

# REVISTA DE ESTUDIANTES.

## PERIODICO CIENTIFICO SEMANAL.

DIRECTOR.—José Trémols.

SUMARIO.—Metafísica, «1er curso,» apuntes de la Cátedra del doctor Ferráz, lección 34.—Lecciones de Derecho Natural, por D. Antonio Pérez y Pérez, lecciones 18 y 19.—Programa de Derecho Romano por el Dr. Hernandez Barreiro.

### APUNTES DE METAFISICA.

#### LECCIÓN 34.

SUMARIO.—1. La espontaneidad del espíritu: si es contraria á la reflexión: varios grados de espontaneidad: específica, individual, voluntaria, consciente.—2. Espontaneidad universal del espíritu humano: en el pensar, el sentir y el querer, con respecto á las cosas sensibles y suprasensibles.—3. Limitación de la espontaneidad: condiciones exteriores: receptividad del espíritu: como se manifiesta.—4. Definición del hombre, según la actividad: desarrollo proporcional de lo agente y lo paciente: estado del hombre á ese respecto: justicia y sociedad: característica de los sexos.—5. Propiedades de la receptividad: los sentidos y la razón: su respectivo destino: consecuencia con relación al conjunto de las cosas: conocimiento trascendente.—6. Los datos de los sentidos y de la razón interesan á todo el espíritu: sus relaciones con las tres facultades: dos clases de intuición: contraste de los sentidos y la razón en la vida.—7. Doctrinas que niegan la receptividad y la espontaneidad del espíritu: subjetivismo; sensualismo; panteísmo: son contrarias á la observación.

1. Reconociéndose el espíritu en la conciencia como propia causa y causa temporal de sus actos, es espontáneo en cuanto actúa de sí mismo como causa, *sponte sua*: así vemos que la *espontaneidad* es una determinación de la causalidad temporal, ó de la *actividad*, y expresa la actividad *propia*, ó la cualidad de una sustancia que posee un principio interno de acción. Si la actividad se determina únicamente por una fuerza exterior, es comunicada, recibida y transmitida; pero si se determina por la misma naturaleza del ser que actúa, es actividad espontánea.

Por consiguiente, no es la espontaneidad lo contrario de la *reflexión*, como se entiende con frecuencia, sino lo contrario de la pasividad: un acto espontáneo no es necesariamente irreflexivo, aunque puede serlo; pero un acto de reflexión, siempre es espontáneo. La espontaneidad es consciente ó inconsciente, como toda actividad: la reflexión es la espontaneidad consciente del pensamiento, ó el pensar activo que se refleja en lo interior. La espontaneidad y la reflexión no se excluyen de modo alguno; la oposición que suele indicarse, sólo se verifica entre el instinto y la conciencia, entre una actividad ciega y una actividad que se mira y conoce.

La espontaneidad no es atributo exclusivo del espíritu humano; sino que, en cierto grado, parece pertenecer á toda *sustancia*: todo cuanto acciona ó reacciona como causa es espontáneo; porque

reaccionar es todavía accionar, es actuar contra una acción externa.

Si los minerales actúan y reaccionan sobre los agentes de la naturaleza, si tienen un color propio y propia capacidad para el calórico y para la electricidad, si se combinan entre sí manifestando una afinidad propia en sus alianzas ó aleaciones, no son pasivos: necesario es reconocerles cierta espontaneidad, aunque sea ciega y fatal; sólo que su acción no es determinada por la individualidad de los cuerpos, sino por su especie: es una espontaneidad *específica*.

Las plantas tienen mayor actividad, porque ya poseen, con los órganos de la vida vegetativa, un principio de individualidad, actuando y reaccionando no sólo según su especie, sino además según su propia constitución y su estado patológico: tienen espontaneidad *individual*.

Los animales tienen también una espontaneidad *voluntaria*, por tener más señalada individualidad, y mejor destacada de la vida general de la tierra, con órganos de relación, sentidos para recibir las excitaciones del mundo exterior y voluntad para moverse en el espacio; pero el animal no se conoce.

