

## Conferencias de Filosofía del Derecho

DICTADAS POR EL DOCTOR HERNANDO HOLGUÍN Y  
CARO, EN EL COLEGIO MAYOR DE NUESTRA  
SEÑORA DEL ROSARIO

(Continuación)

Análogos a este sistema son los que ponen la moralidad en el simple querer del pueblo o de la mayoría, llamada también «opinión pública»; la opinión pública, o sea la de una gran parte de la sociedad, en un momento dado, es la cosa más mudable que existe. Lo mismo sucede con los que toman como base de la moralidad los *hechos consumados*. Esto es lo más absurdo e inmoral que se puede concebir, porque de que un hecho se haya cumplido no se desprende que ese hecho tenga forzosamente que ser bueno. Los hechos cumplidos de una manera irrevocable, puede y debe tenerlos en cuenta el legislador en muchas ocasiones; pero no puede ni debe declarar que son buenos en sí mismos por el hecho de haberse llevado a cabo.

XXI—Rechazados todos estos sistemas, tenemos que aceptar que el fundamento de la moralidad está únicamente en Dios, como lo vimos atrás, desde luego que entre el bien y el mal existe una diferencia real y objetiva y puesto que el fundamento del bien y del orden está en la verdad, la cual se confunde con la esencia misma de Dios.

Vistas estas nociones sobre la diferencia real y objetiva entre el bien y el mal, agregaremos que el criterio de la moralidad es la *recta razón*; o en otros términos, nosotros conocemos la moralidad de un acto mediante un juicio de la razón, puesto que el hombre conoce la verdad trascendental, o sea la conformidad de los entes con el entendimiento divino, mediante la

conformidad de sus propias ideas y de sus propios juicios con las cosas. Más claro: se dice en abstracto o en general que una cosa es verdadera cuando está de acuerdo con el entendimiento de Dios, y nuestros juicios son verdaderos cuando están de acuerdo con las cosas, tomando aquí la palabra *cosa* en su sentido más amplio y general. Por esto podemos afirmar que la razón es el criterio de que nos valemos para conocer la moralidad de las acciones; pero no basta decir la *razón*, puesto que ella puede extraviarse, y efectivamente se extravía muchas veces, y de ahí el que digamos la *recta razón*. Los cristianos tenemos, además, el criterio de la revelación sobrenatural, que es también un criterio de verdad y no se opone a la razón, sino que, por el contrario, la completa y amplía los conocimientos adquiridos por ella.

*De la imputabilidad moral*—Para que una acción pueda calificarse como *virtuosa* o como *vituperable* respecto a un individuo, es preciso que se le pueda atribuir a él como a su propio autor, y esto es lo que se llama *imputabilidad*. Pero el simple hecho de reconocer que un hombre es autor de una acción dada, es la *imputabilidad física o de hecho; la imputabilidad facti*; mientras que esa misma imputabilidad recibe el nombre de *moral o juris* cuando atribuimos a un individuo las consecuencias buenas o malas que se desprenden de su acción. Y la imputabilidad se refiere además no sólo al autor directo del acto, sino a todos aquellos que han cooperado a él, bien por acción, bien por omisión.

Estas nociones de imputabilidad son el fundamento del Derecho penal. Desde que un individuo ejecuta una acción se le puede imputar físicamente, es decir, se declara que es él el autor de esa acción; pero para que exista imputabilidad moral o de derecho, se exige

o necesita que concurren varios requisitos, y en primer lugar:

*Conocimiento de la ley*—La acción que se ha ejecutado, o está de acuerdo con la ley, o va en contra de la ley; ya sea la ley moral, ya la ley jurídica. Si el autor de aquel acto no conocía la ley, su acción y los resultados que de ella se desprenden no se le pueden atribuir como malos en el caso de violación de ella.

