

formales ambas, pues ningun contenido especial tienen una ni otra, á cualquier objeto tocan, ninguno hay fuera de su accion, debemos ser morales en todo y para todo, debemos ser justos en todo y para todo; nada hay justo que no sea moral, ni nada moral que no sea justo.

Es justo que yo dé á mis semejantes lo que es suyo, porque cumplo el derecho para con ellos, que están condicionados por esta prestacion mia, y es justo para mí que tengo entre mis fines el de la justicia, y no cumplo con ella si falto á mis semejantes: al mismo tiempo, es moral que yo dé á mis semejantes lo que es suyo, porque es justo, y cumplir la justicia es cumplir con el bien con la intencion de cumplir, único modo de que, en realidad sea justa la prestacion, cierto el cumplimiento del derecho. Y con todo esto, siendo el mismo el acto (dar al prógimo lo que es suyo), necesitándose para que el acto sea justo que sea moral, que sea hecho con la justa intencion del bien, y para que sea moral que sea justo, que sea hecho para prestar la condicion que debo, aun no se puede confundir la moralidad con el derecho despues de lo visto, por más que la distincion no sea separacion, como muchas escuelas han creído.

Pero la distincion siempre quedará; la moralidad atenderá á la pura intencionalidad de que han de ir acompañados los actos, buscando siempre el bien: el derecho mirará en cada acto la condicion en que el fin racional del objeto depende del sujeto racional y libre obligado.

#### CAPÍTULO IV.

##### BREVE EXPOSICION CRÍTICA DEL CONCEPTO DEL DERECHO EN LA HISTORIA DE SU FILOSOFÍA.

En el capítulo primero, al razonar el plan de nuestro trabajo, exponíamos los motivos que nos obligaban á investigar directamente en la conciencia el concepto del derecho, prescindiendo de los antecedentes históricos de la cuestion: lo que entonces hubiera sido entorpecimiento y origen de confusion, ahora cabe holgadamente y con más provecho puede hacerse, como complemento de la investigacion, pues segun dice Rosmini y con acierto, si se interpretan debidamente sus palabras. «El encontrar fragmentos de la verdad esparcidos en la historia de las opiniones y sistemas, añade á la concepcion del derecho una persuasion favorable, una *garantía* contra *el error*, un peso de autoridad que concilia



la atención de los hombres (1)<sup>n</sup>. No todo lo copiado es para nosotros de igual valor; rigurosamente, la autoridad no puede añadir peso á lo hallado en la conciencia, pero si esto es en consideración al valor absoluto de la conciencia misma, no cabe duda que para el sujeto hay mucho de ejemplar en ver el mismo camino recorrido por otros, así como los descaminos le sirven de saludable experiencia para saber evitarlos; pudiendo decirse figuradamente, que la historia del error es una como clínica en que se aprende no poco para la higiene del pensamiento. Más provechoso es el estudio que ahora emprendemos, que como peso de autoridad, como garantía contra el error; y en todo caso, como ejercicio de la reflexión, que no debe dar el resultado de su trabajo como producto hecho de una vez para siempre, y que en la ocasión baste traer á la memoria, sin más que recordar cuál es su fórmula y que alguna vez fué sabido en realidad reflexivamente. No se reflexiona cuando solo en la memoria se tiene el resultado de la reflexión, y propiamente en aquel momento no se sabe lo que antes se supo. Pues bien, contra esta viciosa pereza á que suele entregarse el sujeto poco acostumbrado á reflexionar, es utilísimo ejercicio el de recorrer la historia de lo pensado sobre el mismo asunto por otros, por-

(1) Rosmini—*Filosofía del diritto*.—t. I. introd.—página 34.

que es ocasión, rectificando lo erróneo, de volver á pensar el objeto.

