio de Italia de 1882. La letra de cambio ha sido definida como una obligación comercial de hacer pagar en un lugar y tiempo determinado una suma á la orden mediata ó inmediata del poseedor de esta obligación. Por el contrario, la carta á la orden es la obligación de pagar en un tiempo determi-

nado una suma al legítimo poseedor del título. Ambas se transfieren por endoso.

El préstamo á la gruesa (*fœnus nauticum*) era conocido de los Romanos, y Catón supo sacar de él buenos beneficios. En este contrato el deudor, si perece la nave en el curso del viaje, está dispensado de restituir el capital recibido y los intereses. Al contrario, si la suerte le es favorable, devuelve el capital y un interés muy superior al ordinario. Después de la invención de la brújula y de la navegación por vapor disminuyeron mucho los peligros y por esto comenzó á caer en desuso este contrato.

El último de los contratos mercantiles es el seguro marítimo, que consiste en hacerse cargo de los riesgos que corren la nave y el cargamento durante la travesía. Pagando un premio pequeño se está asegurado contra los riesgos de mar. El seguro marítimo ha servido de modelo á las demás clases de seguros.

En materia de prueba, el comerciante goza de privilegios especiales, pudiendo hacerla por sus libros de comercio, en los que tiene obligación de anotar todas sus operaciones, que dan fe contra él y pueden darla también contra los terceros, aunque sean comerciantes; por los libros de los agentes ó corredores públicos; y finalmente, por testigos sin limitación de número, mientras la autoridad judicial lo crea conveniente. Declarándose en quiebra (con tal que no sea por su culpa ni de mala fe) se libra de toda obligación para con sus acreedores. Además, la mayoría de éstos que representen las tres cuartas partes de los créditos, pueden, firmando un contrato, obligar á los demás á aceptarlo y detener así la quiebra. Una jurisdicción especial con perfecto conocimiento de los usos comerciales decidirá toda competencia, como diremos en el capítulo VII.

¿Qué han hecho por el comercio los otros ramos de la actividad humana? Desde los tiempos más remotos la religión vino en ayuda del comercio. Este empezó á hacerse con las alforjas del peregrino y el lomo de los camellos. Los templos más célebres de la antigüedad, algunos fundados en los oasis del desierto, sirvieron de descanso y de asilo á las caravanas, llegando á

ser centros de los más célebres mercados, como el templo de Júpiter Amon, en Africa; en Abisinia, Meroe y Assum; en la Arabia, la Meca; en la Siria, Palmira; y en la India, Pataliputra (la Palibothra de Megastenes) hoy Patna.

El comercio se hizo por tierra y ofrecía muchas dificultades, así es que sólo pudo transportar mercancías de gran valor, como los metales preciosos, las perlas, los aromas entre los productos naturales y el biso (tejido muy fino indio de algodón), los finísimos tejidos de lana del Thibet, los de seda de la China y algunos trabajos de marfil de la India.

Poco á poco nació el comercio marítimo que, desde el golfo Arábigo, límite del Pérsico, llegó á la India y tal vez á la China. En el Mediterráneo los Fenicios, procedentes, como dice Herodoto, del mar Rojo, ocuparon las costas de Asia y Africa, y por las columnas de Hércules se esparcieron por el litoral de España. Tuvieron que sufrir la concurrencia de los Griegos, que cubrieron con sus colonias las orillas del Ponto Euxino, de la laguna Meótida, la Magna Grecia, fundaron á Cirene en Africa, á Marsella en la Galia, y, por último, á Alejandría, el mayor emporio de la antigüedad. Por el comercio marítimo no sólo fueron transportados los objetos de lujo, sino también los frutos y especialmente el trigo. Los romanos no fueron un pueblo comerciante; pero con sus calzadas, con sus puertos y con la unión que establecieron entre tantos pueblos distintos, ayudaron indirectamente al comercio.

Puede llamarse á los árabes los sucesores de los romanos, si se atiende á la grandeza del imperio de los Califas que se extendía desde el Tajo al Indo. Europa gemía bajo los bárbaros, pero poco á poco renacieron las antiguas ciudades romanas, primero en Italia, después en Alemania; y también se levantaron otras en Flandes y sobre el Báltico, las cuales formaron una Liga. Este gran movimiento había sido favorecido por las Cruzadas: el Occidente invadió el Oriente, erigió un imperio latino en Constantinopla que duró cincuenta y cuatro años y un reino en Jerusalén que duró ochenta y seis. El Norte envió á Italia sus productos, lanas, cáñamo y maderas de construcción, para cambiarlos por los de Oriente. La seda, producida por los

pocos gusanos que dos monjes trajeron en sus báculos á Justiniano, se había propagado por Grecia, por Italia y por Francia. La navegación se había hecho más segura por el uso de la brújula y del astrolabio.

La fundación del Imperio otomano en el siglo XIII, y principalmente la conquista de Constantinopla y del Egipto, perturbó gravemente el curso del comercio. Entonces se sintió la necesidad de encontrar un nuevo camino para la India y la China. Los portugueses lo consiguieron dando la vuelta al Africa, descubriendo el paso del cabo de Buena Esperanza, é hicieron de Lisboa el emporio del comercio oriental. Entonces se multiplicaron los viajes de descubrimientos, y Cristóbal Colón, yendo en busca de las Indias por el Océano, descubrió un nuevo mundo. La ciencia vino así en ayuda del comercio: Doria enseñó el modo de aprovechar el viento contrario, y Galileo, observando los eclipses de los satélites de Júpiter, que había descubierto, indicó la manera de determinar la latitud de un lugar determinado. Los ferrocarriles y los telégrafos han hecho del mundo entero un solo mercado.

El arte no ayudó al comercio, pero fué notablemente favorecido por él. Los Médicis, en Florencia, concurren con sus riquezas á crear magníficas obras maestras, y la escuela flamenca nació en el fondo de una tienda.

La industria suministra después sus productos al comercio; y si éste se desarrolla primero en Oriente, es debido á que la producción, tanto natural como artificial, tuvo su cuna en aquella tierra favorita del sol; y hoy que el hierro y la hulla representan el papel más importante en la industria, el comercio prefiere al Norte.

El Estado en la antigüedad no protegía al comercio ni á la industria, pero no los gravó con cargas especiales, estando demostrado hasta la saciedad, que las tarifas de aduanas tenían un fin puramente fiscal. Los errores del sistema mercantil, que hacía consistir la riqueza principalmente en los metales preciosos, produjo el sistema prohibitivo y después el colonial, que en lugar de favorecer perjudicaron al comercio, no suministrando á los consumidores todo lo que necesitaban. Se llegó por fin á com-

prender que la riqueza consistía en todo género de productos y nacía del trabajo; pero no por esto cesó la prohibición, que se convirtió en protección. Solamente después del primer cuarto de este siglo, el Estado se ciñó á su misión de tutela, aun para el comercio, reduciendo poco á poco las tarifas aduaneras á simples impuestos fiscales.



## CAPITULO VI

**De la Moralidad.**

Al distinguir la moral del derecho, dimos á entender que la moral se dirige al fuero interno y el derecho al externo. Sin embargo, añadimos, los fines internos de la moralidad son las fuerzas motrices del derecho (1). La sociedad no puede dejar en poder de los individuos toda la moral, ni aun hoy que está cuidadosamente separada del derecho.

La historia nos enseña que el poder público se deriva de la autoridad doméstica, y en los Estados antiguos varias instituciones aseguraban la moralidad privada. Puede decirse que en Esparta no existió la vida privada, estando reglamentadas todas las horas de los ciudadanos. En Atenas fué completa la libertad; pero el Areópago velaba por las costumbres y examinaba escrupulosamente la conducta de los candidatos á los cargos públicos. El año 444 antes de Jesucristo, se crearon en Roma dos magistrados á quienes se confió el censo moral y material de la república. Ellos cuidaban de los ingresos públicos y extendían la lista de los senadores y de los caballeros, poniendo nota de infamia á quien quiera que había desmerecido en algo de la estimación pública. Durante el Imperio se convirtieron en instrumentos de los odios de los príncipes. Poco á poco la Iglesia llamó á sí la censura de las costumbres, y las prescripciones eclesiásticas fueron también civiles. Después de la Revolución francesa, el Estado llegó á ser laico, y algunos grandes principios morales fueron formulados en artículos de ley, como: *El hijo,*

(1) Véase *Prolegómenos*, pág. 104.

*cualquiera que sea su edad, debe honrar y respetar á sus padres; la ley no concede ninguna acción para el pago de las deudas de juego ó de apuestas.* La custodia de otros principios fué confiada á una autoridad discrecional, llamada *policía*, cuyo ideal nos marca una circular del ministro Fouché, de 1815: «Tranquila en su camino, prudente en sus indagaciones, presente en todas partes, y siempre protectora, la policía no debe velar más que por los progresos de la industria, de la moral, por la dicha del pueblo y por la tranquilidad de todos. Ha sido instituída, lo mismo que la justicia, para asegurar la ejecución de las leyes y no para infringirlas, para garantir la libertad del ciudadano y no para atentar á ella, para afirmar la seguridad de los hombres honrados y no para emponzoñar la fuente de las relaciones sociales. No debe extender su acción más allá de lo que exige la seguridad pública ó particular, ni impedir el libre ejercicio de las facultades del hombre y de los derechos civiles con un sistema violento de precauciones.» Conforme á estos principios, la policía tiene un poder inmediato sobre los establecimientos públicos, y especialmente sobre los espectáculos, las mujeres públicas, etc.