*En segundo lugar*, se necesita conocimiento de la naturaleza del acto y por lo mismo, y aunque sea confusamente, de los resultados de él. Si el individuo ejecuta una acción sin conocimiento suficiente de ella y sin poder prever ni aun remotamente los resultados que de ella se desprenden, no puede imputársele. Por ejemplo, un niño que dispara y mata a su hermano sin saber que el arma disparaba y que el disparo mata. Los resultados que no se conocen no pueden ser queridos o buscados, y con esto cabalmente podemos ver la distancia que media entre el criterio cristiano y el utilitarista. Este último, al juzgar de la moralidad de las acciones *únicamente por sus resultados*, hace imputable o atribuye al autor de un acto *todos los resultados de él*, sin distinguir entre los resultados que pueden preverse y aquellos que no pueden preverse. Acerca de esto hay que observar, además, que si el resultado se prevé pero no se realiza, la imputabilidad siempre existe, pero sólo en el fuero de la conciencia y delante de Dios. Así, pues, el individuo que ha ejecutado una acción con el fin de dar muerte a otro, aunque no lo haya conseguido, *moralmente* es reo de homicidio; pero ante la ley humana no existe en tal caso imputabilidad ni responsabilidad, porque la esfera de acción de la ley jurídica, según lo veremos luego, es mucho más reducida que la esfera de la ley moral; la ley humana no juzga sino en virtud de los actos externos.

En tercer lugar, para que haya imputabilidad se exige que el acto haya sido ejecutado libremente y que no haya sido obligatorio, pues sin estas condiciones tampoco hay imputabilidad. *Que se haya ejecutado libremente*, y así, por ejemplo, al indivinuo a quien se le ha hecho una *violencia irresistible* para que ejecute un acto malo, no se le puede llamar responsable de él.

Y agregamos, *o que no sea obligatorio*, y este es el caso, por ejemplo, del soldado que *obedeciendo a su legítimo superior*, que cumple una orden de muerte, de reducir a prisión, etc. Por lo mismo podemos decir que la imputabilidad moral está fundada en la libertad personal del hombre, y que ella crece, disminuye o desaparece en la misma proporción en que aumenta, disminuye o falta la libertad.

XXII—De la imputabilidad moral se desprende el *mérito* y el *demérito*, nociones que conviene establecer de una manera clara, así como también las del *premio* y el *castigo*. Todas estas nociones están *íntimamente relacionadas* entre sí; de la imputabilidad se desprende el mérito y el demérito, y de éstos el premio y el castigo.

El mérito puede definirse: «derecho a una recompensa por una acción ejecutada en beneficio de otra persona». Y el demérito: «sujeción a una pena por daño causado a otra persona». Aquí es preciso observar que no toda acción que redunde en beneficio de un tercero produce mérito, porque aquello que se ejecuta por *estricta justicia* no da derecho a recompensa; pero tampoco puede afirmarse en absoluto que una *acción obligatoria* no pueda ser merecedora de premio, porque pueden mediar circunstancias excepcionales que hagan al autor de ella acreedor a alguna recompensa; pero esto, como se ve, no es propiamente en virtud de la acción misma sino de las circunstancias especiales que han mediado.

Por ejemplo, lo que se denomina acción distinguida de valor ejecutada por un militar en cumplimiento de los deberes de su cargo.

¿Puede el hombre merecer para con la sociedad? A esto podemos contestar que entre los superiores, entre los que gobiernan la sociedad y los súbditos existe una especie de *contrato imperfecto o cuasi contrato*, en virtud del cual los primeros tienen a su cargo el *cuidado* de la comunidad, y los segundos prestan a los primeros *obediencia y respeto*.

