

gun él el fin de la vida era conocer la naturaleza de las cosas (1); este conocimiento debía procurar al alma la tranquilidad que constituye la felicidad del sabio. No confundía el reposo con el placer, como los Epicúreos (2); pero en definitiva llegaba al mismo resultado, el egoísmo. Como las agitaciones de la vida pública, las desgracias y los pesares inseparables de la vida de familia comprometen la serenidad del alma, los filósofos, según él, debían evitarlos en todo lo posible (3). De esta manera destruía Demócrito la base de la sociedad. Añadía, á la verdad, que el sabio que se encontrase con fuerzas para ello, podía tomar parte en las luchas de los partidos (4). Pero el amor de la patria desaparece en cuanto el ciudadano ajusta su conducta á sus gustos ó á sus intereses, y retrocede por prudencia ante los peligros de la vida política. Cuando la ciudad no ocupa el afecto del sabio, el instinto de sociabilidad de éste se extiende al mundo entero; de aquí el cosmopolitismo de Demócrito (5). No era la filantropía ardiente de los Pitagóricos la que le hacía desear y buscar la felicidad de todos los hombres, era el despego de la patria. Concebido de esta manera, el cosmopolitismo está en oposicion con los designios de Dios. El hombre está unido á sus semejantes por diversos lazos más ó menos estrechos, pero todos igualmente sagrados; la familia, la ciudad, la humanidad tienen derecho á su afecto y á su concurso; destruir uno de estos elementos en beneficio del otro es mutilar la creacion y arruinar el fundamento de la asociacion humana.

No nos toca apreciar el sistema filosófico de Demócrito. Los preceptos que establece respecto de la moral tienen gran elevacion, pero están en contradiccion con sus principios (6). ¡Cosa singular! En las doctrinas de los filósofos es donde mejor se nota cuánta inconsecuencia hay en el espíritu humano. La teoría atomística contiene en germen el materialismo, y el materialismo destruye la base de la moral, porque destruye la nocion del deber. Sin em-

(1) CICER., *de Fin.*, v, 29.

(2) DIOG. LAERT., IX, 7, 12.

(3) SENECA., *de Tranq. Anim.*, c. 12.—ESTOB., *Floril.*, LXXVI (74), 17, 15, 13.

(4) ESTOB., *Floril.*, CIII (101), 25.

(5) IBID., XL, (33), 7.

(6) BRANDIS, t. I, p. 336 y sig.

bargo, la moral de Demócrito es tan pura como si hubiese profesado el espiritualismo. ¿Deberá deducirse de aquí que las teorías importan poco, y que la religion lo mismo que la filosofía deben limitarse á reglas prácticas? Esto sería un peligroso error. Nada más funesto que un principio falso; si el filósofo que lo formula no hace aplicacion de él, no faltarán inteligencias ménos elevadas y más lógicas que llegarán hasta sus últimas consecuencias. Esto es lo que sucedió al filósofo de Abdera. Los Epicúreos y los sofistas se apoderaron de su doctrina, los unos para deducir de ella el materialismo, los otros para predicar la indiferencia política.

§ IV.—Los Sofistas.

El politeísmo llevaba en sí mismo el germen de su muerte. Con los progresos naturales de la razon humana debía desaparecer la creencia en la pluralidad de los dioses. En cuanto los filósofos se hubieron elevado á la nocion de una causa primera, combatieron la religion popular (1). Trataron de sustituir los errores que destruían con dogmas más puros; pero, como no descubrían más que una parte de la verdad, no tuvieron poder bastante para reanimar la fe moribunda en favor de sus ideas (2). La caída de la religion debía llevar consigo la del Estado, y conducir á la decadencia de la sociedad, porque la política, la moral y la religion estaban estrechamente unidas. La antigüedad no conocía el lazo del derecho entre los pueblos; apenas admitía la justicia en el interior de los estados. Entre los Griegos dominaba la fuerza; la ciudad era un campo de batalla. Si los ciudadanos se trataban como enemigos, ¿qué habían de ser las relaciones de las naciones? Los Atenien-

(1) JENÓFANES se distinguió en esta lucha; ningun filósofo ha establecido con tanta firmeza la unidad y la espiritualidad de Dios (EUSEB., *Præp. Evang.*, XIII, 13). Bajo este punto de vista, el politeísmo homérico debía parecerle á la vez falso é impío (SEXT. EMPIR., *Adv. Mathem.*, IX, 193; I, 289). Todos los pensadores que salieron de la escuela eleática, los Pitagóricos, Heráclito y Anaxágoras se alejaron igualmente de las antiguas creencias (RITTER, I, 579 y sig.).