La beneficencia es una virtud privada, pero la sociedad no puede permanecer indiferente ante las desdichas de los ciudadanos. Ella deja obrar á las asociaciones; pero en las circunstancias graves, como en una inundación, un incendio, interviene directamente. El argumento principal para alejar al gobierno de la beneficencia, es que el Estado no tiene bienes propios y para dar á uno en calidad de socorro, ha de quitar á otro bajo la forma de impuesto. La misma objeción puede hacerse contra muchos servicios públicos, lo que no detiene al gobierno para cumplir aquellos que son de interés general. El principio fundamental de toda sociedad es que cada uno debe proveer á sus necesidades y á las de su familia con los medios adquiridos ó heredados; y cesaría toda actividad en cuanto se pudiera contar con otra cosa que no fuera el trabajo propio. Para las desventuras inmediatas ó repentinas puso Dios un germen de amor en todos los corazones, y no faltan en los países civilizados piadosas fundaciones de socorros mútuos, dotadas por ricos bienhechores, á las que el Estado concede personalidad civil.

La constitución de la República francesa de 4 de Noviembre de 1848 trató de determinar, en su preámbulo, las relaciones de los ciudadanos y del Estado en materia de beneficencia, diciendo: «La República francesa es democrática, una é indivisible. Reconoce derechos y deberes anteriores y superiores á las leyes positivas. Tiene por principio la libertad, la igualdad y la fraternidad, y por bases la familia, el trabajo, la propiedad y el orden público..... Deberes recíprocos ligan á los ciudadanos con la República y á ésta con aquellos. Los ciudadanos deben amar á la patria, servir á la República, defenderla á costa de su vida y participar de las cargas del Estado en proporción á sus haberes; deben asegurarse por el trabajo los medios de subsistencia, y por la previsión recursos para el porvenir; deben concurrir al bienestar común, socorriéndose fraternalmente los unos á los otros, y al orden general, observando las leyes morales y las leyes escritas que rigen la sociedad, la familia y el individuo. La República debe proteger al ciudadano en su persona, en su familia, en su religión, en su propiedad, en su trabajo y poner al alcance de cada uno la instrucción indispensable á todos los hombres; debe, por una asistencia fraternal, asegurar la existencia de los ciudadanos necesitados, ya procurándoles trabajo en cuanto sea posible, ó dando, á falta de la familia, socorros á los que ya no pueden trabajar.»

El comentario de esta declaración, que peca de elástica, se encuentra en la memoria general presentada por Thiers á la Asamblea en nombre de la Comisión de beneficencia pública, en la sesión de 24 de Enero de 1850. Sienta por principio que el Estado no es un ser abstracto é insensible; que hay males aislados y accidentales para los que basta la beneficencia privada, y los hay también generales que afligen á clases enteras de ciudadanos y que exigen la beneficencia colectiva y social. Sostiene, sin embargo, la espontaneidad de estos actos benéficos, tanto públicos como privados, queriéndolos libres, pero coordinados todo lo posible. Para la primera edad, dice, es preciso recoger y alimentar al niño á quien abandona la madre por vergüenza ó por crueldad, socorrer á la madre que tiene el valor de no abandonarlos, velar sobre los asilos infantiles, impedir que se abuse

del trabajo de los niños procurando que la corrección de sus faltas no ocasione más perversión, protegerlos, en fin, en los primeros pasos de la vida. En la edad adulta el hombre es responsable de sus actos, y el Estado no puede menos que reservar una buena parte de los trabajos públicos para las épocas de crisis, teniendo siempre preparados los planes y los medios de ejecutarlos. Las sociedades de socorros mútuos son los mejores medios de evitar desastres, y los depósitos de mendicidad no deben servir de asilo á los hombres útiles más que momentáneamente y hasta que se les encuentre ocupación. Para los enfermos y los ancianos son necesarios hospitales y hospicios y cajas de retiro que, mediante una pequeña suma anual, aseguren una pensión para la vejez. Thiers querría que estas cajas las administrase el gobierno, organizándolas en tontinas, esto es, que la parte de los premuertos aumente la de los supérstites.

Veamos cómo nacieron tan ingeniosas instituciones. Chateaubriand dice que los antiguos tenían dos medios, que no poseían los cristianos, para evitar el pauperismo: el infanticidio y la esclavitud. Esta apreciación ha parecido demasiado absoluta á los escritores modernos, los cuales han hecho observar que la legislación mosaica, con el año sabático y el jubileo, era muy favorable á los pobres. También en la antigüedad pagana se encuentran máximas consoladoras, como aquel verso de Homero en la Odisea: *Los hospitales y los pobres están bajo la protección de Júpiter*; y el pasaje de Cicerón: *hominum caritas et amicitia gratuita*, etc. Las instituciones del patronato y de la hospitalidad, las *leges agrariae*, las *leges annonariae*, las *largitiones* ó *congiaria*, las *epulae* y la *sportula* tenían por objeto ayudar al pueblo en la miseria. No faltaban tampoco sociedades de socorros mútuos, como las *φρατρία* en Atenas y las *sodalitates* en Roma. En tiempo de Hipócrates, los griegos transportaban los enfermos á los templos de Esculapio, para invocar la gracia de Dios y el auxilio de sus ministros. En Roma servían también de refugio á los extranjeros enfermos ó á los esclavos abandonados por sus dueños. En Atenas el Cinosargo, antiguo templo dedicado á Hércules, estaba destinado á recibir á los hijos ilegítimos, que eran criados á expensas de la República. Augusto concedió socorros

á los padres de prole numerosa, y Nerva quiso que en toda Italia los huérfanos fueran sustentados á expensas del Estado. En muchas ciudades griegas había edificios públicos llamados *γερωντοκομειονες* dedicados á sustentar á los ancianos que habían merecido bien de la patria, y en Sardis, la casa de Cresos servía de hospital á los ancianos inútiles para el trabajo. Varias leyes del Digesto obligaban á las ciudades á consagrar, para ayuda de los niños y ancianos indigentes, el sobrante de sus rentas.

A pesar de todo esto, no puede llamarse caritativo al paganismo. El deificaba la fuerza, la belleza, el placer, y consideraba á los desgraciados merecedores de la cólera de los dioses. Las instituciones antes enumeradas tuvieron origen político casi todas. La lucha entre los ricos y los pobres fué horrible en las ciudades antiguas: los primeros sacaban casi todas las cosas que necesitaban del trabajo de los esclavos, y los segundos reclamaban un derecho á la ociosidad para atender á los negocios públicos. Rómulo, dice Dionisio de Halicarnaso, habiendo puesto una gran distancia entre los patricios y los plebeyos, excluyendo á éstos del Senado y de todas las dignidades, necesitaba, para la seguridad del Estado, encontrar un medio de aproximar los dos órdenes y de unirlos con cualquier vínculo; ordenó para esto, que cada plebeyo escogiese un protector entre los patricios. Las continuas guerras obligaron á los plebeyos á abandonar sus campos y á contraer deudas. Las propiedades pequeñas eran devoradas pronto por los intereses acumulados, y la persona del deudor respondía del resto. «Que el rico responda por el rico, dice la ley de las XII Tablas, y por el proletario quien quiera: confesada la deuda y juzgada la causa, que el deudor tenga treinta días de respiro... Si nadie responde por él, el acreedor lo llevará consigo y lo sujetará con correas ó cadenas que pesen quince libras ó menos, si así lo quiere; que el prisionero viva á sus expensas ó se le dé una libra de harina ó más, á su voluntad.» Dichoso él, exclama el historiador Michelet, si con una emancipación prudente ha sabido preservar á sus hijos. Cuando todos los reyes de la tierra, añade el mismo escritor, venían á rendir homenaje al pueblo romano, representado por el Senado, este pueblo se extinguía rápidamente consumido por la guerra y por una legisla-

ción devoradora. El romano, pasando su vida en los campos al otro lado de los mares, no volvía á visitar su fundo. Un continuo cambio tenía lugar entre Italia y las provincias, mandando la primera á sus hijos á morir en países lejanos y recibiendo millones de esclavos, de los cuales unos, dedicados á la tierra, la cultivaban y fertilizaban con sus huesos, y los otros, amontonados en la ciudad, servían á los vicios de sus amos. Los esclavos emancipados y sus hijos acabaron por formar el pueblo romano, y en tiempo de los Gracos llenaban casi solos el foro. Un día Escipion Emiliano, exasperado por sus interrogaciones, profirió estas memorables palabras: *Taceant, quibus Italia nocerca est; non efficietis ut solutos verear, quos alligatos aduxi.*

Apiano nos describe los remedios intentados inútilmente para salvar á la clase media. Hé aquí, sobre poco más ó menos, sus palabras: «Durante la conquista sucesiva de las varias regiones de Italia, los Romanos usaban de una parte del territorio para edificar ciudades ó fundar en las existentes colonias de ciudadanos romanos. La parte del territorio de que los hacía propietarios el derecho de guerra, era distribuída entre los colonos ó vendida ó dada en arrendamiento si estaba ya cultivada. Si, por el contrario, estaba devastada por la guerra, como ocurría muchas veces, la sacaban á subasta en el estado que se encontraba por un canon anual, esto es, por el décimo del producto si era á propósito para la siembra, y por el quinto si se hallaba poblada de árboles. Las tierras de pastos estaban sujetas á un tributo para el ganado mayor y menor. Era el propósito de los Romanos aumentar la raza itálica, acostumbrada á toda clase de trabajos, y procurarse auxiliares nacionales. Sucedió todo lo contrario, porque los ciudadanos ricos se hicieron adjudicatarios de la mayor parte de las tierras incultas, y con el transecurso de los años se declararon propietarios inamovibles. Adquirieron, y á veces á viva fuerza, los campos limítrofes y confiaron las tierras y los ganados en manos de los esclavos, puesto que los hombres libres eran llamados con frecuencia al servicio militar. De aquí que los grandes propietarios se hicieron riquísimos, que los campos se poblaron de esclavos, mientras los hombres libres disminuyeron por el malestar, los impuestos y el servicio

militar, y sobre todo por la preferencia dada á los esclavos. Este estado de cosas excitó el descontento del pueblo romano, que veía la falta de los auxiliares italianos y comprometido su poder entre aquella gran multitud de esclavos. No era fácil remediar tantos males, porque no era absolutamente justo despojar de sus posesiones aumentadas, mejoradas y cubiertas de edificios, á los ciudadanos que las poseían ya muchos años. Los tribunos del pueblo habían hecho adoptar, con muchísimo trabajo, una ley que prohibía poseer más de 500 yugadas de tierra y un rebaño de más de 100 animales grandes y 50 pequeños.