Mientras el gobernante y el gobernado se mantienen estrictamente dentro de esos límites, no puede decirse de ninguno de ellos que merezca para con el otro, pero, por el contrario, si el superior ejecuta para con la comunidad actos distintos de aquellos a que está obligado estrictamente; y, a su vez, si los gobernados no se limitan al mero cumplimiento de sus obligaciones, sino que ejecutan actos a que no están obligados y que redundan en favor de la comunidad, por ejemplo, para el mantenimiento de la paz, para el progreso social, etc., entonces sí aparece claramente de qué manera, tanto el gobernante como el gobernado, pueden merecer para con la sociedad. Y esto es cabalmente lo que sucede todos los días ya dentro de la sociedad civil, ya dentro de la religiosa, en donde vemos de qué manera los hombres que no se limitan al simple cumplimiento de sus deberes, alcanzan grandes títulos, honores, recompensas, etc. Estos y aquéllos se denominan, respectivamente, *grandes servidores* de la iglesia y de la patria.

Existe, finalmente, esta otra cuestión: ¿Puede el hombre merecer para con Dios? Estrictamente hablando diremos que no, porque todo lo que tiene el hombre lo ha recibido de Dios, porque Dios es infinito y el hom-

bre finito, y por tanto, por mucho que el hombre haga para agradar a Dios y cumplir la ley impuesta por El, nunca hará más de lo que debe a Dios. Dentro de la noción estricta de mérito, no cabe lo que el hombre haga en sus relaciones para con su Creador; pero Dios ha querido misericordiosamente que el hombre sí pueda merecer para con El; lo ha elevado al estado sobrenatural de la gracia; y ha querido que las obras buenas ejecutadas en estado de gracia sean acreedoras a recompensa; de ahí el que el hombre sí merezca para con Dios.

Con respecto al demérito, tenemos que sucede en cierto modo algo distinto y aun contrario de lo que sucede respecto del mérito. El mérito proviene de aquello que se ejecuta y a que uno no está obligado; y el demérito de la no ejecución de aquello a que el hombre está obligado y cuya inexecución redundará en daño de un tercero.

Respecto del demérito y su *consecuencia*, que es el *castigo*, no tenemos para qué hablar detenidamente, puesto que es materia de la Etica Social, en primer término, y su desarrollo se encuentra en el Derecho penal.

## CAPÍTULO V

### De las pasiones y las virtudes

#### § I

XXIII—Al considerar el acto humano, es preciso examinar lo relacionado con las *pasiones y las virtudes*. Estas dos materias pueden estudiarse muy detenidamente; pero aquí nos limitaremos a dar algunas nociones generales, buscando, principalmente, la relación que ellas guardan con el Derecho.

En primer lugar, vamos a hablar de las pasiones, que son un elemento que ejerce *influencia* importantísi-

ma con relación al acto humano. Y decimos que las pasiones influyen sobre el acto humano, pero no que lo *determinan*; porque el hombre, salvo en el caso de que la pasión le prive del uso de la razón, es libre y puede sobreponerse a ellas.

La palabra *pasión* tiene en Filosofía dos significados distintos: el primero, el más extenso, es *aquel accidente por el cual un sér recibe la acción de una causa eficiente*. En este sentido se dice, por ejemplo, en el estudio del lenguaje, la *voz pasiva de los verbos*, para significar que el sujeto recibe la acción indicada por el verbo: *yo soy amado*.

El segundo significado, más estricto y más propio, es la *modificación producida en un sér por la acción de una causa eficiente*. Aquí no solamente se recibe la acción de la causa eficiente, sino que ella produce una *modificación*, y en este sentido hablamos de las pasiones del hombre, las cuales podemos definir: *movimiento del apetito sensitivo producido por la imaginación y que causa o produce una modificación corpórea*.

XXIV—Toda pasión, tratándose de las pasiones humanas, tiene su asiento en el apetito sensitivo, no en el apetito racional, es decir, en la voluntad. Influye sobre la *voluntad*, pero no pertenece a ella; y su raíz está en la *imaginación*, de tal manera que, si no se supone que la imaginación o fantasía interviene en un acto humano, no puede suponerse tampoco que aparezca allí un movimiento de pasión.