Pero, sobre estas razones, existe la más poderosa, para el caso presente, de exigir toda materia de ciencia, si ha de ser tratada por completo, que se atienda á su objeto en lo que tiene de eterno y permanente ante todo, y que luego se determine su vida temporal, que se le considere en los hechos, y por último, que este aspecto histórico sea juzgado relacionándolo con el filosófico, lo que constituye la parte crítica.

Hemos visto que la determinación del concepto del derecho pertenece á la Filosofía del derecho, pero en la enciclopedia de toda ciencia se vé que la filosofía tiene historia, como la historia filosofía, y en nuestra materia especial hallamos que existe la historia de la filosofía del derecho, y dentro de ésta la historia del concepto del derecho. Será completar el estudio tratar de la determinación del concepto del derecho en su historia; pero es necesario concretar en lo debido el campo de esta investigación. Sólo será pertinente al asunto la historia del concepto en cuanto fué propuesto como tal á la conciencia del que investigaba para ser sabido reflexivamente; es decir, sólo se trata del concepto propuesto para el fin científico (aunque el resultado no haya sido la ciencia, la verdad evidente). Otro límite es no tomar de las diversas teorías sino aquello que las caracteriza y



el elemento positivo de verdad que todas ellas encierran para ir notando los progresos y las decadencias en las distintas corrientes del pensamiento. Al seguir así la historia no es meramente este aspecto el que consideramos, sino á esto más el juicio de los hechos históricos, que constituye el tercer aspecto de todo asunto científico, la filosofía de su historia, la parte crítica, que no debe confundirse con la ciencia que especialmente se llama filosofía de la historia, á saber la historia, objeto de ciencia en sus elementos eternos, lo esencial. En el tercer aspecto, el crítico, van comprendidos los dos que nos faltaban, porque la crítica necesita datos históricos.

No podemos guiarnos en esta excursión crítico-histórica por los autores que han tratado igual materia, tanto porque el criterio que los guiaba no era idéntico al nuestro, cuanto porque el fin tampoco lo era; pues debe notarse que ahora no se trata de toda la historia de la filosofía del derecho, sino exclusivamente de su concepto, y así la historia de los fundamentos metafísicos—reales ó pretendidos—que á los diferentes autores sirven de base no puede guiarnos, porque se trata del concepto del derecho, reconocido ó no como tal concepto, pero siéndolo (1).

(1) Hegel, v. gr., no admite que la suya sea una concepción subjetiva, y sin embargo es eso y no la real ciencia del objeto.

Ahrens, por ejemplo, divide su historia de la filosofía del derecho en escuelas subjetivas y objetivas (en un sentido que no nos parece el propio de los términos subjetivo y objetivo, aunque sí el corriente); Trendelenburg atiende, para exponer la historia de la Etica—en que funda inmediatamente el derecho—á las tres maneras que encuentra de concebir la cosmología; Rosmini, aunque en otros respectos, se acerca á Trendelenburg, en el método de su exposición histórica halla, como Ahrens, el orden objetivo y el subjetivo, y los exige en fundamento de división. Sea lo que quiera de estos métodos de división y ordenación, son inaplicables en nuestro trabajo.

Ante todo, es necesario fijar el punto de partida que en la historia del concepto del derecho debemos tomar para tener en consideración las diferentes teorías. ¿Cuándo comienza, en realidad, la ciencia de la filosofía del derecho? Indudablemente cuando la ciencia comenzó á proponerse la cuestión reflexivamente para saber cuál era la esencia del derecho á distinción de todo otro concepto, y para saberlo con seguridad mediante método y sistema. Esto nos obliga á fijar la época en que la filosofía del derecho aparece como ciencia.

