

~~En la doctrina acerca del origen de la sociedad y del~~  
~~derecho se sigue la línea de Platón.~~

Así como en Platón la doctrina del derecho surge en una relación recíproca de lógica y ética, en el espíritu de Grocio el problema del derecho se enlaza con el de la matemática. Esta síntesis es rasgo típico de la dirección fundamental del siglo XVII. En él la matemática constituye siempre el medio y el instrumento espiritual para la restauración de la idea platónica. La ciencia natural tanto como las ciencias del espíritu han recorrido este camino. Pero la vinculación metódica establecida de esta suerte implica para la ciencia del derecho una consecuencia a primera vista paradójica y peligrosa en extremo; porque lo que el derecho parece ganar en el aspecto puramente ideal, eso mismo parece perder en lo que se refiere a su realidad, a su aplicación empírica. Se traslada del terreno de lo fáctico, de lo real y efectivo, al terreno de lo posible. Cuando Leibniz declara que la ciencia del derecho pertenece a las disciplinas que no dependen de experiencias sino de definiciones, no de hechos sino de demostraciones rigurosamente lógicas, no hace más que extraer una clara y determinada consecuencia de una idea fundamental de Grocio. Porque no es posible sacar de la experiencia qué sean en sí mismos el derecho y la justicia. Ambos implican el concepto de una coincidencia, de una proporción y armonía, que seguirían siendo válidas aunque no tuvieran verificación concreta en ningún caso, aunque nadie hubiera que practicara la justicia ni nadie para quien se practicara. Con esto el derecho se asimila a la aritmética pura porque lo que ésta nos enseña sobre la naturaleza de los números y sus relaciones, implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun desapareciendo todo el mundo empírico y que no existiera nadie para contar, ni ningún objeto para ser contado.<sup>1</sup> Esta comparación y esta misma analogía

<sup>1</sup> *Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften*, de Georg Mollat, Leipz., 1893, p. 22; para más detalles *vid.* mi ensayo: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, pp. 425ss., 449ss. Las siguientes consideraciones han sido tomadas en parte de un ensayo que publiqué con el título "Vom Wesen und Werden des Naturrechts", en la *Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis*, t. VI, pp. 155.

metódica expone Grocio en el centro del prólogo a su obra maestra. Expresamente declara que sus deducciones acerca del derecho de la guerra y la paz no pretenden en modo alguno encontrar una solución segura para problemas concretos determinados, para problemas de la política actual. Prefiere posponer en sus explicaciones consideraciones de esta índole del mismo modo que el matemático acostumbra a considerar las figuras que estudia desprendidas de toda materia corpórea. En el desarrollo posterior de las doctrinas iusnaturalistas se acentúa todavía esta matematización del derecho. Pufendorf insiste que si bien la aplicación de los principios del derecho natural a determinadas cuestiones concretas puede conducir a muchas dudas, no se debe sacar por esto la consecuencia de que dichos principios encierran en sí algún defecto de evidencia; porque son capaces de la misma evidencia que los axiomas puramente matemáticos. Si el derecho natural relaciona de este modo el derecho y la matemática, ocurre porque para él ambos son símbolos de una y la misma fuerza fundamental. Ve en ellos el testimonio más importante de la autolegalidad y espontaneidad del espíritu. Así como el espíritu es capaz de levantar y construir, puramente de sí mismo, de sus ideas innatas, el reino de la magnitud y del número, este mismo poder constructivo, de creadora edificación, le corresponde en el dominio del derecho. También aquí tiene que comenzar con normas primordiales que saca de sí mismo y partir de ellas para conformar lo particular. Sólo así puede elevarse sobre la accidentalidad, la dispersión y la exterioridad de lo puramente fáctico, y lograr una *sistemática* jurídica en la que cada elemento se estructura en un todo y en que cada solución recibe su garantía y sanción del todo mismo.