Este es el motivo por el cual un mismo hecho puede producir un movimiento de pasión en una persona y no en otra. Esto es porque en la primera la imaginación ha intervenido, mientras que en la segunda ha permanecido quieta. Por ejemplo, supongamos el sentimiento de tristeza que produce en una persona el oír una pieza de música, sentimiento que no se produce en otro individuo



que también la escucha. Esto proviene de que la imaginación del primero le produce imágenes o fantasmas que no produce la imaginación del segundo. Lo mismo puede suceder con la ira, con el gozo, o con cualquiera de las otras pasiones.

Pero aunque la pasión radica en el apetito sensitivo, y aunque es producida por un movimiento de la imaginación, decimos que la voluntad influye sobre las pasiones, que hay *pasiones voluntarias* y *pasiones involuntarias*, por cuanto la voluntad o apetito racional puede *dominar* al apetito inferior, o sea el apetito sensitivo; de ahí el que el hombre, a diferencia del animal, en el cual no existe apetito racional, sea *responsable* de sus pasiones.

Puede haber, decimos, pasiones voluntarias y pasiones involuntarias, y decimos que son involuntarias en el caso de que el movimiento del apetito sensitivo haya sido tan fuerte, tan rápido e imprevisto, que la voluntad no haya podido subyugarlo. Ya sea la pasión voluntaria o involuntaria, difiere de la voluntad por dos razones:

1.ª En cuanto al *principio* a que obedece, pues el principio que mueve a obrar a la voluntad es la inteligencia, y a la pasión la fantasía; y 2.ª En cuanto al *objeto* sobre que versa, comoquiera que el de la voluntad es el bien universal, y el de la pasión es siempre un bien sensible.

Por último, dado que el apetito sensitivo se divide en dos especies, el *concupiscible* y el *irascible*, las pasiones también son de estas dos clases: pasiones *concupiscibles* y pasiones *irascibles*.

Pertenecen a la primera clase aquellas que tratan de alcanzar un *bién fácil* o de evitar un *mal fácilmente*, y a la segunda aquellas que procuran conseguir un *bién difícil* o evitar un *mal cuando se opone algún obstáculo*. Ejemplo de la primera clase es el amor; de la segunda la desesperación.

Dadas estas nociones generales sobre las pasiones, nos interesa saber de qué manera influyen en la *moralidad* del acto humano, y acerca de esto podemos formular dos cuestiones distintas: La primera consiste en determinar si las pasiones son *en sí mismas* buenas o malas; la segunda saber si las pasiones *aumentan* o *disminuyen* lo voluntario del acto humano.

Acerca del primer punto tenemos la teoría de los que consideran que «las pasiones son en sí mismas cosa mala», teoría sustentada principalmente por los antiguos estoicos, los cuales, confundiendo el apetito sensitivo con la voluntad, estiman «que todo movimiento de pasión implica una desviación de la voluntad», y, por consiguiente, las condenan *a priori*. Esto es un error, como quiera que la pasión en sí misma es un bien; son *naturales* en el hombre, *resultados naturales* del apetito sensitivo y la imaginación; son *estímulos poderosos* que mueven al hombre a alcanzar un bien o a rechazar un mal; sirven muchas veces para que el acto humano sea más perfecto o completo y le comunican mayor intensidad y fuerza. Condenar de antemano las pasiones como malas, es mutilar la naturaleza del hombre, es hacer del hombre un ser incompleto. De suerte que, consideradas en sí mismas, debemos calificarlas como buenas.

*Moralmente* consideradas las pasiones, son buenas o malas según que sirvan o nó a los dictados de la recta razón. La pasión radica en el apetito sensitivo, y éste debe obedecer a la voluntad, la cual, a su vez, debe estar sometida a los dictados de la recta razón. Si ese orden se guarda las pasiones son buenas, sirven al fin para lo que deben existir y contribuyen a la bondad del acto mismo. Pero, por el contrario, si aquel orden se destruye; si la pasión, lejos de obedecer a la voluntad, se sobrepone a ella y a los dictados de la recta razón, se convierte en

cosa mala, se la desvía de su fin natural y contribuye a hacer malo el acto que se ejecuta.