Hufeland (1) divide en tres épocas la historia

(1) *Sistema del derecho natural* (1765)—y *Ensayo sobre los principios del derecho natural*.



de la investigación filosófica del derecho: la primera, es la de los tratados fragmentarios; la segunda, la de los sistemáticos indeterminados, y la tercera, la de los sistemáticos determinados. Rosmini acepta la división, pero encuentra dificultades para señalar los límites de cada época. Comenzará la segunda con Grocio (1) y con Cristiano Wolf (2) la tercera, ó bien con Cristiano Tomasio? (3)

En rigor, no puede admitirse que tales autores señalen los límites de cada período, pues mucho antes de Grocio, Santo Tomás, en la *Summa Teológica* (4), trató con propósito científico y metódicamente del derecho; y siguiendo sus huellas escribieron *de justitia et jure* muchos autores, como Lessio y De Lugo (5). Sin embargo, no puede negarse que Grocio dió forma más completa á la materia preparada por otros.

Por lo que toca al comienzo de la tercera época, tampoco se puede fijar definitivamente en Wolf ó en Tomasio, pues hay autores que hasta Kant no suponen la ciencia jurídica separada de las demás.

(1) *De jure belli et pacis*, primera edición, 1625

(2) *Jus naturae*, pr. ed. 1740.

(3) *Fundamenta juris nat. et. gen.* 1705.

(4) II. 2. q. LVIII hasta la q. CXX.

(5) Ahrens señala también como precursores de Grocio á Melanchton, Oldendorf, Hemming, Gentile y Winkler,—y el Sr. Giner de los Ríos añade el nombre de nuestro ilustre compatriota Suarez.

Rosmini dice que la separación no se hizo ni en Kant todavía, tal como se debiera, pero Zeiller atribuye á la escuela crítica el mérito de haber separado la jurisprudencia de las demás ciencias afines.

Dejando nosotros por inoportunos en nuestro estudio, estas cuestiones puramente históricas, vamos á examinar, dentro de los límites señalados, más ó menos rigurosamente, por la época moderna (1) las más características teorías acerca del concepto del derecho, pero rápidamente y sin seguir el orden cronológico de su aparición; pues como reconoce el mismo Trendelenburg (que sigue los pasos de la historia en el desarrollo de su propio concepto), no hay correspondencia entre el hilo de la indagación analítica y el desenvolvimiento histórico del concepto del derecho. A este propósito añade el citado autor que las teorías del derecho y del Estado rara vez son producto de la ciencia, y de aquí que no se presenten en lógica dependen-

(1) Röder establece para la historia de la filosofía del derecho la división siguiente: (Límites de la época moderna): Desde Grocio hasta Kant.—Doctrina de Kant y Fichte. Nuevos progresos en el conocimiento de la naturaleza del derecho.—Doctrina de Hegel sobre el derecho y el Estado.—La pretendida ciencia cristiana del derecho y del Estado.—La escuela histórica: a) Hugo b). Las escuelas de derecho históricas en el sentido estricto.—Consecuencias de la historia de las opiniones jurídicas y políticas para los problemas del presente.



cia entre sí. Ciertas ideas aparecen afines y como dependientes unas de otras, y sin embargo, en el tiempo de su emision median siglos. Por ejemplo: los filósofos de la revolucion francesa se encuentran de acuerdo con el filósofo griego Trasimaco y todos los sofistas de aquel tiempo: los comunistas de nuestro siglo con Falcas; el *Contrato social* de Rousseau con la teoría del contrato tocada ya por Aristóteles en la Política, y por fin con las teorías del atagirita mismo tienen puntos de contacto las de ilustre Leibnitz.

Como hemos indicado, nuestro camino ha de ser venir desde las ideas más apartadas de la nuestra, es decir, del concepto hallado, á las más próximas, pero siempre reconociendo los elementos de verdad que encierren las distintas teorías.

Las más opuestas al concepto del derecho, tal como lo hemos hallado en la conciencia, es la que prescindiendo de todo elemento interno, espiritual, funda en la coaccion, en la fuerza todo el derecho. Ya con Trasimaco, sofista á quien combate Platon, aparece esta doctrina que C. Ludovico Haller (1) expone mucho más tarde. El fundamento del derecho, dice, es el poder violentamente poseido, y el pensamiento en los demás de que este poder puede serles

(1) *Restauration des Staatswissenschaft. (Restauration de la ciencia del Estado).* (1820).