Para dar vigencia a esta tesis fundamental del derecho natural había que vencer dos obstáculos y derrotar a dos poderosos enemigos. Por un lado, el derecho tenía que afirmar su radicalidad y su independencia espiritual frente al dogma teológico y sustraerse a su peligrosa captación; por otro, había que determinar y demarcar claramente la pura esfera del derecho frente a la esfera estatal y protegerla en su peculiaridad y en su valor frente al absolutismo del Estado. La lucha

para fundamentar el moderno derecho natural se lleva a cabo en este doble frente. Lucha que tiene que enderezarse contra la concepción teocrática, contra la derivación del derecho de una voluntad divina, en definitiva irracional, inaccesible e impenetrable para la razón humana, y contra el "Estado Leviatán". En ambos casos hay que hacer vacilar y derrumbar el mismo principio, el principio de *stat pro ratione voluntas*. Calvino había apelado a este principio para mostrar que todo derecho se funda en último término en el poder divino; pero que éste es en sí mismo incondicionado y no está sometido a ninguna regla ni norma limitadora. El núcleo de la dogmática calvinista, especialmente el dogma central de la predestinación, reside en esta idea; la salvación y la condenación se incluyen en ella. No es posible preguntar por la razón y el derecho de la resolución acerca de la salvación de las almas, pues ya el mero preguntar significaría una presunción sacrilega y un levantamiento de la razón humana sobre Dios mismo. Es el poder absoluto de Dios quien ha condenado a la mayor parte de la humanidad mientras ha salvado a un pequeño grupo de elegidos; ambas cosas suceden sin razón alguna, en el sentido humano de la palabra, sin consideración alguna por el mérito moral. De esta problemática religiosa se ha destacado la problemática filosófica del derecho natural. Grocio es el primer campeón de ese movimiento que se opone, en los Países Bajos, guiado por el obispo Arminius, al dogma calvinista de la predestinación. El haber tomado partido en favor de los arminianos y "remonstrantes" no sólo ha influido poderosamente en su suerte personal —después de la condenación de la doctrina de Arminius en el sínodo de Dordrecht es destituido de sus cargos y metido en prisión—, sino que ha marcado la dirección de su obra académica y literaria. Se halla en el mismo lugar en que se encontró Erasmo, defiende la idea de libertad del Humanismo contra la tesis de la servidumbre de la voluntad, renovada con todo vigor por los reformadores, por Calvino y por Lutero. Pero al mismo tiempo se siente llamado a la lucha contra otro enemigo. Tiene que hacer frente, no sólo a la omnipotencia de Dios, sino también a la omnipotencia del Estado, este "dios mortal",

como lo califica Hobbes de manera bien característica.<sup>2</sup> En este punto Grocio se halla frente a una concepción específicamente moderna, que va avanzando desde el Renacimiento. A partir del *Príncipe* de Maquiavelo y de la obra de Bodino sobre el Estado, se había venido elaborando con creciente vigor la doctrina de que el detentador del máximo poder estatal no está sometido a ninguna condición ni limitación jurídicas. Frente a ambas tendencias el derecho natural mantiene como tesis el principio fundamental máximo de que existe un derecho anterior a todo poder humano y divino y valedero independientemente de él. El contenido del concepto del derecho no se funda en la esfera del mero poder y voluntad, sino en la de la pura razón. Ningún pronunciamiento del poder puede cambiar en nada lo que la razón concibe como "siendo", lo que nos es dado en su pura esencia. La ley, en su sentido primario y original de *lex naturalis*, no puede reducirse nunca a una suma de puros actos de arbitrio. No es tan sólo designación colectiva de lo ordenado y establecido, sino lo originalmente establecedor; es un *ordo ordinans* y no un *ordo ordinatus*. El concepto perfecto de la ley presupone sin duda un mandamiento dirigido a la voluntad individual. Este mandamiento no crea la idea del derecho y de la justicia, sino que se *subordina* a ella, la pone en *ejecución* actual; pero no hay que confundir esta ejecución con la *fundación* de la idea del derecho como tal. En esta cimentación, tal como Grocio la presenta en los prolegómenos de su obra *De jure belli ac pacis*, se manifiesta con la mayor pureza el platonismo del moderno derecho natural. Así como el demiurgo platónico no es el creador de las ideas, sino que forma el mundo de la realidad según ellas, modelos no creados, eternamente existentes, así ocurre, según Grocio, en el ordenamiento dentro de la comunidad jurídico-estatal. El legislador, al decretar sus

<sup>2</sup> La misma lucha que Grocio emprendió en los Países Bajos contra la dogmática calvinista y contra el principio político absolutista, se vuelve a entablar más tarde en Inglaterra y se lleva adelante por la escuela de Cambridge en condiciones metódicas e histórico-espirituales parecidas. No nos ocupamos aquí más detalladamente de este desarrollo, ya que lo he tratado ampliamente en *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipz., 1932. (Estud. de la Bibl. Warburg, XXIV.)