En cuanto a la segunda cuestión propuesta, o sea «saber si las pasiones aumentan o disminuyen lo voluntario del acto humano», tenemos que, efectivamente, si pueden aumentarlo o disminuirlo siempre que sean *anteriores* al acto, siempre que se trate de *pasiones antecedentes*.

Por el contrario, si la pasión sobreviene con *posterioridad* al acto, v. gr., el gozo o la tristeza por el bien o el mal adquiridos, es claro que no ha podido influir en lo voluntario del acto; pero sí sirve para *ayudar a conocer* la intensidad de la voluntad en la ejecución del acto, como en el ejemplo de un individuo que da muerte a otro y que siente complacencia ante el cadáver de la víctima. Siendo la pasión antecedente, aumenta lo voluntario en cuanto que hace que la voluntad se ejerza con mayor fuerza e intensidad, pero puede disminuirlo en cuanto la razón o el conocimiento hayan sido menores por causa de la pasión. En general puede decirse que la pasión antecedente más bien *contribuye a disminuir* lo voluntario del acto, por cuanto que el *principal elemento* de todo acto voluntario es el *pleno conocimiento*. Estas nociones tienen mucha importancia para el Derecho penal.

## § II

### De las virtudes

XXV—Tanto las potencias racionales como las potencias físicas no se desarrollan y no adquieren su perfección sino por medio del *hábito*, o sea aquella cualidad permanente que inclina a una potencia a ejecutar su *acto propio* de una manera fácil y uniforme. Consideradas *moralmente*, los hábitos pueden ser buenos o malos: el hábi-

to bueno lleva el nombre de *virtud*; y el hábito malo, el de *vicio*.

La palabra virtud, como es sabido, viene de la palabra latina *vis*, que significa *fuerza*, y puede definirse: «hábito operativo de la mente que hace bueno al hombre y buenas sus obras», y, según que resida en el entendimiento o en la voluntad, puede ser de dos clases: *intelectual* o *moral*. Virtud intelectual, o sea aquella que reside en el entendimiento, es, por ejemplo, la *sabiduría* o la *ciencia*; las virtudes morales, o sean aquellas que residen en la voluntad, son muchísimas, y acerca de ellas los moralistas hacen sus estudios más detenidos y profundos. Santo Tomás las clasificó en la forma más completa posible.

Aquí nos limitaremos a observar que todas ellas pueden reducirse a aquellas cuatro virtudes que reciben el nombre de *cardinales*: en cuanto la voluntad se gobierna a sí misma, aparece la *justicia*; en cuanto dirige el entendimiento, la *prudencia*; en cuanto gobierna el apetito concupiscible, la *templanza*, y, finalmente, la *fortaleza*, que rige el apetito irascible.

Las virtudes morales tienen dos propiedades: la *primera*, que son el término medio entre dos vicios opuestos, puesto que toda ley puede ser infringida de dos modos, o por exceso o por defecto, y la virtud consiste cabalmente en que el hombre permanezca igualmente alejado de uno y otro extremo. Así, tenemos que la fortaleza es el término medio entre la temeridad y el miedo; la largueza, entre la avaricia y la prodigalidad, etc.

La *segunda propiedad* es que cuando las virtudes llegan a *cierto grado de perfección* están conexas entre sí. Y decimos que cuando las virtudes son muy perfectas se enlazan y complementan unas con otras, porque cuando se trata sólo de virtudes practicadas transitoriamente, se comprende que un hombre practique una virtud y no otras; pero cuando ellas suben a un alto grado de

perfección, si no se apoyaran entre sí, resultaría que la misma virtud que se ejerce sería imperfecta o desaparecería. Un hombre que es justo, pero que cae en la avaricia, fácilmente está expuesto a faltar también a la virtud de la justicia. Del propio modo un hombre que practica muchas virtudes, pero que carece de prudencia, no alcanza al fin que se propone, puesto que la prudencia enseña a buscar los medios aptos para hallar un fin, y se expone, por lo mismo, a violar otras virtudes.