La misma ley había impuesto á los propietarios la obligación de ocupar cierto número de hombres libres en la vigilancia é inspección de sus propiedades. Esta ley fué aceptada bajo la fe del juramento, y se estableció una multa para los contraventores. El exceso de 500 yugadas debía ser vendido entre los ciudadanos pobres á bajo precio, pero ni la ley ni el juramento se cumplieron. Algunos ciudadanos, para salvar las apariencias, pusieron, con contratos fraudulentos, sus tierras á nombre de sus parientes; pero los más resistieron á la ley.

A fines del año 260 de la fundación de Roma, los cónsules comenzaron á comprar grano en Etruria y en Sicilia para revenderlo á menor precio á los ciudadanos pobres. Después no bastó la Sicilia, y Cerdeña y Africa fueron los graneros del imperio. En tiempo de César los pobres legales que recibían la *tessera frumentaria* ascendían á 320.000. Para festejar sus triunfos se colocaron en Roma 22.000 mesas, cada una con tres lechos, en las que se colocaron 198.000 convidados del pueblo y del ejército; el falerno se distribuyó por ánforas y el vino de Chio con verdadera profusión. Augusto hizo frecuentes distribuciones de dinero después de la muerte de César, dando 600 sextercios por cabeza; 400 después de la victoria de Acio, y más tarde 800. César había reducido la *tessera frumentaria* á 150.000, pero bajo el gobierno de Augusto volvieron al número primitivo. La clientela perdió bajo el Imperio su carácter moral. Hé aquí cómo la describe el conde de Champagny: «Aún no es de día. Ese hombre acaba de limpiar su vieja toga y corre apresuradamente á las opulentas moradas de las Carinas ó del Celio. Cliente universal,

va á llamar á todas las puertas, forma cola en la calle ante el dintel de todos los ricos, prodiga codazos é injurias á sus compañeros de esclavitud, se deja amenazar por la vara del *ostiarium*, obsequia á aquel miserable encadenado que se llama el *janitor*, entra á duras penas en un patio gratificando á los esclavos, penetra hasta el atrio, ve pasar ante él desdeñosos á los amigos de la primera y segunda admisión (porque la amistad se clasifica y hay en casa del rico varias maneras de recibir), apunta al *nomenclator* un nombre que este esclavo estropea, obtiene del dueño una sonrisa indiferente, una mirada soñolienta, un «buenos días» desdeñoso que se confunde pronto con un bostezo, y por premio de sus afanes, se lleva en su cesto un poco de salchicha ó una magnífica donación de 25 sueldos» (1).

La verdadera beneficencia no nació hasta más tarde, en tiempo de los Antoninos, bajo la influencia de la filosofía estoica, precursora del cristianismo.

Cuando Jesucristo apareció sobre la tierra, los Hebreos no se llamaban Israelitas sino Judíos; Israel había llegado á ser la Judea, y las doce tribus de la tierra prometida se habían reducido al reino de Judá, cinco veces conquistado y al fin convertido en una tetrarquía romana. Después de la esclavitud de Babilonia, la ley del jubileo y las demás instituciones mosáicas protectoras de los pobres, dejaron de observarse. Jesucristo encontró intacto el problema de la miseria y trató de resolverlo con la pobreza voluntaria y con la rehabilitación del trabajo. La pobreza voluntaria se ejercitaba dando todos ó parte de los bienes propios á los pobres y haciéndolos comunes á todos los fieles con préstamos gratuitos y con la hospitalidad. La rehabilitación del trabajo se encuentra en estas palabras de San Pablo: *Quoniam si quis non vult operari nec manducet*, y en su ejemplo, porque unas veces predicaba y otras se ocupaba en tejer cestos para ganar un pedazo de pan.

Las limosnas eran distribuídas por las diaconías, verdaderos institutos de beneficencia. Estas se remontaban á los *Hechos de*

(1) Véase *Les Césars*, tomo IV, pág. 25. quatriéme édition. Paris, 1868.

los Apóstoles (cap VI, versículos 1 á 4). «En aquellos días, creciendo el número de los discípulos, se movió murmuración de los Griegos contra los Hebreos, de que sus viudas eran despreciadas en el servicio de cada día. Por lo cual, los doce, convocando la multitud de los discípulos, dijeron: No es justo que dejemos nosotros la palabra de Dios, y que sirvamos á las mesas. Escoged, pues, hermanos, de entre vosotros siete varones de buena reputación llenos de espíritu santo y de sabiduría, y á los cuales encargaremos esta obra. Y nosotros atenderemos de continuo á la oración y á la administración de la palabra.» En Roma hubo siete, administradas, bajo la vigilancia del obispo, por siete diáconos regionales, esto es, uno por distrito, de los cuales, el jefe, elegido de entre ellos, se denominaba archidiacono. Los diáconos eran ayudados en el ejercicio de su misión por diaconisas, en número proporcionado á las exigencias del servicio. Las distribuciones se hacían á la puerta de la iglesia, ó dentro de ella, ó en un lugar *ad hoc*, llamado *diaconium*, ó por último, á domicilio.

Durante los primeros siglos, la caridad no tuvo otro tesoro que las limosnas de los fieles, otros ministros que los obispos y los diáconos, otros centros que las diaconías, ni otros asilos que la casa misma del pobre. Pero cuando la Iglesia militante cambió la cruz por la corona, cuando el humilde obispo fué opulento prelado, cuando la magnífica dotación imperial sustituyó á las modestas oblaciones de los fieles, cuando, en fin, los grandes abrazaron la fe de los pequeños, la fe llegó á ser aristocracia y la riqueza, que se había transformado en pobreza, volvió á ser riqueza, el diaconato desapareció y la caridad individual de los primeros cristianos se petrificó en hospital (1). Esto sucedió en el año 325 en el Concilio de Nicea, donde la Iglesia universal se reunió por primera vez con todo su fausto, bajo la presidencia del emperador Constantino. La construcción de las iglesias fué modificada en muchas de sus partes, y la morada del obispo llegó á ser el *palacio episcopal*. Entonces se edificó una

(1) Véase Moreau-Cristophle, *Du problème de la misère*. París, 1851.

*enfermería*, una *leprosería* y un *hospitium* separados del palacio, bajo la dirección de un religioso.

Un asilo abierto primeramente para los extranjeros, se destinó para los cristianos pobres, que fueron asistidos como los extranjeros y no más á domicilio. El Concilio de Nicea ordenó en el art. 90 la edificación en cada ciudad de un asilo público hospitalario, bajo el nombre de *xenodochium*. Destinados primeramente para sólo los peregrinos y los extranjeros, los *xenodochia* se abrieron á todas las miserias, y resultando insuficientes, fué necesario *hospitia* especiales; y así, junto á los *xenodochia* para la hospitalidad, tenemos *nosocomia* para todos los enfermos, *ptochotrophia* para los pobres, *arginoria* para los incurables, *brephotrophia* para los niños abandonados, *orphanotrophia* para los huérfanos, *gerantocomia* para los ancianos, *paramonaria* para los obreros inválidos, etc. Una ley de Justiniano contiene la nomenclatura y los reglamentos de muchos establecimientos de caridad.

Justiniano reconoció el vínculo que une á la beneficencia y á la religión, y puso las disposiciones de los moribundos bajo la vigilancia especial de los obispos y arzobispos para que cuidaran de su ejecución. El derecho canónico asimiló los bienes de las instituciones piadosas á los de la Iglesia, tanto que algún escritor llegó á sostener que aquéllos pertenecían á la Iglesia, negando individualidad propia á las instituciones de beneficencia. De aquí que estas instituciones estuvieron mucho tiempo bajo la jurisdicción de los obispos, tanto para lo espiritual, como para la administración de su patrimonio; y cuando alguna intentó sustraerse á ella, eran invitados los Concilios á confirmar su dependencia. Al poco tiempo, el Estado reclamó su parte de vigilancia en el tiempo que precedió á la Revolución francesa, y citaremos como ejemplo la administración de Tanucci en Nápoles. Sin embargo, después del concordato, establecidos los Consejos de los hospicios, los obispos fueron llamados á formar parte de ellos, y especialmente en la formación de sus estatutos. Un decreto de 17 de Febrero de 1861 sobre la administración de las obras pías, abrogó las disposiciones precedentes que excluyeran la libre acción de la autoridad civil ó prescribieran el concurso

obligatorio ó la ingerencia de los obispos. La ley de 3 de Agosto de 1862 atribuye á las Diputaciones provinciales la tutela de las obras pías, bajo la vigilancia suprema del Ministro del Interior. Esta ley respeta, del modo más absoluto, su individualidad, dejando que cada institución se rija por las reglas establecidas por sus fundadores ó por las antiguas costumbres.