útil. La crudeza de esta doctrina la quiere ocultar Haller con la influencia cristiana y las garantías del poder, pero inútilmente. En la segunda proposicion se nota la tendencia á la teoría de la utilidad, que luego veremos.

La teoría de Haller tuvo gran desarrollo; y hoy mismo en Alemania, aunque sin reconocer este abolengo, tiene mantenedores, ayudada por elementos materialistas, y otros puramente políticos.—Mr. Fouillée, en un estudio sobre la idea del derecho en Alemania (1), pretende probar, y no en todo se equivoca, que Hegel, Fichte, Schelling, lo mismo que Strauss, Feuerbarch, Ruge, Bruno Baner y Lasallé—con otros—(Bismarck entre ellos) proclaman en diferentes ocasiones el derecho de la fuerza, sin que se halle libre de este sambenito, antes siendo la fuente principal de tales teorías, la escuela histórica representada por Savigny y en nuestros dias por autores como Mommsen y Bluntschli.—Nos llevaría muy léjos de nuestro propósito pesar todas las razones de Mr. Fuillée, y aunque muchas habrian de deshacerse con una imparcial observacion, en el espíritu general que nota en las tendencias histórico-fatalistas de cierta filosofía alemana encontraríamos de seguro, por más que ahondáramos, un derecho de la fuerza, que es la más extremada negacion del derecho mismo.

(1) *Revue des deux mondes.* 1874. 1.º de Junio.



No es necesario que nos paremos á refutar la doctrina que funda el derecho exclusivamente en la coaccion, pues gran parte del capítulo anterior trata de este punto, y en el segundo espusimos la naturaleza interna del derecho.

Trendelenburg encuentra como elemento racional de esa doctrina la consideracion de que el derecho sin la fuerza seria la impotencia. A esta defensa parcial del derecho de la fuerza puede contestarse con lo que dice Rosmini (1). «No es necesario, para constituir un derecho, que éste tenga una fuerza aneja bastante para defenderlo.» Segun Rosmini, la fuerza en el derecho es esencial como facultad potencial, pero no como facultad actual. Para nosotros, que consideramos el derecho como un organismo de relaciones, el elemento de la fuerza, como coaccion, es absolutamente extraño á la naturaleza de lo jurídico, pero no negamos que exista derecho en la fuerza (no la injusta), no como medio jurídico sino como manifestacion de la vida, para cuyos fines se dá el derecho todo. Mas no siendo este sentido el que sostiene la teoría de la fuerza en el derecho (á lo ménos conscientemente, porque alguna influencia acaso tenga, como la verdad la tiene en todo error); podemos rechazar absolutamente la teoría de Haller y todos los que como él opinan.

Dándose la mano con la teoría de la fuerza,

(1) *Filosofía del diritto*, t. 1.º, p. 86.

fundándose en ella, y siendo aún puramente coactiva, hallamos la doctrina que funda el derecho en el miedo. El miedo, con el impulso de la propia conservacion, buscando la seguridad, funda una fuerza que tiene por objeto la proteccion y conservacion de los particulares. Habbes (1) fué el más distinguido campeón de semejante teoría. Vivía bajo los temores de la época revolucionaria y construyó su doctrina entre los movimientos anárquicos de su país. No conoce, porque su sentido es materialista, mas que materia y movimiento; para él no hay nada ético: el bien y el mal no tienen en sí mismos significado especial, nada es de por sí bueno ni malo; el hurto, el adulterio, el homicidio, etc., etc., son delitos nada más en cuanto aparecen en la sociedad que los tiene por tales. El fundamento del derecho natural es la propia conservacion, y como por donde quiera hay peligros para la seguridad individual, todos recurrimos al derecho como garantía: el derecho lo crean todos contra todos, el interés particular asociándose al interés particular para conservarse á sí mismo. En el estado de naturaleza el derecho no existe con estas exigencias sociales; cada cual no tiene para sus acciones más ley que la propia conveniencia, y no aparece la obligacion jurídica hasta que, por esa misma conveniencia, todos se juntan y pactan el respeto comun á la ley tam-