## CAPITULO VI

### De la ley

XXVI—Los actos humanos, según queda visto atrás, se dirigen al bien honesto, en orden al último fin del hombre; pero para que esos actos se conformen con el bien y para que alcancen el fin debido, es necesario que se conformen o que estén sujetos a una regla, la cual ha de tener carácter obligatorio. Esa regla de las acciones humanas puede ser de dos clases: *remota y objetiva* o *próxima y subjetiva*. En el primer caso la regla recibe el nombre de *ley*; en el segundo es lo que se llama *conciencia*. Vamos a estudiar algunas nociones sobre la ley en este capítulo, y en el siguiente trataremos de la conciencia. La palabra ley tiene dos significados: uno lato o *extenso* y otro *restringido*. En el primer sentido llamamos ley *la regla que debe seguir todo ser para alcanzar determinado fin*, y en tal sentido, decimos que *todos los seres están sujetos a leyes*, lo mismo los seres dotados de razón que los desprovistos de ella.

Los seres que carecen de razón y de voluntad, obedecen a una ley *necesariamente*, mientras que los seres dotados de razón y voluntad obedecen a la ley *de una manera libre*. Con respecto de los primeros, la ley recibe el nombre de *ley física*; con respecto de los segun-

dos, si la ley rige el entendimiento, se llama *lógica*, si rige la voluntad, se llama *ley moral*.

Aquí no entramos a considerar la ley física ni la ley lógica, sino únicamente la ley moral, tomándola por el momento en su sentido más amplio, es decir, en el sentido de regla de las *costumbres*, regla a que está sujeta la voluntad, sin entrar a distinguir por el momento quién sea el autor de ella. Y hacemos esta advertencia porque, según veremos adelante, la palabra *ley moral* tiene, fuera de este significado amplio, uno más restringido, equivalente al de *ley natural* en contraposición a la *ley positiva*, y principalmente a la ley positiva humana.

En tal sentido la definición más perfecta que puede darse de ella es la de Santo Tomás: «ordenación de la razón promulgada para el bien común por el que tiene el cuidado de la comunidad».

Vamos a hacer un breve análisis de esta definición:

Y, en primer lugar, decimos que «la ley es una ordenación», porque implica un mandato y porque tiene fuerza obligatoria, a diferencia del consejo que puede ser dado por el superior al inferior, pero sin que éste se halle en la obligación de seguirlo. Decimos que «es un mandato de la razón», porque, siendo el hombre un ser racional, debe ser dirigido conforme a su *naturaleza específica*; de suerte que una disposición que no obedezca a los dictados de la razón, sino que sea el resultado, por ejemplo, del interés o del capricho, no puede tener carácter de ley.

No siempre se ha entendido así este concepto fundamental de la ley; y, por el contrario, los filósofos del siglo XVIII, y principalmente Rousseau, que fue sin duda entre todos ellos el que ejerció una mayor influencia y que ha tenido más duración, pretendieron quitar a la ley el carácter de mandato de la razón. Para Rousseau la ley no es otra cosa que *la expresión de la vo-*