Sólo el hombre tiene una espontaneidad *consciente* y, por lo mismo, verdaderamente *libre*.— Tales parecen ser los varios grados de espontaneidad en la escala de los seres.

2. El alma humana es causa de toda la serie de sus actos en el tiempo, siendo á la vez espontánea en el *pensar*, en el *sentimiento* y en la *voluntad*, y mostrándose asimismo su espontaneidad en el desarrollo de sus conocimientos, de sus afeciones y sus proyectos.

Todo conocimiento, sea cualquiera la cosa conocida, proviene del espíritu: bien se nos puede sugerir por nuestros semejantes, pero solamente será nuestro por la adhesión de nuestra inteligencia. Nuestros sentimientos todos tienen también su causa en nosotros mismos, aun cuando nazcan en nosotros á consecuencia de una acción recibida de lo externo. Y cuanto á la voluntad, baste decir que es la expresión más elevada de la causalidad y espontaneidad del alma, puesto que no es más que la propia determinación.

La actividad intelectual, la actividad afectiva y la actividad voluntaria son, pues, manifestaciones diversas de nuestra espontaneidad espiritual.

Y como esta triple actividad tiene por objeto toda clase de cosas, como á la vez tenemos conocimientos sensibles y supra-sensibles, sentimientos egoístas y desinteresados, como obedecemos bien á solicitudes del propio gusto, bien á leyes morales, puede decirse que el espíritu humano se halla provisto de una espontaneidad *universal*, que resplandece en todas sus relaciones con Dios, con sus semejantes, con la naturaleza y consigo mismo. Por el contrario, los seres inferiores solamente son espontáneos en el círculo de las cosas sensibles.

3. Con todo, la espontaneidad del espíritu no es infinita: se aplica á todo, pero no lo abarca todo simultáneamente; es *limitada* como nuestra actividad, aun cuando busca lo infinito. En efecto, el hombre no se basta á sí mismo: está subordinado á Dios, coordinado á sus semejantes y forma parte de un mismo todo con los demás seres.

De ahí procede la idea de un conjunto de *condiciones exteriores* que envuelven á todos los seres, restringiendo su actividad y acusando sus necesidades y mutua dependencia: ésta existe también para el alma; porque si el espíritu es propia causa de su actividad en el tiempo, hay otras causas que activan sobre él, con él y contra él mismo; si se determina á sí propio, también es determinado, en parte, por los seres que le rodean; si produce el mismo sus conocimientos y sentimientos, no crea sus objetos en modo alguno.

El conocimiento y el sentimiento designan relaciones en las cuales hay que tener presentes dos elementos, objetivo y subjetivo. Así es que la actividad del alma se encuentra también condicionada, ó sometida á extrañas condiciones: se extiende y se completa y perfecciona, pero á condición de quedar en contacto con el mundo. Ningún ser racional podría desarrollarse en la tierra fuera de la sociedad y de la naturaleza.

Ahora bien, la propiedad de un ser ligado con otros seres, cuya influencia recibe, se llama *receptividad*: el espíritu es receptivo al propio tiempo que espontáneo, es á la vez *agente* y *paciente*, y su receptividad indica la condicionalidad y limitación de su naturaleza. Todo ser finito es receptivo en virtud de su esencia, porque es miembro del organismo universal, y porque la *solidaridad* enlaza todas las partes de este vasto sistema. Por el contrario, Dios, como actividad una y entera, es infinita y absolutamente espontáneo, sin sufrir ninguna acción exterior.

La receptividad del espíritu se manifiesta como la espontaneidad, en la *inteligencia*, en el *sentimiento* y en la *voluntad*, con relación á las cosas sensibles y no sensibles. Tiene el hombre un *sentido* para las formas y los procedimientos de la *naturaleza* y, dejando á esta palabra su primitiva significación, también puede decirse que posee un sentido para lo *divino*, para el bien, la verdad

y la belleza: recibe influencias de todo lo que le rodea, y encuentra las condiciones de su actividad intelectual, afectiva y voluntaria, en todo orden de cosas. Tiene, pues, una receptividad *universal*, en tanto que los seres inferiores se hallan limitados á ciertas excitaciones del mundo sensible.