De muy distinto modo sucedió en Inglaterra. En tiempo de los sajones estaba poblada la isla de hombres libres, propietarios y soldados, á los que la conquista normanda redujo en su casi totalidad á la servidumbre ó poco menos. Sin embargo, se levantaron, consiguiendo hacer determinar las prestaciones en trabajo ó en frutos, y después convertirlas en censos fijos que no podían ser aumentados. Pero cuando los servicios personales se transformaron en rentas, el *lord of the manor* comenzó á hacer guerra á la pequeña propiedad. No teniendo ya derecho á los servicios, no había interés en conservar muchos vasallos; al contrario, les era más útil no tener que entenderse más que con un solo rentero y reducir el número de los copartícipes á los pastos y á los bosques. El alto precio de la lana en el siglo XV contribuyó á aumentar los prados, y la distribución de las pequeñas propiedades ha continuado hasta nuestros días mediante las *Enclosure's acts*, votadas sucesivamente del 1710 al 1843. Estas leyes permitían al *lord of the manor* apropiarse bajo varios pretextos los bienes comunales hasta más de siete millones de acres. Si en la Edad Media y en el siglo XVI los *copy holders* habían sido despojados porque sus títulos de propiedad se custodiaban en los archivos feudales, hoy las pequeñas propiedades desaparecen, no por usurpación, sino por compra. Cuando un fundo es puesto en venta, lo adquiere siempre un rico capitalista, porque los gastos de examen de los títulos de origen son demasiado considerables. Así aumentan las grandes propiedades y caen en manos muertas por efecto de los mayorazgos y de las sustituciones. En el siglo XV, según el canciller Fortescue, Inglaterra era citada en Europa como ejemplo por el número de sus propietarios y el bienestar de sus habitantes. En 1688, Gregorio King estima en 180.000 los propietarios, sin contar 16.560 propietarios nobles. En 1786 había aún en Inglaterra 250.000; pero la

estadística más reciente sólo cuenta 30.760. Este número no puede ser tomado á la letra, pero es lo cierto que provincias enteras están en manos de cinco ó seis personas. «¿Sabéis, decía John Bright en un discurso pronunciado en Birmingham en 27 de Agosto de 1866, que la mitad del suelo de Inglaterra está poseído por 150 individuos, y la mitad del de Escocia pertenece á diez ó doce personas? ¿Reconocéis que el monopolio de la propiedad crece incesantemente y se hace cada vez más exclusivo?» (1).

Antes de la conquista normanda, la obligación de socorrer á los pobres incumbía á los parientes y á los ricos; después á la Iglesia y al señor feudal, y cuando los lazos de la feudalidad se fueron aflojando, los pobres no encontraron socorro más que en la Iglesia. El Estado no intervenía sino de vez en cuando con sus bárbaras leyes contra los vagabundos y los mendigos; pero después de la supresión de los conventos por el protestantismo, el Estado debió reemplazar á la Iglesia y adoptó la máxima proclamada por el derecho canónico de que el pobre tenía derecho al alimento y á la habitación. Las leyes de Enrique VIII, de Eduardo VI y de Isabel dieron valor jurídico á este deber enteramente moral. El estatuto de Isabel de 19 de Diciembre de 1601 dividió á los pobres en útiles, inválidos y niños, y ordena que se procure trabajo á domicilio á los primeros, se dé un socorro á los inválidos y se enseñe un oficio á los niños, todo á expensas de las parroquias respectivas. En 1834 fué reformado este estatuto en el sentido de que se formasen consorcios (*unions*) entre las parroquias para sostener casas de trabajo (*workhouses*), en las que los pobres útiles estén obligados á trabajar, y que sus administradores (*guardians*) fueran nombrados por los interesados. La tasa fué disminuida de este modo; pero por las facultades concedidas á los administradores para con-

(1) Véase la obra citada de Laveleye y á Fawcett *On the british labourers*. London, 1878. Boutmy describe á lo vivo la revolución agraria que se realizó en Inglaterra en la segunda mitad del siglo pasado, en la pág. 234 de su obra *Le développement de la constitution et de la société politique en Angleterre*. Paris, 1887.

ceder socorros á domicilio, tiende á aumentar. Es unánime el grito de los economistas para que sea abolida gradualmente (1); pero este voto no puede ser oído mientras la tierra no esté libre de los vínculos que la sujetan: las primogenituras, los mayorazgos y las sustituciones de todas clases. El derecho de primogenitura es de ley para las sucesiones de bienes inmuebles, pero la voluntad del testador puede disponer de otra manera. Es común á la nobleza y á la burguesía. Las sustituciones, además, hacen incierto el origen de la propiedad y ocasionan en las compras grandes gastos para averiguarlo. Adoptando los principios de la legislación francesa en lo relativo á sucesiones, testamentos y contratos, la propiedad se hará divisible y la antigua *yeomanry* renacerá sin que los nuevos métodos de cultivo le sirvan de obstáculo (2). El aldeano propietario es el verdadero remedio contra el proletariado, y en las tierras laborables la asociación podrá conciliar á la pequeña propiedad con el gran cultivo.

Entre el sistema inglés de la caridad legal y el del continente de la caridad libre, no es dudosa la elección. El primero es hijo de circunstancias especiales y cesará con ellas; el segundo, contenido en nuestra ley de 3 de Agosto de 1862, resolverá gradualmente el problema de la miseria. ¿Es esto posible? Hemos dicho en la página 238 que la mecánica promete reducir al hombre á simple director del trabajo material, haciendo trabajar por él á las fuerzas de la naturaleza, y que si los progresos de la industria habían abolido la esclavitud, podían también

(1) Véase Fawcet, *Pauperism, its causes and its remedies*. Los citados estatutos imperaban en Inglaterra y el país de Gales; pero en 1824 se introdujo la tasa en Escocia y produjo los mismos efectos, si bien las condiciones sociales eran algo distintas. Se extendió á Irlanda en 1838, y á pesar de las reformas de 1843, resultó insuficiente para aliviar los males de aquel desdichado país.

(2) Los mejores jurisconsultos ingleses hacen votos por una codificación, como se revela de un docto opúsculo del profesor de la Universidad de Londres Sheldon Amos, titulado: *An english code, its difficulties and the mode of overcoming them*. London, 1873.

abolir la miseria. Por otra parte, la instrucción hará más eficaz el trabajo y la educación promoverá el ahorro. Los establecimientos de previsión reducirán el número de hospitales y de otros establecimientos píos, y la miseria física cesará al mismo tiempo que la miseria moral.

## CAPITULO VII

**Del Derecho.**

Hasta ahora hemos expuesto las reglas para la consecución de los principales fines que constituyen el bien. De este modo hemos determinado objetivamente las atribuciones del individuo y del Estado, reservándonos considerarlos en la segunda parte como sujetos del derecho. Pero, ¿de qué serviría establecer estas reglas sin asegurar de algún modo su ejecución, sino para exclamar con el poeta:

*Le leggi son, ma chi pon mano ad esse? (1).*

El Estado provee de tres maneras á la realización del derecho, previniendo, mandando y castigando. Previene con instituciones de moralidad, especialmente con la policía; manda la reparación de daños y perjuicios para toda obligación no ejecutada ó para las negligencias culpables, y castiga las perturbaciones del orden social.

Las primeras nociones de una regla jurídica fueron expresadas en los poemas homéricos con las palabras *temi* ó *temisti*, siendo Themis representada como un auxiliar de Júpiter. Cuando un rey juzgaba un pleito, su sentencia se consideraba como efecto de una inspiración divina. El mismo Júpiter, dice Grocio, no era un legislador, sino un juez.

El procedimiento es contemporáneo del derecho, al que suministró el aparato necesario para impresionar la imaginación de los pueblos. El juez formulaba en su sentencia la regla jurídica que nacía de la costumbre, y era asistido frecuentemente en sus

(1) Las leyes existen; pero, ¿quién las hace ejecutar?

funciones por algunas personas que acompañaban al reo en calidad de testigos ó *conjuratores*. Se discute sobre si aparecieron primero los juicios civiles ó los criminales; pero los autores más modernos han probado que los delitos fueron considerados en un principio como violaciones de derechos individuales, y que fué después cuando la sociedad se consideró ofendida como protectora del orden social é intervino primero en casos particulares y después con leyes generales. Quedó establecido el principio de que en los negocios civiles la iniciativa corresponde al individuo; pero que la acción penal es esencialmente pública, si bien en algunos casos de menor importancia se hace precisa la instancia de la parte perjudicada ú ofendida para promoverla (1). De aquí se deduce que, cuando esa parte prefiere el juicio civil, hay que considerar que renuncia á la acción penal.

Ambos juicios, el civil y el penal, tienen por objeto la reintegración del derecho, y de aquí la necesidad de indagar los hechos, examinar las pruebas y pronunciar las sentencias. En su consecuencia, el derecho positivo ha establecido el ministerio de los abogados que asistan á las partes en la exposición de sus razones, y el de los jueces que pronuncien las sentencias. Y como la justicia humana es falible, los juicios pueden ser sometidos á nuevo examen de jueces superiores, tanto desde el punto de vista de los hechos como del derecho. Aquí terminan las semejanzas.

En el juicio civil hay la contestación de un derecho ó la impugnación de un hecho que se cree pueda causar perjuicio. Por esto la *actio* (*agere in jure*) presenta la cuestión, la cual desarrolla, *ciendo in iudicio* el que contrasta el derecho (*reus in iudicio conventus*), llegado el cual, se le manifiesta la acción y comienza la disputa judicial (*contestatio litis*). El demandado, negando la existencia del derecho en el *actor*, sienta la antítesis, la cual sostiene con la *exceptio* (palabra compuesta de *capio*, que expresa el antiguo derecho quirritario de la *mancipatio*, y de *extra*, que significa la carencia de derecho en el *actor*.) El proceso judicial

(1) Así sucede en las heridas leves, injurias, difamación, delitos contra el orden moral de las familias ó contra la propiedad, si son cometidos por colaterales que no viven juntos.



continúa con la contestación del *actor* á los argumentos del *reus*, ó sea la *replicatio*, y la del *reus* á los argumentos del *actor* por la *duplicatio*, y así sucesivamente, hasta que el juez, con su sentencia, termina el proceso, adjudicando el derecho á quien le pertenece. Entonces tiene lugar la avenencia de las partes, ó la *appellatio* ó la *provocatio*.