*luntad general del cuerpo social*. Este concepto erróneo se propagó con muchos otros conceptos de Derecho Público y ejerció influencia enorme durante el siglo XIX. Y así, por ejemplo, nuestro Código Civil sigue tales principios, y por eso en su artículo 4.º dice, que «la ley es una declaración de la voluntad soberana manifestada en la forma prevenida por la Constitución». Esta definición de nuestro Código Civil no pretende referirse a toda ley moral, sino a la ley positiva humana; pero, aun dentro de este concepto restrictivo, es errónea. Declarar que la ley es únicamente expresión de la voluntad, equivale a privarla de su fundamento racional; a este propósito nada mejor que transcribir las siguientes palabras de Balmes. Dice: «Compárese la definición dada por Santo Tomás con la señalada por Rousseau; en la de aquél la ley es la expresión de la razón; en la de éste la expresión de la voluntad; en la de aquél es una aplicación de la ley eterna; en la de éste el producto de la voluntad general; ¿de qué parte están la sabiduría, el buen sentido? Con haberse entendido entre los pueblos europeos la ley tal como la explica Santo Tomás y todas las escuelas católicas, se desterró de Europa la tiranía y se hizo imposible el despotismo asiático; con haberse entendido tal como lo explica Rousseau, se creó la convención con sus cadalsos y horrores». En efecto, si la ley no es un dictado de la razón, sino simplemente producto del querer de la voluntad, todo lo que ordena la mayoría es bueno y legítimo; todos los abusos y todos los despotismos quedan justificados y cubiertos con la sombra del derecho. Este es precisamente uno de aquellos casos en que se hace patente lo funesto de ciertos errores de doctrina y las consecuencias diametralmente opuestas que tienen en la práctica los distintos principios abstractos.

Decimos que «la ley debe ser promulgada», lo cual

significa que *debe ser conocida debidamente* por quienes han de cumplirla, puesto que una ley que no se da a conocer suficientemente no tiene fuerza obligatoria y por lo mismo no es ley,

Agregamos las palabras «para el bién», por cuanto que la ley debe dirigir las voluntades de quienes han de obedecerla; y siendo el bién el objeto propio de la voluntad, la ley debe encaminarse hacia él. Pero agregamos; «el bién común», para diferenciar la ley del *simple precepto*, el cual no se dicta sino en atención a un bién particular; por el contrario, en la ley lo que se tiene en mira es el bién de la comunidad, y de ahí proviene el que hay autores que consideran que las disposiciones dictadas por el legislador que no son de carácter general sino particular, no son propiamente leyes. Así, por ejemplo, opina Esméin, reputado expositor de Derecho constitucional francés, y de ahí provino también el que entre nosotros los antiguos congresos de la República devidían sus disposiciones en *leyes y decretos*, según que se refirieran a asuntos generales o particulares; pero tal distinción suele ser difícil en la práctica porque hay mandatos del legislador que aparentemente no se expiden sino en beneficio o en honor de alguien en particular, pero esas mismas disposiciones pueden estar dirigidas en el fondo a obtener algún bién general; así, por ejemplo, cuando un congreso tributa honores a un servidor público, tiene en cuenta no sólo favorecer a ese individuo en particular, sino dar un ejemplo de justicia y estimular al cumplimiento del deber.

Las últimas palabras de la definición, o sea «por el que tiene el cuidado de la comunidad», indican de una manera admirable cuál es el fin propio del gobernante; abarcan toda clase o forma de gobierno, lo mismo la monarquía que la república, y son tanto más admirables cuanto que fueron formuladas en una época en que

no existían, al menos de una manera clara, varias de las nociones del Derecho público. Según lo observa Balmes, esas palabras establecen de un modo claro *el fin supremo* del gobierno, en términos notables por su suavidad y templanza; no se habla de *dominio* sino de *cuidado*; por donde se ve, agrega, cuáles eran las ideas de aquel grande hombre sobre el *poder* y la *autoridad*.

Allí queda expresado igualmente que el gobierno fue establecido no para bién del gobernante sino para bién de la comunidad, noción que había expresado el mismo Santo Tomás por medio de estas palabras que han sido reproducidas por muchos autores: *regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*.

La ley, en su sentido estricto, envuelve la noción de autoridad, de alguien que manda y alguien que obedece; y hay que observar además que, tanto dentro del lenguaje común como dentro del lenguaje científico, no se da el nombre de ley, según se ve por la división que de ella se hace, sino a los mandatos *generales que emanan de Dios, de la autoridad suprema de la Iglesia o de autoridad suprema civil*. Por el contrario, las órdenes, aunque sean generales y dadas para el bién común por el jefe de la familia o por el jefe de una sociedad voluntaria, no reciben el nombre de leyes, aunque en realidad lo sean.

(Continuará)