4. Bajo el concepto de actividad, es el hombre "un ser dotado de espontaneidad y receptividad *universales*", siendo él solo quien posee estos caracteres; porque Dios es todo-espontáneo, y los seres privados de razón sólo tienen espontaneidad y receptividad limitadas: así es que la definición no conviene sino al hombre.

Parece que, en cada orden de seres finitos, la receptividad es *proporcional* á la espontaneidad: en efecto, la esfera de acción de cada género está en razón directa de las influencias que recibe del exterior: á mayor extensión de actividad más condiciones. La *planta* hace y padece como un ser vivo; el *animal*, como ser vivo y sensible; el *hombre*, como ser vivo, sensible y racional.

Si no hay ser en el mundo comparable al hombre por la amplitud de su esfera de actividad, tampoco lo hay tan privado de recursos, tan incapaz de realizar su fin, sin apoyo ajeno y auxilios exteriores. El desarrollo del hombre como ser racional exige, fuera de las condiciones generales de la *vida* y la *sensibilidad*, que le son comunes con la planta y el animal, condiciones particulares dependientes de la voluntad de sus *semejantes*.

No hay vida racional sin lenguaje, sin educación, sin enseñanza; no hay progreso sin cambios, sin contratos, sin instituciones civiles, políticas y sociales; y con todo eso, ninguna de estas condiciones, sin las cuales ni el niño se haría hombre, ni el hombre podría perfeccionarse, puede proporcionársenos mas que por voluntad ajena: el conjunto de estas condiciones constituye el *derecho* ó la *justicia*, principio de la sociedad. El hombre necesita del derecho, y sólo por el derecho puede cumplir su destino.

[SE CONTINUARA.]

## LECCIONES DE DERECHO NATURAL.

*Desarrolladas conforme al programa de esta asignatura, por D. Antonio Perez y Perez.*

### Lección 18.

Siguiendo el estudio que venimos haciendo de la obligación en el derecho, tócanos ahora hablar de los sistemas racionales.

Llámanse sistemas racionales como el nombre indica, los que buscan la regla de la conducta humana en las con-

cepciones de la razón. Estos sistemas se acercan más á la verdadera solución del problema, que los sistemas utilitario y sentimental, estudiados en las lecciones anteriores. La conciencia inspira á todos los hombres la convicción de que hay una regla de conducta que deben seguir, y un fin que descubrir por medio de la inteligencia y de la libertad.

La idea del bien tiene su origen en la razón intuitiva, y no en el instinto, ni en la experiencia como afirman los sistemas sentimental y utilitario; nace de una concepción á priori de la razón. Su motivo es puramente racional y el mismo de la obligación; ni el instinto, ni el egoísmo, jamás pueden ser el móvil de la palabra bien, ni este consistir en la mayor dicha de nuestra naturaleza. El bien egoísta, y el bien del sentido común, en los juicios morales no es el mismo, este es obligatorio por su misma naturaleza, y aquel no lo es.

Por lo dicho se vé que la obligación nace con la concepción de la idea del bien, puesto que al concebir la razón esta idea, considérala ya como obligatoria. El bien y la obligación son inseparables por su misma naturaleza; ésta, pudiéramos decir, es el complemento de aquél, sin la cual no tiene existencia ni explicación posible. Así, cuando concebimos la idea del bien, concebimos también, y conocemos el deber de realizarlo.

Para la escuela escocesa propiamente dicha, y para Cudworth y Price, el bien es indefinible, inesplicable é irresoluble, lo más que puede decirse de él es nombrarlo. Los filósofos citados resuelven prontamente el problema, por demás complicado, de la naturaleza del bien, diciendo, que para ellos basta determinar donde se encuentra, como se concibe, y que fenómenos le acompañan. La idea en sí, dicen, es más clara que cualquiera traducción que de ella quisiera hacerse, y toda explicación en este concepto solo serviría para oscurecerla más. Así es que se limitan á admitir la idea del bien como tal idea, sin entrar á explicar en que consiste, ni si puede definirse y es-

tudiarse su naturaleza; estimánla como simple é irreductible.