(1) *De cive*, —y *Leviathan*, cap. 14.



bien comun; á una voluntad sola que á todos se impone,—*imperium absolutum*.

Esta doctrina de Hobbes, aparte del error fundamental de no reconocer el derecho en sí, como preexistente y anterior á todo pacto, y como necesario para dar base al pacto mismo, encierra ya los gérmenes de todas esas fantásticas teorías histórico-filosóficas en que se supone una primera convencion, de que, ni hay noticia, ni aunque hubiera existido, hubiera servido para explicar la aparición del derecho. En este punto tenemos que observar, que algunos autores neoescolásticos, con partir de tan diferentes ideas, llegan á conclusiones é hipótesis semejantes. Los que dicen que el derecho es una derivacion de la primitiva ley moral y religiosa, derivacion que se hizo necesaria para las relaciones susceptibles de coaccion, desde el momento en que el hombre, por el pecado original, perdió la pristina inocencia; los que tal asientan no dicen, en rigor, sino lo mismo que los partidarios de los influjos históricos en la creacion del derecho. Es negarle su carácter de eterno y fundamental el darle por base un hecho ó una serie de hechos, sean estos pactos, ó tradiciones religiosas. En último resultado, vienen todos á figurarse un tiempo en que el derecho no existia, sea porque el hombre *no lo necesitaba* por su bondad, por su estado perfecto, sea porque en su independencia natural nada ni nadie le iba á la mano, y su voluntad era la ley única. Es más repugnante la

teoría materialista de Hobbes, sin duda, pero la verdadera naturaleza del derecho queda falseada de un modo completo en todas esas escuelas que dan á determinadas influencias históricas el poder de alterar la esencia del derecho, ó crearlo como de nuevo, ó hacerle aparecer, darle vida.— El conocido verso de Horacio

*Jura inventa metu injusti...*

lo mismo puede aplicarse á la doctrina de Hobbes que á las que suponen un estado original en que el derecho no fuese necesario; de todos modos, la verdadera naturaleza del derecho se desconoce; pues, si de Dios mismo se predica el derecho, y hay derecho divino, sin duda, y tan perfecto como Dios no hay nada, el estado de inocencia no empeceria á la existencia del derecho; al contrario, su negacion seria la que habria de desaparecer cumpliendo cada cual sus relaciones de justicia.—

¿Qué elemento real de los que informan el derecho (tal como se presenta en su concepto) puede hallarse latente en la teoría de Hobbes? La condicionalidad, sin duda alguna, siquiera sea considerada como externa y puramente material. Si por el sínodo se juntan los hombres y se someten á un imperio absoluto, es que ven el fin propio dependiente de la voluntad ajena, y es que ven la necesidad de una ley (el organismo de la condicion) que regule la vida del derecho, las relaciones de condicionalidad entre los súbditos.



Todo lo demás es obra muerta en la teoría de Hobbes; y esto mismo que consideramos en firme y como real, queda allí inútil, por ser tomado por tan extraviado camino y con aplicaciones absurdas.

Sin embargo, esta teoría es un progreso sobre la de la fuerza; allí todo es fatalidad, necesidad ciega; aquí ya aparece la finalidad, el miedo, el propio interés busca garantías y las encuentra en la sumisión á un orden. La idea de finalidad y la de organismo hacen superior, con mucho, la doctrina de Hobbes á la de Trasimaco, Haller, etc., etc.