(2) BRANDIS, I, 519.

ses, que representan el elemento intelectual de la nacionalidad helénica, proclamaron francamente el derecho del más fuerte. La idea de la justicia se oscureció, los sentimientos morales se alteraron y la Grecia cayó en disolución.

Del seno de aquella desorganización social salieron los sofistas. Erigiendo en teoría las máximas que veían practicar, dijeron atrevidamente que el derecho se confundía con la utilidad, la justicia con la fuerza (1). «Véase lo que pasa en todos los Estados, decían, monárquicos, aristocráticos ó populares; en todas partes gobierna el más fuerte, y cada cual hace las leyes en su provecho, el pueblo leyes populares, los monarcas leyes monárquicas y lo mismo los demas; estas reglas emanadas de la fuerza y establecidas para utilidad de los más fuertes, constituyen la justicia; así, pues, la justicia y lo que es útil para el más fuerte son una sola y misma cosa (2). No nos dejemos extraviar por las opiniones vulgares acerca de lo justo y de lo injusto. Si los hombres censuran la injusticia, no es porque temen el cometerla, sino porque temen sufrirla. El que tiene poder para ser impunemente injusto, no se cuida de practicar la justicia, esto sería una locura. ¿Quién ensalza la justicia? Los que son impotentes para perjudicar á los demas y para vengarse de las injusticias que sufren» (3). Los sofistas atribuían á los dioses mismos esta degradante doctrina. Apoyándose en la desigual distribución de los bienes y de los males de esta vida, misterio incomprensible, decían que muchas veces los dioses no enviaban á los hombres virtuosos más que males y desgracias, al paso que colmaban de prosperidades á los malos (4). Los sofistas aplicaban su teoría á todas las relaciones públicas y privadas: «Véase, decían, la tiranía, según las antiguas preocupaciones, es la injusticia llevada al más alto grado. Se castiga al ladrón y al bandolero; los tiranos son los mayores criminales; sin embargo, cuando se han posesionado de la persona y de los bienes de los ciudadanos, no se los trata como sacrílegos, ladrones ó bandoleros, se los colma de elogios; los mismos á quienes han reducido á

(1) PLAT., *de Rep.*, I, p. 333, C.

(2) IBID., p. 333, D, E; p. 339, A.

(3) IBID., p. 334, C.; II, p. 359, B. C.

(4) IBID., *Rep.*, II, p. 364, B.

servidumbre los consideran como hombres felices» (1). En este orden de ideas la conquista es la cosa más legítima; es la expresión natural del derecho del más fuerte; así es que los sofistas declararon buenos y sabios á los hombres que tenían bastante poder para apoderarse de las ciudades y de los imperios (2).

Esta justificación de la violencia y de las pasiones egoístas es más desastrosa que los abusos de la fuerza. Los excesos en que incurren los individuos ó los pueblos no son más que males pasajeros, mientras la conciencia humana protesta en favor del derecho. Pero, cuando la inteligencia misma se pone de parte de la violencia, cuando niega el sentimiento de lo justo que el Creador ha grabado en nuestras almas, entónces ya no queda ninguna esperanza á la sociedad y ésta debe perecer. Tal fué la suerte del mundo antiguo; fundado en el derecho del más fuerte, sucumbió bajo el peso de la fuerza. También en el siglo XIX hay sofistas. Todos los días vemos hombres de talento que malgastan su ingenio en legitimar la fuerza. Uno de ellos, verdadero sofista de Atenas, ha escrito un libro *ex professo* para divinizar el derecho del más fuerte (3). No le daremos el gusto ni le haremos la injuria de combatirle. Si lo tomáramos por lo serio, olvidariamos que la ironía es la musa que le inspira, y tomaríamos como una doctrina lo que no es más que una paradoja de que se ríe su mismo autor. Si supusiéramos que el célebre escritor cree en lo que dice, habríamos de colocarle entre los espíritus de baja ralea, que carecen del sentido moral. Preferimos señalar el progreso que se realiza hasta en el dominio de la sofística. La mayor parte de los sofistas modernos no tienen el valor de sus opiniones: no se atreven á proclamar francamente que la fuerza hace el derecho; quisieran hacer creer que la fuerza no es más que la fuerza, y que encuentra su legitimación en no sabemos qué delegación de la soberanía nacional. Los Griegos eran más francos; llamaban tiranos á los hombres que se presentaban como órganos del pueblo. Los que conservaban el sentimiento de la libertad maldecían la tiranía, al paso que los

(1) PLAT., *Rep.*, I, p. 344, A-C.