Otros filósofos, por el contrario, consideran la idea del bien como reductible en otras varias, y definible. Esto dá origen á una gran variedad de doctrinas, pues ninguno acepta la definición de los demás, sino que lo definen de distinto modo. Así Vollandon considera el bien y la verdad como una misma cosa. Mallebranche cree que el bien es el orden, y la moralidad el camino que á él conduce, y del cual no puede salirse. Clarke que está en guardar conformidad con las relaciones que existen entre las cosas. Para Montesquien el bien estriba en marchar de acuerdo con las relaciones necesarias, que necesariamente se derivan de la naturaleza de las cosas. Volf piensa el bien que la idea del bien no es más en último resultado que la de perfección.

Cudworth fué el primero que en Inglaterra adoptó el sistema racional sosteniéndolo en frente, y en oposición al de Hobbes. Para él las ideas del bien y del mal, no provienen ni del instinto, ni de la razón cuando juzga las acciones; estas solo sirven para despertar en nosotros dichas ideas. Según Cudworth la razón concibe las ideas del bien y del mal, de una manera inmediata, con ocasión de las acciones humanas, del mismo modo que en presencia de un acontecimiento concebimos la idea de causa, y de la contemplación de los cuerpos, la de espacio.

La inteligencia divina es para este filósofo la fuente de donde mana la razón y su sitio natural y eterno. A poco que nos fijemos hemos de reconocer en esta doctrina, la del divino Platon, que tan admirablemente desarrolló en la antigüedad. Las ideas absolutas del bien y del mal, existen según ella, en la razón divina, de toda eternidad. Como emanación de la razón suprema, la nuestra solo conserva en este mundo, un vago y confuso recuerdo de estas ideas; ellas duermen en nosotros hasta tanto son excitadas por las acciones, y una vez des-

piertas, las aplicamos á las cosas dándoles caracteres que no tienen.

De esta manera ingeniosa salva Cudworth las ideas morales, del carácter relativo y móvil que les habia asignado la doctrina de Hobbes.

A Cudworth siguió Price en Inglaterra, quien fué del sistema racional, uno de sus principales adeptos. Para este filósofo cuando concebimos las ideas del tiempo, del espacio, de la causa, lo hacemos en la creencia de que representan realidades que estan fuera de nosotros, por más que sean invisibles y apenas las comprendamos. Conforme con esto cree que el entendimiento percibe de dos maneras las cosas: de un modo particular y de un modo universal. Y así divide la inteligencia en dos clases: empírica, que estudia en las cosas los que tienen de observable; y la inteligencia á priori, ó razon intuitiva, que remontándose sobre toda observación y toda experiencia, penetra en la región de lo invisible lo cual concibe. Esta doctrina pertenece á las que creen que el bien es indefinible, que solo concebimos su idea.

Entre los autores partidarios del bien definible, encuéntrase Vollaſton, nacido en Inglaterra á principios del siglo XVIII. Este filósofo considera el bien y la verdad como una sola y misma cosa; y la ley que rige la conducta, en obrar conforme á la verdad, es decir, en no mentir en sus acciones.

Para establecer esta doctrina empieza afirmando que las acciones son signos, como las palabras, pudiéndose por tanto expresar bien, ó desfigurar, afirmar ó negar la verdad, del mismo modo que pudiéramos hacerlo con aquellas. Dice, que la verdad puede ser negada por los actos, y este caso equivaldría á la violación de un contrato.

Entre las pruebas que al efecto aduce cita las siguientes: la acción que niega una proposición verdadera, dice, equivale á una proposición falsa, y como una proposición falsa es mala, luego la acción equivalente no puede ser buena; una acción que niega lo verdadero, nie-

ga la naturaleza de las cosas, y por consiguiente le es contraria.

Después de demostrar que una acción que niega una ó varias proposiciones verdaderas, es mala, establece Vollaſton, que una proposición verdadera puede ser negada por omisión, como por acción, y que entonces la omisión es un signo como lo es el acto, pudiendo por tanto afirmarse lo falso, lo mismo por omisión que por acción.