La teoría de Spinoza, en que entran como elementos las dos anteriores, la fuerza y el provecho de la unión y de la sumisión á la ley común, es superior á ellas por hallarse fundada en más filosóficos antecedentes; y sobre todo, por dar al derecho el valor absoluto que tiene en cada cual, no considerándole como una ley externa, abstracta, impuesta por un subjetivismo misterioso, exterior al ser mismo del derecho. Así leyendo lo que dice Rosmini (1) sobre la idea de Spinoza se le halla, en este punto, inferior al filósofo de Amsterdam, á pesar de los progresos que desde una época á otra hizo el concepto del derecho.

Pero consiste en que las bases objetivas del derecho que en Spinoza comenzaba á aparecer.

(1) *Obra citada*, t. 1.º p. 51.

bien que con grandes imperfecciones, desaparece despues, hasta ser completamente descoñcida en el formalismo kantiano y en la escuela llamada teológica.

«La fuerza de las cosas, dice Spinoza, no es más que la eterna fuerza de la Sustancia,—Dios—de la cual son los objetos particulares los *modos*; y como la Sustancia tiene derecho sobre todo, porque tiene poder sobre todo, así cada cosa tiene tanto derecho como poder tiene. La fuerza de cada sér es su derecho, y fuerza y derecho tienen igual valor, así en el estado civil, como en el estado de naturaleza.» Es necesario notar que en el sistema de Spinoza todo sér es de la Sustancia divina y su fuerza no es otra cosa que una manifestación de la Sustancia; así cada cosa representa tanto derecho, como fuerza,—desarrollo,—significa en la Sustancia infinita.—Ni Spinoza desenvuelve esta doctrina en el sentido de la condicionalidad claramente, ni en lo poco que expone deja de confundir el derecho con elementos extraños; pero, con todo, al fijar el derecho en la esencia de las cosas, y al darles tanto derecho como fuerza de la Sustancia absoluta representan, dió, como decimos, base objetiva al derecho mismo; y á haberse seguido con tal tendencia la indagación de la filosofía jurídica, no hubiera tropezado la ciencia con tantas y tan perniciosas abstracciones. En realidad el derecho se da para la vida, para el cumplimiento de los fines reales, y cada cosa



representa tanto derecho, desde el punto de vista de la exigencia, cuantos son sus fines racionales; cuanta es la *fuera* virtual de su esencia. Y que á esto se refería Spinoza es claro, pues para él, y para la mayor parte de los tratadistas y filósofos, el derecho se muestra como la exigencia, de parte del sér de los fines. Hé aquí algunas palabras de Spinoza que nos hacen confirmar que no es equivocada la interpretación que damos á su pensamiento.

«Los peces están naturalmente creados para nadar; los más grandes se comen, porque están creados para ello, á los más pequeños y por consecuencia, en virtud del derecho natural, todos los peces disfrutan del agua, y los más grandes se comen á los más pequeños. (1) Es más, aún en el estado de inocencia, de perfeccion, Spinoza no supone anulado el derecho, como las doctrinas á que ántes nos referíamos; el derecho subsistiría y sería cumplido por todos «sin necesidad de Gobierno.» Este fundamento metafísico con el que Spinoza da al derecho su carácter de absoluto y eterno, pues que lo funda en la esencia de Dios, coloca su doctrina muy por encima, en este particular, de las que le precedieron y siguieron, durante mucho tiempo. Bien cabe asegurar que aún en nuestros días son muchos los autores que podrían aprender en Spinoza que el derecho es algo que está por encima de las convenciones humanas.

(1) *Tratado teológico político*, cap. 16.