Los Romanos no tenían tribunales subordinados unos á otros que formasen lo que los modernos llaman instancias ó grados de jurisdicción. La apelación comenzó á usarse durante el Imperio y se producía ante un magistrado de grado superior, después de haber obtenido el permiso de éste en tiempo hábil (*dimissoria litteræ*). Para evitar los abusos de las apelaciones, la ley, en un principio, condenaba al que apelase sin motivos suficientes á una multa del tercio del valor del objeto litigioso y al cuádruplo de los gastos; pero poco á poco fué mitigándose este rigor.

La Asamblea nacional francesa, por decreto de 19 de Julio de 1790, fundó como remedio supremo el tribunal de casación. Este no constituye un tercer grado de jurisdicción; juzga menos los procesos que las sentencias; siendo su fin asegurar la ejecución y la uniforme interpretación de las leyes en todas las jurisdicciones.

Hablando de contratos, hemos distinguido en la página 245 los civiles y los mercantiles. Como en la Edad Media se hallaba la sociedad dividida en clases, los comerciantes quisieron también un fuero especial. Y como su pretensión se apoyaba en la naturaleza de las cosas, su fuero especial sobrevivió á la Edad Media. «Surgieron dos clases de jurisdicciones, dice Sclopis: una la de los cónsules enviados por un Estado al extranjero, que tenían el doble oficio de inspectores en todos los actos del comercio nacional y de jueces de los comerciantes de su nación establecidos en el país donde ellos residían: la otra, llamada también jurisdicción consular, era ejercida por jueces del país encargados de decidir los litigios mercantiles. Estas jurisdicciones privilegiadas fueron consecuencia de las corporaciones de artes y oficios que existían de antiguo en Italia» (1). En Francia, el edicto de 1563

(1) Véase *Storia della legislazione italiana*, vol. I, Torino, 1857.

contenía ya disposiciones relativas á la institución, á la competencia y al procedimiento de las jurisdicciones consulares. La ordenanza de 1663 les agrega la facultad de juzgar las causas relativas á los seguros, al cambio y á las demás obligaciones concernientes al comercio marítimo; pero bien pronto el conocimiento de estas obligaciones fué atribuído á los tribunales del Almirantazgo. Por decreto de 24 de Agosto de 1770 fueron creados los tribunales de comercio, que juzgaron todos los asuntos mercantiles, terrestres y marítimos. Los jueces de estos tribunales, como antes los consulares, tanto en Francia como en Italia, son electivos. En Francia los eligen todos los comerciantes agremiados por mayoría absoluta, con la intervención de tres cuartas partes de los electores inscritos. En Italia las Cámaras de comercio los proponen al rey por medio de la formación de una lista de nombres, cuyo número sea triple al del que deba nombrarse. En apelación, las causas comerciales que ya se suponen debidamente instruidas, siguen los mismos trámites que las civiles.

El sistema de prueba para los asuntos civiles, consiste: 1.º En los documentos escritos; 2.º, en los testigos hasta la suma de 500 pesetas, ó en el caso de que haya algún principio de prueba escrita, ó haya sido imposible procurársela ó, en fin, que el documento, por cualquier accidente grave, se haya perdido; 3.º, en las presunciones, ó sea en las consecuencias que la ley ó el magistrado saquen de un hecho conocido para un hecho desconocido; 4.º, en la confesión de las partes y 5.º, en el juramento supletorio ordenado por el magistrado ó decisorio deferido ó referido por las partes. En materia comercial los medios de prueba son más numerosos, admitiéndose los libros de comercio llevados legalmente para servir de prueba en juicio entre los comerciantes, como también los libros de los agentes públicos ó las simples notas de éstos: la prueba testifical puede usarse siempre que lo estime conveniente la autoridad judicial, aun contra lo escrito (art. 44 del Código de comercio de Italia). Para dar autenticidad á los contratos y á los actos judiciales los Romanos introdujeron los *tabelliones* y los *executores*, muy semejantes á nuestros notarios y á nuestros hujieres.

Distinto es el objeto del juicio penal que no persigue solamente la reparación del daño, sino el descubrimiento y el castigo del reo. Se divide en dos períodos: el primero consiste en la investigación de la prueba (*inquisitio*) y el segundo en su discusión (*disquisitio*). En el primero se tiene el proceso tomado del sistema inquisitorial: en el segundo se desarrolla el juicio en la forma acusatoria. No puede existir el juicio sin la instrucción preparatoria; pero la eficacia de esta es limitada, no pudiéndose en definitiva determinar por ella el daño para el procesado. De aquí la máxima de que nadie puede ser condenado á una pena, sino en virtud de una sentencia pronunciada después de juicio solemne en forma acusatoria. El juicio penal no llega á esta forma perfecta sino después de muchos siglos, aliando el sistema de acusación y el inquisitorial. El sistema de acusación fué el primero en aparecer en la historia y duró hasta bajo el Imperio romano. Los principios que consagró son: 1.º La acusación es libre para todos, pero no hay juicio sin acusación; así que, faltando ésta, el Estado no puede proceder por sí. 2.º El juez debe ser libremente aceptado, de donde resulta que el mejor juez es el tribunal popular formado á la suerte con el derecho de libre recusación. 3.º El juez no puede indagar por sí, sino que debe limitarse á pronunciar sobre la prueba alegada por las partes, á las cuales corresponde la indagación para preparar la materia del juicio.

En este sistema el examen de la prueba debe hacerse sobre el triple fundamento de la contradicción de las partes, cuya presencia en juicio es, por tanto, indispensable, del examen inmediato de los documentos y testimonios por el juez que ha de sentenciar, y de la publicidad de las discusiones.

Los gérmenes del sistema inquisitorial se encuentran en las últimas determinaciones del Derecho romano y fueron desarrolladas por el derecho canónico con la institución de la *inquisitio ex officio*, que por virtud de los prácticos italianos y de las leyes estatutarias pasó á los juicios laicos, dominando en toda Europa, menos en Inglaterra, hasta fines del siglo XVIII. Los principios que lo regulaban eran los siguientes: 1.º No hay necesidad de acusador, porque el Estado, en nombre de los intereses so-

ciales, procede *ex officio* á la persecución, á la indagación, á la prueba y al castigo del delito. 2.º El juez es instituido por la soberanía del Estado con potestad permanente y escogido entre los jurisperitos, debiendo aplicar la ley al hecho probado. 3.º El juez debe examinar por sí é indagar la verdad sin limitarse al examen de las pruebas aducidas por el acusador y por el acusado, para conocer la culpabilidad como la inocencia; así que le es dado ampliar por sí mismo los datos presentados por los contendientes, á fin de que se descubra la verdad acerca del delito y del reo; y puede declarar la delincuencia, aunque desista el acusador, como también la inocencia, á pesar de la confesión del acusado. 4.º El fundamento de la sentencia de la condena es el examen de la prueba; pero este examen tiene por base la instrucción escrita y el secreto, sin necesitarse la forma de contradicción inmediata, bastando el debate entre la acusación y la defensa y el nuevo examen de los testigos oídos en el proceso. 5.º Como freno á la arbitrariedad judicial se establecieron tres instituciones: a) la prueba regulada por la ley ó el criterio legal de la prueba para considerarla suficiente ó no; b) los dobles grados de jurisdicción por medio de la apelación; c) la nulidad de los actos por faltas sustanciales de procedimiento.

La Francia revolucionaria de 1789 tuvo el mérito de aliar los dos sistemas en la ley de 1791 y en el Código de instrucción criminal de 1808, donde se inspiraron la mayor parte de las legislaciones vigentes. He aquí los principios del llamado sistema mixto: 1.º El procedimiento *ex officio* va unido á la forma de la necesidad de la acusación, asignándose el ministerio público el oficio de acusador público en el juicio penal. 2.º La potestad de juzgar es confiada á los jueces permanentes conocedores del derecho y á los jueces jurados escogidos á la suerte de las listas de los ciudadanos que por su inteligencia y moralidad ofrezcan garantías de aptitud suficiente para juzgar el hecho. 3.º La instrucción escrita, secreta y sin contradicción fué acogida como preparación necesaria de las pruebas, como primer estado del juicio penal; y la discusión contradictoria, oral y pública fué reconocida precisa para las sentencias de condena. 4.º Se abandonó el sistema de las pruebas legales, al que reemplazó el libre cri-

terio moral; pero este criterio sólo puede versar sobre las pruebas presentadas en forma legal.

Por razones de economía y para no imponer una carga demasiado pesada á los particulares, los jurados no toman parte en la administración de la justicia más que para los delitos más graves (y también para los de imprenta), y después de pronunciada la sentencia de acusación. Para los delitos más leves se procede sin juicio preliminar de acusación y los mismos jueces deciden sobre el hecho y sobre el derecho. Hay, sin embargo, el recurso de apelación, excepto para los delitos muy leves, castigados con penas pecuniarias.

Para todas las sentencias condenatorias hay el supremo recurso de la casación por infracción de ley ó por vicio de forma.

En cuanto á las pruebas, los escritos tienen muy poca importancia en materia penal, puesto que los delincuentes están interesados en no dejar escritos ó en destruir los que haya. No hay, pues, más que el testimonio de las cosas sobre el hecho criminal (prueba genérica), ó de los hombres sobre el autor del delito (prueba específica). La confesión misma del reo sólo se considera como un testimonio contra él, y no constituye prueba plena como en materia civil.

Hasta ahora hemos supuesto que ambas partes asistan al juicio; pero puede suceder que el demandado no concurra, y entonces el juicio se celebra en rebeldía. Sus efectos son distintos en el juicio civil y en el penal. En el civil, el demandado puede constituirse en rebelde, ó no designando un procurador legal en el plazo exigido por la ley, ó no presentándose el procurador en el día fijado. El juicio se celebrará, y el demandado será condenado, siempre que se estime justa la demanda del actor. Sin embargo, en el primer caso, que se llama rebeldía de parte, considerándose que por circunstancias imprevistas la parte no ha recibido la citación, se le concede mucho más tiempo para oponerse á la sentencia que le será participada por un hujier comisionado, y para hacer que el tribunal la retire por razones que expondrá. En el segundo caso, que se llama rebeldía de procurador, se supone que éste no tiene fuertes razones que oponer á su contrincante; podrá, sin duda, hacer oposición á

la sentencia; pero en un término más breve y en forma determinada (1).