Vollaſton dice, que la moral es progresiva como lo es la ciencia, puesto que consistiendo aquella en la verdad expresada en la conducta, supone el conocimiento de esta verdad, y como dicho conocimiento es la ciencia, á medida que se acrecienta, la moral debe perfeccionarse. Si puede engañarse, agrega, en el dominio de la moral, lo mismo puede suceder en el de la ciencia. Concluye afirmando que, así como hay una distinción eterna y real entre la verdad y lo falso, una distinción semejante separa el bien y el mal; y que todo cuanto puede decirse de la verdad, puede aplicarse al bien.

Clarke y Montesquien son partidarios de un mismo sistema. ambos consideran que el bien es obligatorio, porque obra conforme á la naturaleza de las cosas; así, para ellos, buscar el fundamento de la obligación, es buscar la idea del bien, pues tal fundamento y la definición del bien, es una misma cosa. Creando Dios las cosas, les ha dado á cada una su naturaleza propia, y en virtud de esta naturaleza, se establecen las relaciones que las ligan entre sí y forman un todo semejante que es el universo.

Las relaciones de las cosas, inmutables como la esencia de estas mismas cosas, que las engendran, constituyen el orden universal. La razón concibe estas diferentes relaciones, concibiendo al mismo tiempo que ellas son las leyes de las cosas, y desde entónces le parecen que deben ser respetadas, por todo ser racional y libre. De aquí, que todo ser capaz de comprenderlas, se crea obligado á reglar su conducta conforme á estas

relaciones. Si un acto, ó una conducta, obra de acuerdo con ellas, será bueno, si lo contrario lo estimaremos malo.

La regla de nuestra conducta para con Dios, se encuentra en las relaciones que se establecen entre El y nosotros, entre su naturaleza y la nuestra. Estas relaciones constituyen el orden eterno, el bien, del cual se deriva inmediatamente, así que se concibe, la obligación.

Los deberes se derivan de las relaciones que unen las cosas entre sí, inmutables como ellas, puesto que emanan de su naturaleza. Así vemos que, si los deberes para con Dios no son iguales á los que tenemos para con nuestros semejantes, es porque las relaciones de los hombres entre sí, son distintas de las que existen entre el hombre y Dios. Esta doctrina afirma el progreso de la moral con la mayor civilización.

Malebranche, dice que no vemos las cosas, sino tan solo las ideas que existen en nosotros. Y como estas ideas no son producto de nuestro espíritu, necesariamente deben tener una causa fuera de nosotros, y recorriendo diferentes hipótesis encuentra que son innatas en Dios, que las produce á medida que nosotros pensamos en los objetos: nuestra alma para él, esta unida con la inteligencia divina, y esceptuando las ideas de lo que pasa en nosotros, todas las demás las vemos en Dios; en tal sentido sienta la célebre frase: el hombre lo ve todo en Dios.

Volf al hablar del bien distingue dos especies, el bien personal ó del individuo humano, y el bien colectivo ó de todos los individuos humanos. Excluye de su doctrina á todos los demás seres que con el hombre componen la creación, lo cual es colocar su sistema bajo un punto de vista estrecho, darle poca elevación de miras.

El bien para Volf consiste en la perfección del individuo, y de la colectividad. Dos deberes igualmente obligatorios, le asigna á cada individuo humano, la conservación y el perfeccionamiento; aquél, como condición necesaria para

que este se cumpla. El bien en esta doctrina consta, pues, de condición, y de medio; la primera, consiste en la conservación, y el segundo en el perfeccionamiento. Como se comprende de lo dicho, la moral para Volf es progresiva.

#### Lección 19.

Siguiendo el estudio que venimos haciendo de la obligación en el derecho natural, correspóndonos hablar en la presente lección de la doctrina kantiana en cuanto á aquella se refiere.

Kant ha sido el primer filósofo alemán, y también de Europa, de estos últimos tiempos: su doctrina extremadamente metafísica, difícil de comprender, ha recorrido en triunfo el mundo todo, dejando profundas huellas en todas las inteligencias. Su lógica incontrastable y la novedad de sus ideas, hánle asignado á este pensador gigante, preferente sitio entre los ingenios mas esclarecidos, y una página gloriosa en la historia del saber humano.