Pero Spinoza supone que el estado natural de los hombres, por culpa de sus pasiones, es de opresion de unos sobre otros: «mi mayor enemigo, dice, es aquel de quien más tengo que temer y de quien tengo que guardarme más.» (1) Así, pues, «los hombres han comprendido que para poseer una vida dichosa y segura era necesario entenderse mutuamente y hacer de manera que se poseyere en comun el derecho que cada uno habia recibido de la naturaleza; han tenido que renunciar á seguir la violencia de sus apetitos individuales, y conformarse preferentemente á la voluntad y poder de todos los hombres reunidos.» (2) Esta sumision al poder del Estado es absoluta, pero no destruye el derecho natural (3), porque lo que me determina, dice el filósofo, á renunciar en favor del Estado mi derecho, es el deseo de la conservacion, de la seguridad, y *nada más conforme* á este derecho natural que el buscar esa seguridad. En unas notas marginales á su *Tratado geológico político*, —nota 28— lo mismo que en su carta XXXIV, Spinoza se esfuerza en diferenciar su teoría de la de Hobbes, con la cual teme que se confunda, y aunque Emilio Saisset, el traductor francés del filósofo de Amsterdam, diga que hay motivo para esa confusion, nosotros no lo ve-

(1) *Tratado político*. Cap. II, art. 14.

(2) *Trat. teol. político*. Cap. XVI.

(3) *Tratado político*. Cap. II, art. 16.



mos, siendo, con mucho, superior la teoría de Spinoza. Trendelenburg también encuentra más profundidad en el autor del tratado teológico-político; y, sin embargo, no creemos que haya apreciado su pensamiento en todo su valor, por dar el mismo Trendelenburg al derecho, como veremos, un carácter externo, aunque fundado en la ética.

Maquiavelo, partiendo del mismo principio de la fuerza, saca una consecuencia contraria á la de Spinoza: para éste, la union de las fuerzas dá carácter inviolable al derecho, porque le dá seguridad; pero el autor del *Príncipe* teme que la fuerza sea vencida por la astucia, y que cada cual busque su utilidad en burlar la fuerza unida de todos, y entónces la verdadera fuerza será la injusticia, el fraude. Aunque desprovista de valor científico esta observacion de Maquiavelo, abre sin duda brecha en la teoría de Spinoza; porque el derecho social no puede fundarse sino en algo real también en la sociedad misma, no en la union de todas las unidades particulares.

Si estas fueran armónicas, aun en la sociedad deberíamos encontrar superior derecho al de la mera suma de todos los derechos individuales; pero no se trata de esto, porque Spinoza, y esto es su defecto mayor, no los supone armónicos, sino encontrados, y pide la union para establecer la armonía, union que será ineficaz, como dice con razon Maquiavelo, para deshacer los antagonismos particulares.

A fin de las anteriores, pero más influida por la de Hobbes que por ninguna, es la teoría de Rousseau, tan popular en algun tiempo, y tan generalmente admitida por los partidos liberales de Europa. De la teoría de la fuerza no era difícil, sino lo más natural, venir á la teoría de la voluntad; porque si el derecho es la fuerza, en el hombre la fuerza es la voluntad, que mueve toda la actividad humana. Dice Fouillée, en el estudio citado, que Kant miró siempre con gran predileccion los escritos de Juan Jacobo y que se inspiró no poco en la teoría del pacto para escribir su metafísica del derecho: efectivamente, el formalismo de Kant,—no tan exagerado como algunos suponen,—tiene de parecido con la doctrina praxológica de Rousseau, el detenerse en la libertad como característica del derecho, cuando su fondo real es la vida; por lo demás no es necesario decir que es mucho más profundo y fecundo el criterio kantiano. En Rousseau también influyeron mucho, como en Hobbes, las circunstancias políticas, pero fué en un sentido contrario; porque no eran los vaivenes de la libertad ni los terrores de la anarquía los que le tenían preocupado, sino las últimas y más tristes consecuencias del poder despótico; así es que, para Rousseau, como para la mayor parte de los escritores de su país, en su época era la libertad la aspiracion suprema, la expresion libre de la voluntad nacional, la panacea de todos los males, el fundamento de las instituciones