Los efectos de la rebeldía en materia criminal son distintos: 1.º No da lugar á la oposición en las sentencias apelables, porque se pueden hacer reformar por medio de la apelación; 2.º, la oposición tiene lugar en las sentencias inapelables para hacer examinar de nuevo la causa bajo forma contradictoria; pero una nueva rebeldía anula la oposición y hace firme la sentencia; 3.º, la condena á una pena criminal es una condena *pro forma*, que sólo produce efectos civiles con ciertas condiciones; pero que es absolutamente ineficaz en cuanto á la pena, propiamente dicha, y se anula con la presencia del reo, ya sea que él se presente voluntariamente, ya porque sea capturado; y 4.º, las sentencias absolutorias son válidas, aun pronunciadas en rebeldía (2).

Las sentencias civiles se cumplen sobre el patrimonio del sentenciado, y las penales, principalmente, sobre su persona (3). Esto sucede porque las primeras atienden al resarcimiento del daño, y las segundas castigan también el dolo. Ahora vamos á investigar qué es el delito y la pena y de dónde nace el derecho de castigar.

Hemos dicho en los *Prolegómenos*, página 104, que los fines internos de la moralidad son las fuerzas motrices del derecho, y de aquí la necesidad de su conservación y desarrollo. Esto no se obtiene con simples preceptos, sino con la amenaza y la aplicación de un castigo. El orden moral comprende la totalidad de nuestros deberes para con Dios, para con nosotros mismos y para con nuestros semejantes. Pero, ¿toda violación de deberes, ó sea todo acto reprobable, debe estar sometido á la justicia humana? La justicia humana, responde Rossi, no puede intervenir sino cuando el deber violado interesa al orden social. Es evidente que la violación de deberes para con nuestros semejantes

(1) Ante los pretores y los tribunales de comercio no hay necesidad de un procurador legal.

(2) Véase Enrico Pessina, *Sinopsis del procedimiento penal*, Nápoles, 1876.

(3) El arresto personal en materia comercial era una sanción penal bajo forma civil.

(comprendiendo también al Estado, que como persona moral los representa), es la única que puede lastimar el orden social en uno de sus elementos esenciales; la protección de los derechos de la sociedad como cuerpo moral y de sus miembros. El delito es definido, la violación de un deber con daño de la sociedad ó de los individuos. Esta definición, añade Rossi, peca por extensión, porque el Estado, para proteger el libre progreso humano, no puede reclamar sino el cumplimiento de los deberes correlativos á aquellos derechos en cuya protección puede emplear la fuerza, ó sea de los deberes exigibles. Por consecuencia, el delito legal es propiamente la violación de un deber exigible con daño de la sociedad y de los individuos, cuya observancia es útil al orden político, y puede ser asegurada por una sanción penal, y cuya infracción puede ser castigada por la justicia humana. Esta definición elimina de la legislación penal varias categorías de hechos reprobables: aquellos que pueden ser prevenidos por la sanción natural ó religiosa, aquellos que el Estado puede prevenir por medios menos severos y peligrosos que la justicia penal; aquellos, á los cuales la justicia civil ofrece una reparación suficiente. Además, pone en guardia contra la limitación de la justicia penal por la imperfección de nuestro conocimiento; y mientras toma la moral como base, pone la utilidad por límite y por medida, entendiendo por utilidad la necesidad del orden social, el cual es, en primer término, un medio de bien y también de bienestar (1).

La justicia penal obra por medio de la pena, que es un dolor causado al delincuente en proporción á la cantidad y calidad del mal, esto es, según la importancia del deber violado y según la gravedad específica de la violación cometida, la cual es determinada por las condiciones del hecho concreto y particular. El delito, violando un deber, niega un derecho, y la pena lo restablece, tanto en la conciencia del reo como en la de la sociedad. La pena es, pues, un medio de hacer reinar el derecho, y tiene por requisitos esenciales el volverse contra la voluntad que viola, ó pone en peligro el derecho, sirviendo tanto de castigo como de

(1) Véase *Traité du droit penal*. Paris, 1829.

prevención para los delitos, y buscando la enmienda del culpable. Debe ser semejante al delito, no por la *similitudo supplicii*, ojo por ojo y diente por diente, que equivalía á castigar un delito cometiendo otro, sino privando al culpable de las ventajas de la libertad civil ó de parte de la fortuna. Así se respeta la integridad de la persona humana llevándola á su fin natural. En cuanto á la cantidad y medida de la pena debe ser proporcionada al mal causado por el delito, esto es, al dolo y al daño, y no igualarlos, porque entonces se caería en el talion; esta proporción debe tener en cuenta la moral y la utilidad. Por esto la llama con razón Vico medida geométrica, propia de la justicia directora, ó sea del mérito y demérito de las personas, á las cuales demostró que corresponde la pena, y no la medida aritmética, propia de la justicia igualadora ó conmutativa, que da á cada uno lo que le pertenece.

Para llegar á este fin, la pena debe ser moral, personal, divisible, fácilmente valorable, reparable ó remisible, justa, ejemplar, reformadora y suficiente. La relación entre la pena y el delito es ante todo una verdad de intuición que despierta un eco en la conciencia. La reflexión debe dar oído á las revelaciones de la conciencia comparadas entre sí, eliminando la perturbación producida por pasiones demasiado excitadas, y después considerar el peligro social para determinar hasta qué punto se deba ser severo. Comenzando por el delito más grave, será fácil descender gradualmente hasta los más leves. De esto se sigue que la muerte no puede formar parte del catálogo de las penas, puesto que no es reparable ni reformadora; antes al contrario, destruye en lugar de disminuir la personalidad humana.

Antes de aplicar la pena se debe atender al grado de imputabilidad del agente y al mal objetivo. Sin embargo, si obró en defensa propia ó por impulso de fuerza irresistible, como un cónyuge que mata á otro y á su cómplice, sorprendidos en flagrante delito de adulterio, está exento de pena, teniendo una justificación en su abono. Si estaba atacado de enfermedad mental, loco, mentecato ó ebrio desaparece su responsabilidad; y si cedió á provocaciones disminuye; de aquí la teoría de las excusas. Nuestra ley positiva no se contenta con esta apreciación ge-

neral de la imputabilidad, y concede otra enteramente especial al agente, con el nombre de circunstancias atenuantes, que hacen bajar la pena uno ó dos grados.

En cuanto al mal objetivo, el delito puede ser intentado, frustrado ó consumado y la pena crece en proporción, á no ser que el agente no desista por su propia voluntad de cometer el acto criminal, pues en este caso es absuelto por razón de su arrepentimiento. En estos principios está basada la teoría de la tentativa y de sus diversos grados.

Tal vez se reúnen más de una voluntad con el fin de cometer un delito. Esta inícuca asociación agrava el mal moral y con frecuencia el objetivo, produciéndose el primero, no en una, sino en más voluntades, y siendo el segundo más fácil, más inevitable y generalmente más grave, por el concurso de muchas fuerzas unidas para un fin criminal. Por último, el reincidir en la culpa es indicio de ánimo depravado y amenaza mayor peligro social; por esto la reincidencia se castiga más gravemente.

Estos son los principios adoptados por el derecho penal; pero ¿cuál es su origen? Hemos dicho que en la antigüedad los delitos se consideraban como asuntos privados, en los que, por lo general, se llegaba á un arreglo. Pero bien pronto la sociedad se sintió herida en cada uno de sus miembros, de aquí los *judicia populi* y las *questiones perpetuae*. La pena era establecida para cada delito, y el acusado podía evitarla antes que fuera pronunciada, yéndose al destierro, esto es, renunciando á los beneficios sociales de su ciudad. En su origen, la sociedad estableció una compensación para evitar la venganza privada; después usó de la pena en su defensa, esto es, para prevenir los delitos, obligando á los culpables á emigrar si no querían sufrirla, proponiéndose, por último, el mejoramiento del delincuente. Las doctrinas penales se desarrollaron según estos diversos sistemas, esto es, hubo autores que hicieron derivar el derecho de castigar de la venganza, como Mario Pagano, y otros de la necesidad de defensa social, como Beccaria. Romagnosi dijo que la pena no tiene por objeto deshacer un mal ya ejecutado, restablecer la moral, seguir una venganza inútil, lo que sería un segundo delito; sino reprimir con el ejemplo las incli-

naciones criminales que deben servir de medida á la pena. El bávaro Feuerbach, exagerando las doctrinas de Romagnosi, supone que todos los delitos se cometen por deliberación ó por cálculo, y proporciona la pena, no al mal cometido, sino á los futuros y probables. Bentham sostiene sin ambages «que la virtud es un bien por los placeres que procura, y el vicio un mal por los dolores que produce; y el derecho, propiamente dicho, es la creación de la ley propiamente dicha.... Con relación á los actos que la ley se abstiene de ordenar ó de prohibir, confiere el derecho positivo de hacerlos ó no hacerlos, pudiendo nosotros estar de pie ó sentados, comer ó estar ayunos, etc.; pero el ejercicio de estos derechos lo tenemos por la ley que transforma en delito toda violencia con la cual se quiera impedirnos hacer lo que nos agrada.» Para encontrar el verdadero origen del derecho de castigar, nos conviene retroceder mucho.