leyes positivas, mira a una norma universalmente valedera, modelo vinculatorio para su propia voluntad y para la de los demás. En este sentido se expresa el famoso principio de Grocio de que los principios del derecho natural conservarían su validez aun en el caso de que se supusiera que no existe ningún Dios o que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas.<sup>3</sup> Esta proposición no pretende establecer un abismo entre la religión, por un lado, y el derecho y la moralidad, por otro. Grocio sigue siendo personalmente un pensador profundamente religioso y le importa no menos la renovación moral, la *reformatio* de la religión que la fundación de la idea del derecho. Esa proposición de que puede y debe darse un derecho aun en el supuesto de que no exista Dios, no tiene valor de tesis sino de hipótesis. Entendida de otra manera significaría, como el mismo Grocio añade, un sacrificio y un absurdo. Como pura "hipótesis", en el sentido platónico de la palabra, sirve para demarcar claramente las diversas jurisdicciones dentro de la esfera ético-religiosa, que Grocio considera como una unidad compacta, pues está muy lejos de la separación que más tarde realizará el siglo XVIII. El derecho no vale porque exista Dios ni tampoco hay que apoyarlo en ninguna *existencia*, sea empírica o absoluta. Mana de la pura *idea* del bien, de esa idea de la que Platón había dicho que precedía a todas las demás por su fuerza y por su edad (*δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχουσα*). Y Grocio acentúa constantemente esta transcendencia de la idea del derecho, que coloca lo justo y lo bueno por encima de todo ser (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), que impide que *fundemos su sentido* en ningún ente. En esto, y no en el "descubrimiento" del derecho natural, consiste su propia aportación filosófica e histórico-espiritual. También la Edad Media cristiana se había mantenido firme en la idea del derecho natural, que en lo esencial tomó de la Stoa. La doctrina conoce, junto a la *lex divina*, una esfera propia, relativamente independiente, de *lex naturalis*. El derecho no se subordina exclusivamente a la Revelación ni se deriva tan sólo de ella, sino que enseñan una moralidad natural y un conocimiento natural del

<sup>3</sup> *De jure belli ac pacis*, Prolegomena sec. XI.

derecho, que la razón ha conservado aun después de la Caída, y que se consideran como el presupuesto necesario y el punto de enlace para el restablecimiento sobrenatural del conocimiento original perfecto dependiente de la gracia divina. Pero, con todo esto, la Edad Media no podía conceder un derecho propio completo a la *lex naturalis*, como tampoco a la razón natural. La razón es la sierva de la Revelación (*tanquam famula et ministra*). Debe conducirnos, en medio de las fuerzas anímicas y espirituales naturales, a la Revelación y preparar el terreno para esta. Por esto la ley natural permanece aun en los casos en que es reconocida en amplia medida, subordinada a la ley divina. Tomás de Aquino considera a las dos leyes como radiaciones de la esencia divina, destinada una a los fines terrenos y la otra, mediante la Revelación, a los sobrenaturales.<sup>4</sup> Grocio rebasa la escolástica no tanto en el contenido cuando en el método. Con él se logrará, en el dominio del derecho, lo que Galileo en el conocimiento de la naturaleza. Se indicará una fuente del conocimiento del derecho que no procede de la revelación divina, sino que encuentra su garantía en sí misma, en su propia naturaleza y, en su virtud, se mantiene a distancia de toda confusión y falsificación. Así como Galileo afirma y defiende la autonomía del conocimiento físico-matemático, así Grocio lucha por la autonomía del conocimiento jurídico. Él mismo parece haberse dado cuenta clara de esta conexión ideal: siente una gran admiración por Galileo y en una carta le llama el genio mayor del siglo. El concepto y la palabra "naturaleza" abarcan en la vida espiritual del siglo XVII dos grupos de problemas que en la realidad solemos separar y los encierra en una unidad. En modo alguno se enfrentan las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, y mucho menos se oponen por su género y validez.