El conocimiento consta, para Kant, de dos elementos distintos: el empírico y el racional. El primero nos viene de fuera, no haciendo el espíritu mas que recojerlo; el segundo nace del fondo mismo del espíritu, y se agrega al otro, para formar un todo completo. Conforme con este modo de conocer, distingue dos clases de verdades, la teórica y la práctica. Y como la inteligencia ha de conocer por fuerza estas verdades, llámala especulativa cuando concibe las teóricas, y práctica cuando las así nombradas.

Al hacer Kant la crítica de la inteligencia, y dividirla en especulativa y práctica, segun concibe las verdades abstractas, cuya demostración es imposible, ó las verdades que teniendo su origen en nuestro espíritu, pueden ser confirmadas y demostradas por la experiencia, distingue también en la razón dos especies: la *razón pura*, que tiene por objeto aquellas verdades cuya causa está fuera de nosotros, y que podemos solo concebir pero nunca demostrar; la razón

empíricamente *condicionada* que ocupándose de las verdades prácticas las hace evidentes, mediante la experiencia, y los motivos de acción que las alimentan, tales como el interés y la dicha. Kant declara, que no pueden demostrarse las verdades exteriores, que concibe á *priori* el espíritu humano, cayendo por consiguiente en un excepticismo absoluto, hasta llegar, si bien por distinto camino, al mismo término que Hume.

Esta partición que hace Kant de la inteligencia, de la razón, es muy cómoda para él, por cuanto le permite suprimir lo mismo que intenta criticar; pero es ocasionada á peligros, crea un abismo insondable entre el conocimiento y la acción: Es una especie de juego en que la razón pura es el balancin; así, al par que la hace descender no concediéndole una objetividad especulativa, elévala al mismo tiempo hasta lo infinito, otorgándole una objetividad moral, cuya causa desconoce y reviste para ella el carácter de incognoscible.

Segun Kant, no todo es conocible para nosotros; los fenómenos es lo único que podemos conocer; el nómmeno escapa á nuestra inteligencia. La realidades, lo mismo las nuestras que las de las cosas, obedecen al determinismo, y á la ley de causalidad; pero hay cosas que escapando á este determinismo puede ser libres.

Así la libertad no es imposible en el mundo de los noumenos, podemos concebir una libertad noumenal.

Aquí la libertad hay que definirla negativamente, puesto que en tal sentido es como existe en lo indeterminado, y en lo desconocido.

Kant convierte la libertad de negativa en positiva, de manera ingeniosa, aunque muy refutable. Introduce en la ley moral una forma determinada de legislación universal, forma á quien la libertad puede dar interés, y hacerla pasar, por consiguiente, en las acciones, es decir, realizarlas en la moralidad. En

este punto, moral y libertad es igual, son una misma cosa, y como la moralidad tiene en sí propia existencia real, también la tendrá la libertad; de esta manera habremos hecho positiva, por consiguiente, la libertad noumenal, es decir, le habremos dado una existencia de que carecía.

La idea de la ley moral, segun hemos visto, es el medio de que se vale Kant para trasformar la libertad, de negativa en positiva. La manera como se realiza queda ya explicada.

La idea de libertad kantiana, no es aceptable bajo el punto de vista especulativo, ni el punto de vista práctico: está en oposición con las inducciones de la experiencia y con la misma moralidad que pretende fundar. La libertad así concebida, no puede ser otra cosa, que la negación de la causalidad sensible, única que conocemos, y la del determinismo. ¿Quién nos dice que esos noumenos de Kant, que considera libres porque no entran en la esfera de las leyes de nuestro entendimiento, no dependen de otros, no sean pálido reflejo, ó no estén sometidos á leyes más inflexibles que las de nuestra inteligencia? Nada puede decirse del noumeno inconocible ó desconocido; pero si se le quisiera atrevidamente dar nombre, debiéramos llamarle el principio de la necesidad real, y de la libertad aparente.

—:o:—

AVISO.—Habiéndose deslizado algunas erratas en la parte del Programa de Derecho Romano que vió la luz pública en el número 17 de nuestra publicación nos apresuramos á salvarla reempriendo dicho Programa.