Platon fué el primero en reconocer la parte expiatoria de la pena. «Si la justicia, dice casi textualmente, es el bien y la salud del alma, como la injusticia es su enfermedad y su vergüenza, el castigo le trae el remedio. El castigo no es un mal más grande que se añade á la injusticia y colma su medida; es un bien, doloroso, es cierto, pero saludable, que repara el mal hecho. Si el hombre es feliz viviendo en el orden, cuando está fuera de él le importa volver, y vuelve por el castigo. Toda culpa exige una expiación: la culpa es fea porque va contra la justicia y el orden; la expiación es bella, porque todo lo que es justo es bello, y sufrir por la justicia es también bello» (1).

El derecho canónico saca del dogma de la redención el concepto de la penitencia que Santo Tomás y Dante expusieron en la Edad Media, y Selden, Leibnitz, Vico, Kant y Mamiani adoptaron en los tiempos modernos (2). Grocio y Pellegrini Rossi adoptaron el principio, pero subordinándolo á las necesidades sociales. Hegel y Sthal encontraron una fórmula más feliz, la de la retribución jurídica, que es hoy día adoptada por varios cri-

(1) Platon, *Gorgias. La República y las Leyes.*

(2) Mamiani y Mancini, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho y principalmente del derecho de castigar.* Livorno, 1875.

minalistas, entre ellos el ilustre Pessina. El derecho de castigar procede, pues, de la justicia, que descende de la honestidad y regula la utilidad.

Mientras se discutía abstractamente, dice Mignet, hombres piadosos se conmovían ante el estado miserable de los penados y completaron la reforma carcelaria. El Vizconde Vilain XIV, en los Países Bajos (1775), el virtuoso Howard, en Inglaterra (1785), y los kuáqueros en Pensilvania, se consagraban á esta misión. Según su edad y sus delitos eran sometidos los penados á la disciplina del silencio y del trabajo y algunas veces al aislamiento. Se comenzaba á hacer de las prisiones lugares de penitencia y de educación, uniendo al temor del castigo, único fin de la ley hasta entonces, la posibilidad del arrepentimiento y los medios de evitar la reincidencia. Esta idea, fecunda después de algún tiempo y muchas tentativas, se había convertido en un vasto sistema que tomó el nombre de reforma penitenciaria. Se intentó curar los delitos como las enfermedades, y á los culpables como enfermos, cuya fiebre se podía calmar en la soledad si eran inducidos al mal por la violencia de las pasiones; corregir los hábitos viciosos por medio del trabajo, si los habían contraído en el ocio, ó iluminar la mente por medio de la instrucción, si habían obrado por ignorancia. Con estos perfeccionamientos, la ley, que de vindicativa se había trocado en justa, de justa se transformaba en caritativa: así completaba el acto de castigar con el de curar (1).

El sistema penal llegó á ser de este modo un sistema penitenciario, y Livingston uno de sus principales legisladores. Este buscó un camino intermedio entre el régimen seguido en las prisiones de Auburn, que aislaba á los prisioneros durante la noche y los hacía trabajar en silencio y divididos en categorías durante el día, y el régimen adoptado en las cárceles de Filadelfia, que los aislaba de día y de noche, obligándolos á trabajar en sus celdas. Livingston propuso prisiones especiales para los procesados; otras de corrección para los penados menores de dieciocho años; penitenciarias para los más adultos, y en fin, casas

(1) Mignet, *Notice sur Livingston*.

de asilo y de trabajo para los que han cumplido su condena. Así habría lugares de detención donde se guardaría á los que están á disposición de los Tribunales; hospicios penales donde serían curados; casas de convalecencia para pasar del régimen de la enfermedad moral (de la prisión) al de la curación (en la sociedad). Para los reincidentes propone, en todos los casos, la prisión perpetua. Habiendo demostrado la experiencia que el aislamiento prolongado perjudicaba al cuerpo y á la inteligencia de los penados, se buscaron otros temperamentos en el régimen de Crofton, llamado también progresivo. Dejemos la palabra al profesor Prius: «El régimen Crofton comprende varios estados, el primero de los cuales consiste en el aislamiento celular y dura nueve meses. En el segundo, subsiste el aislamiento durante la noche y la comida, pero el trabajo se hace en común; la buena conducta, la laboriosidad, la aplicación en la escuela están representadas por otros tantos puntos que facilitan á los detenidos el paso al tercer estado, durante el cual duermen en celdas y por el día van en destacamentos de cincuenta hombres debidamente vigilados á ocuparse en trabajos agrícolas. Al final reciben su *ticket of leave* (*mandamiento de libertad*) ó sea una cédula de libertad condicional. El eje de este sistema es la valoración de la conducta del penado por medio de los puntos obtenidos. Es, pues, un régimen de esperanzas que estimula la actividad del penado y coloca el porvenir en sus manos permitiéndole abreviar la pena con su constancia en el trabajo y su buena conducta» (1).

Los mezquinos resultados obtenidos por el sistema penitenciario han llamado la atención de algunos criminalistas, dando origen á una nueva escuela. Emilio Girardin, Odilon Barrot, Alfredo Feuillée, en Francia; Cesar Lombroso, Enrique Ferri, Rafael Garofalo y Alejandro Liroy en Italia, se han fijado más en el delincuente que en el crimen. Ayudados de la antropología han creído encontrar caracteres fisiológicos correspondientes á las inclinaciones criminales. Invocando la doctrina darwiniana de la herencia y de la evolución, han definido el delincuente: un

(1) *Criminalité et répression*, pág. 102. Bruxelles, 1886.

*salvaje contemporáneo.* «La incorregibilidad del delincuente, escribe Alejandro Liroy, es uno de los postulados de la nueva escuela. Cuando el crimen no es el efecto absoluto de la voluntad sino el resultado de un organismo vigoroso, ¿debe sorprendernos si alguna vez es incorregible, como ciertas enfermedades son incurables?» (1).

Después de haber destruido el criterio de la imputabilidad, sólo queda á la nueva escuela el de la *sensibilidad*, creciendo la responsabilidad con el poder de dañar. La pena se reduce á la eliminación de los culpables con la muerte, la prisión ó la deportación. «Examinad, exclama Garofalo, los precedentes del culpable, sus sentimientos hereditarios ó adquiridos á la vez que el daño por él ocasionado, y sabreis hasta qué punto podreis eliminarlo.» Es cierto que la nueva escuela divide á los delincuentes en dos categorías: criminales habituales y criminales por ocasión. Se muestra inflexible con los primeros, á los que llama *rei nati*, y llega hasta decir, por medio de Garofalo: «nada impide el tratar á los locos como delincuentes instintivos.» Se muestra más blando con los delincuentes por ocasión, á los que todavía cree susceptibles de adaptación al ambiente social. Estas ideas no han sido extrañas al voto de la ley francesa de 27 de Mayo de 1885 sobre los reincidentes, y á la del 14 de Agosto del mismo año sobre los medios de prevenir la reincidencia.

El derecho facilita grandemente la consecución de los fines humanos. Él es fin y medio á un tiempo: es fin en cuanto persigue la igual repartición del bien; y es medio en cuanto lo asegura por la fuerza. Los autores que definieron el derecho como el conjunto de las condiciones necesarias para el completo desarrollo humano, lo miraron solamente como medio. El derecho, como antes hemos observado, es también una potestad moral que tiene el hombre para alcanzar el bien, no sólo como bien, sino como utilidad. Instituciones especiales deben garantizar el orden material y la justicia retributiva complementa la distributiva.

(1) *La nuova scuola penale*, pág. 26, 2.<sup>a</sup> edición. Turín, 1886.

Antes de pasar á la segunda parte, detengámonos un instante en coordinar los fines humanos.

La historia nos muestra la religión junto á la cuna de la humanidad; después vemos á la ciencia y al arte separarse de ella para formar su dominio aparte. La industria y el comercio han seguido su ejemplo, y con el tiempo la moralidad y el derecho se han constituido separadamente.

La religión preponderó en casi todos los Estados del antiguo Oriente. El *Libro de los Reyes*, capítulo VIII, I, 1, nos hace asistir á la subrogación del régimen civil á la teocracia, y en vano Samuel insiste sobre los inconvenientes de la monarquía: *Noluit autem populus audire vocem Samuelis, sed dixerunt: Nequaquam! rex erit super nos.*

En China prevaleció la ciencia. Una especie de academia de ciencias morales regula definitivamente las relaciones del hombre con el infinito. Un poder central fuerte con sus mandarines y su policía á veces admirable, prohíbe todo lo que puede excitar las imaginaciones y suscitar discusiones demasiado vivas. Una religión de sencillo aparato corona el edificio administrativo, que tiene por base una instrucción elemental extensamente difundida y por sostén la clase de los literatos, que se perpetúa entre los adornados con grados académicos, los cuales concurren á las oficinas públicas.

La industria y el comercio florecieron entre los Fenicios, que sin embargo fueron siempre tributarios de los Egipcios, de los Persas y de los Griegos. Cartago, la gran república fenicia, hacía la guerra con mercenarios.

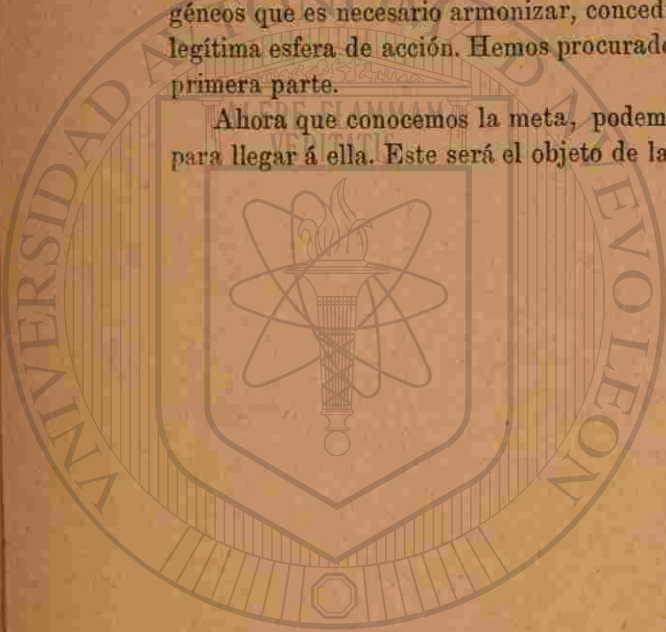
Las bellas artes brillaron en Grecia con el más vivo esplendor; fueron casi una institución nacional. La Grecia, sin embargo, no debía su independencia más que á las rivalidades de los pueblos que la rodeaban. Apenas Roma los hubo absorbido, fué presa del vencedor.