<sup>4</sup> Para más detalles sobre la relación entre la *lex naturalis* y la *lex divina* en la filosofía de la Edad Media, cf. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1879, 3ª ed., Breslau, 1913), pp. 272ss.; también en la teología protestante primitiva se mantiene todavía la concepción medieval con toda su fuerza. Para más detalles, *vid.* Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, Gotinga, 1891, especialmente pp. 98ss. Cf. arriba pp. 52ss.

Porque "naturaleza" no significa sólo el ámbito del puro ser físico, que habría que distinguir de lo anímico-espiritual; no significa lo material frente a lo espiritual. La expresión no hace referencia a un ser de las cosas sino al origen y fundamento de verdades. Pertenecen a la "naturaleza" sin perjuicio de su contenido todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente; que no necesitan de ninguna revelación trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas. Semejantes verdades se reclaman, no sólo para el mundo físico, sino también para el mundo ético-espiritual, pues son ellas las que los hacen verdaderos mundos, *cosmos* que descansan sobre sí mismos y tienen dentro de sí su centro de gravedad.

El siglo XVIII conserva también esta conexión. Montesquieu comienza como un investigador empírico de la naturaleza<sup>5</sup> y, por este camino, se ve conducido a un problema peculiar, al análisis de las instituciones jurídico-políticas. Plantea, como jurista, la misma cuestión que Newton planteó como físico; no quiere darse por satisfecho con leyes del cosmos político empíricamente conocidas, sino que pretende reducir la multiplicidad de estas leyes a unos principios determinados. El "espíritu de las leyes" para él no significa otra cosa que la existencia de semejante orden, de esta dependencia sistemática entre las normas particulares. Y por esto puede comenzar su obra con la explicación del concepto de ley, tomándolo en toda su amplitud, en toda su significación universal, no limitada a ningún dominio particular de hechos. *Les lois dans la signification la plus étendue sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.*<sup>6</sup> Semejante "naturaleza de las cosas" existe en lo posible y en lo real, en lo puramente pensado y en lo existente de hecho, en lo físico como en lo moral. Nunca nos debe impedir la heterogeneidad de lo dado la búsqueda de la escondida uniformidad; nunca lo accidental nos debe hacer perder de vista lo necesario ni trabarnos el acceso a su conocimiento. Sobre estas ideas fundamentales, Montesquieu, ya en las *Lettres Per-*

<sup>5</sup> Cf. arriba p. 63.

<sup>6</sup> Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, lib. I, cap. I.

*sanés*, ha repetido expresamente el principio sobre el que Grocio estableció el derecho natural. La justicia es una relación determinada, un *rappor de convenance*, y esta relación sigue siendo la misma cualquiera que sea el sujeto que la conciba, ya sea contemplada por Dios, por un ángel o por un hombre. Y como la voluntad de Dios corresponde constantemente a su conocimiento, resulta imposible que viole las normas eternas de lo justo conocidas por él. Por eso tendríamos que amar la justicia aun en el caso de que no existiera Dios, y hacer todo lo posible para semejarnos a un ser del que poseemos una idea tan sublime y que, de existir, tiene que ser por fuerza justo. Librados del yugo de la religión, estaríamos sometidos al dominio de la justicia.<sup>7</sup> El derecho tiene su estructura objetiva que ningún arbitrio puede cambiar, como la matemática tiene la suya. *Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.*

En este apriorismo del derecho, en la exigencia de que existan normas jurídicas fundamentales inmutables y universales, se mantiene en sus comienzos la filosofía de las Luces firmemente. Tampoco los empiristas puros y los filósofos empiristas representan una excepción. Voltaire y Diderot no juzgan de distinta manera que Grocio o Montesquieu, pero desembocan en un dilema difícil. Porque, ¿cómo es posible conciliar esta concepción con la tendencia fundamental de su teoría del conocimiento; cómo puede concordar la necesidad e inmutabilidad de la idea del derecho con la proposición de que toda idea procede de los sentidos y que, por consiguiente, no puede poseer otra significación mayor que las eventuales experiencias sensibles en que se apoya? Voltaire ha visto muy bien la contradicción y parece vacilar en su solución. Pero, por fin, prevalece el racionalista ético, el entusiasta del derecho original y de la fuerza radical de la razón moral sobre el empirista y el escéptico. En este punto se atreve a oponerse a su maestro Locke. La demostración de Locke de que no

<sup>7</sup> Montesquieu, *Lettres Persanes*, Lettre LXXXII.