Roma está considerada como la patria de la moralidad y del derecho: *honeste vivere, neminem ledere, suum quique tribuere.* Su legislación, adoptada por todos los pueblos, ha merecido el nombre de *razón escrita*.

En la cuna de la Europa moderna encontramos á la Iglesia,

que convirtió á los bárbaros para iniciarlos en la vida civil. En el desorden universal, la Iglesia adquiere un gran poder; pero cuando al fin del siglo XI intenta someter la sociedad al clero, el clero al papado, Europa á una vasta teocracia, sus tentativas fracasaron. El mundo moderno se compone de elementos heterogéneos que es necesario armonizar, concediendo á cada uno su legítima esfera de acción. Hemos procurado determinarla en esta primera parte.

Ahora que conocemos la meta, podemos buscar el camino para llegar á ella. Este será el objeto de la segunda parte.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

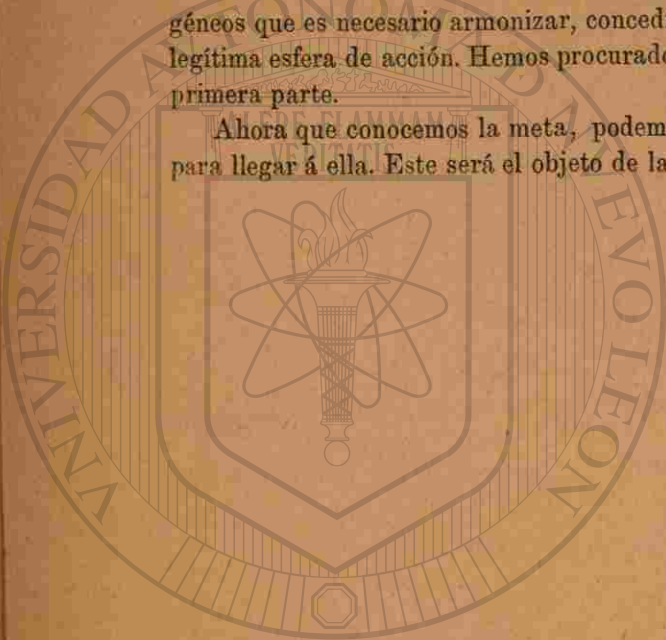
## ÍNDICE

|                                              | Páginas. |
|----------------------------------------------|----------|
| DEDICATORIA.....                             | v        |
| <b>PROLEGÓMENOS</b>                          |          |
| Objeto y división de los prolegómenos.....   | 1        |
| <b>METAFÍSICA</b>                            |          |
| Sistemas filosóficos.....                    | 7        |
| La filosofía en la India y en China.....     | 9        |
| La filosofía en Grecia.....                  | 10       |
| El Cristianismo.....                         | 15       |
| La filosofía escolástica.....                | 18       |
| El Renacimiento.....                         | 23       |
| La filosofía moderna.....                    | 26       |
| Filosofía del siglo XVIII.....               | 34       |
| Filosofía del siglo XIX.....                 | 38       |
| La filosofía en Italia.....                  | 44       |
| La filosofía en Francia: El positivismo..... | 53       |
| La filosofía en Alemania.....                | 55       |
| Resumen.....                                 | 62       |
| La Psicología.....                           | 67       |
| <b>LA MORAL</b>                              |          |
| La moral en la filosofía antigua.....        | 77       |
| La moral cristiana.....                      | 79       |
| El Renacimiento.....                         | 80       |
| La escuela escocesa.....                     | 82       |
| Kant, Fichte y otros.....                    | 82       |
| Francia.....                                 | 84       |
| Italia.....                                  | 86       |
| Escuelas positivista y naturalista.....      | 87       |
| El libre albedrío.....                       | 89       |



que convirtió á los bárbaros para iniciarlos en la vida civil. En el desorden universal, la Iglesia adquiere un gran poder; pero cuando al fin del siglo XI intenta someter la sociedad al clero, el clero al papado, Europa á una vasta teocracia, sus tentativas fracasaron. El mundo moderno se compone de elementos heterogéneos que es necesario armonizar, concediendo á cada uno su legítima esfera de acción. Hemos procurado determinarla en esta primera parte.

Ahora que conocemos la meta, podemos buscar el camino para llegar á ella. Este será el objeto de la segunda parte.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## ÍNDICE

|                                              | Páginas. |
|----------------------------------------------|----------|
| DEDICATORIA.....                             | v        |
| <b>PROLEGÓMENOS</b>                          |          |
| Objeto y división de los prolegómenos.....   | 1        |
| <b>METAFÍSICA</b>                            |          |
| Sistemas filosóficos.....                    | 7        |
| La filosofía en la India y en China.....     | 9        |
| La filosofía en Grecia.....                  | 10       |
| El Cristianismo.....                         | 15       |
| La filosofía escolástica.....                | 18       |
| El Renacimiento.....                         | 23       |
| La filosofía moderna.....                    | 26       |
| Filosofía del siglo XVIII.....               | 34       |
| Filosofía del siglo XIX.....                 | 38       |
| La filosofía en Italia.....                  | 44       |
| La filosofía en Francia: El positivismo..... | 53       |
| La filosofía en Alemania.....                | 55       |
| Resumen.....                                 | 62       |
| La Psicología.....                           | 67       |
| <b>LA MORAL</b>                              |          |
| La moral en la filosofía antigua.....        | 77       |
| La moral cristiana.....                      | 79       |
| El Renacimiento.....                         | 80       |
| La escuela escocesa.....                     | 82       |
| Kant, Fichte y otros.....                    | 82       |
| Francia.....                                 | 84       |
| Italia.....                                  | 86       |
| Escuelas positivista y naturalista.....      | 87       |
| El libre albedrío.....                       | 89       |

Páginas.

## EL DERECHO

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| El derecho según los filósofos antiguos.....             | 96  |
| El Cristianismo y la escolástica.....                    | 96  |
| Teorías de Grocio, Puffendorf y otros.....               | 97  |
| Diferencias entre la moral y el derecho.....             | 101 |
| Separación del derecho de la moral y de la teología..... | 104 |
| División de esta obra en dos partes.....                 | 112 |

## PARTE PRIMERA

## OBJETO DEL DERECHO

## La Religión.

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| La Fe.....                                                                  | 115 |
| Multiplicidad de religiones.....                                            | 116 |
| Religiones panteístas.....                                                  | 118 |
| Religiones monoteístas.....                                                 | 122 |
| Relaciones de estas religiones con la sociedad.....                         | 128 |
| Los Cardenales.....                                                         | 135 |
| Infalibilidad del Papa.....                                                 | 137 |
| Relaciones de la Iglesia con el Estado.....                                 | 137 |
| Reconciliación del imperio romano.....                                      | 140 |
| Gregorio VII: El derecho de investidura.....                                | 141 |
| Concilio de Trento.....                                                     | 143 |
| Utopía papal sobre las relaciones civiles de la Iglesia.....                | 143 |
| Utopía de Dante.....                                                        | 145 |
| La Revolución francesa y los Concordatos.....                               | 147 |
| Constitución de la Iglesia de Oriente y sus relaciones con el Estado.....   | 149 |
| Segunda división de la cristiandad.....                                     | 153 |
| Iglesias protestantes: Su organización.....                                 | 155 |
| Diversos sistemas acerca de las relaciones de la Iglesia con el Estado..... | 160 |

## La Ciencia.

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| Su separación de la religión..... | 170 |
| La ciencia en la antigüedad.....  | 170 |
| El Cristianismo.....              | 174 |
| Ciencia árabe.....                | 175 |
| Las Universidades.....            | 176 |
| El Renacimiento.....              | 178 |

INDICE

287

Páginas

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Clasificaciones científicas.....                                 | 179 |
| Relaciones del Estado con la ciencia.....                        | 185 |
| Organización de las Universidades en los diferentes Estados..... | 186 |

## El Arte.

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| Cómo nacieron las bellas artes..... | 195 |
| El arte oriental.....               | 196 |
| El arte greco-romano.....           | 199 |
| El Renacimiento.....                | 200 |
| Las artes de la palabra.....        | 202 |
| La música.....                      | 204 |
| Las bellas artes en Grecia.....     | 206 |
| Las bellas artes en Roma.....       | 209 |

## La Industria.

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| El trabajo.....                                                       | 211 |
| La propiedad en los pueblos antiguos.....                             | 213 |
| La propiedad en la Edad Media.....                                    | 225 |
| Relaciones de la industria con la religión, la ciencia y el arte..... | 240 |

## El Comercio.

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Doble significado de la palabra comercio y su estado en la antigüedad..... | 241 |
| Clasificación de Kant y otros filósofos.....                               | 245 |

## La Moralidad.

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| La moralidad en los pueblos antiguos..... | 254 |
| El Cristianismo.....                      | 261 |
| Caridad legal en Inglaterra.....          | 265 |

## El Derecho.

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| Primeras nociones de una regla jurídica..... | 268 |
| Procedimiento civil y penal.....             | 269 |
| Jurisdicción consular.....                   | 270 |
| La prueba en materia civil y criminal.....   | 271 |
| Sistema mixto.....                           | 273 |
| La pena y el delito.....                     | 276 |
| Reforma carcelaria.....                      | 280 |
| La nueva escuela penal.....                  | 281 |
| Coordinación de los fines humanos.....       | 283 |