(2) IBID., p. 348, D.

(3) PROUDHON, *La Guerra y la Paz*, 2 vol., París, 1861.

sofistas la aplaudian. ¡Que la suerte de la Grecia sirva de lección á los pueblos modernos! No le hay más privilegiado que la raza helénica, y sin embargo pereció, y no por las victorias de Filipo y de Alejandro, no por las conquistas de los Romanos, sino por el vicio interior que la devoraba. Y ¿qué vicio era aquel? El desprecio del derecho y el imperio de la fuerza.

Después de esto confesarémos sin inconveniente que no debe imputarse á los sofistas la ruina de la antigüedad; no fueron más que el síntoma del mal que la corroía. Pero, si puede perdonarse á los sofistas, la sociedad que los escuchaba era culpable; por esto sufrió la pena correspondiente á su falta. Los sofistas no presintieron las consecuencias de sus funestas doctrinas; gracias á la feliz inconsecuencia del espíritu humano, valian más ellos que su filosofía. Fueron los órganos de la disolución moral de su época; pero representaban también los elementos progresivos que contenía la sociedad griega. Aquellos apologistas de la fuerza bruta eran hombres humanos que trataban á sus esclavos con dulzura paternal (1). Aquellos defensores del interés, cuyas enseñanzas conducían al egoísmo en moral y al aislamiento en política, notaban los males que el individualismo y la división causaban á la Grecia; y siempre predicaban la unión á los Griegos: éste era el objeto habitual de sus discursos en los juegos olímpicos (2). Tenían el presentimiento del destino glorioso que esperaba á la Grecia, difundiendo su civilización por el Oriente y por el mundo entero. Se hicieron los misioneros de la guerra contra los Bárbaros. Su genio perspicaz adivinó el papel que la potencia macedónica había de representar un día en aquella última fase de la vida helénica. Elevándose sobre el patriotismo mezquino que dividía á las ciudades de la Grecia, despertaron la ambición de Filipo y excitaron á los Griegos á seguirle al Asia, tratando de conciliar la gloria de su patria con la libertad (3). Gorgias, el más célebre de los so-

(1) PLAT. *Sympos.*, 175, B.

(2) ISOCRAT., *Paneg.*, § 3, 15: διδάσκουσιν ὡς καὶ διαλυσαμένους τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ἔχθρας ἐπὶ τῶν βάρβαρον τραπέσθαι, καὶ διεξέρχονται τὰς τε συμφορὰς τὰς ἐκ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς ἀλλήλους ἡμῖν γεγενημένας καὶ τὰς ὠφελείας τὰς ἐκ τῆς στρατείας τῆς ἐπ' ἐκείνους ἐσομένας.

(3) PHILOSTRAT., *de Vit. Soph.*, II, 3.

fistas, se distinguió en aquella especie de cruzada; su discurso olímpico sirvió, según se dice, de modelo al que Isócrates escribió sobre el mismo asunto (1). Poniéndose en armonía con las pasiones de sus oyentes, habló francamente en Olimpia de la necesidad de poner fin á las divisiones que desgarraban á la Grecia; cuando vino á Atenas, recordó que la ciudad de Minerva pretendía la hegemonía; lisonjeó al pueblo, exaltando la gloria que le esperaba en una expedición contra los Medos, pero trató también de depurar su ambición: «Las victorias sobre los Bárbaros, dijo, merecen ser celebradas en himnos; las que consiguen unos Griegos contra otros Griegos deben ser lloradas como desgracias» (2).

Sin embargo, estas tendencias cosmopolitas eran pequeña compensación de la doctrina que los sofistas enseñaban á la juventud. La Grecia, patria de la inteligencia, no podía aceptar una filosofía que negaba el derecho y legitimaba la fuerza bruta. Reduciendo á sistema las máximas de aquella falsa política, los sofistas pusieron de manifiesto su peligroso y disolvente contenido, y provocaron de este modo una violenta reacción. A la teoría del interés opusieron Sócrates y Platon la de lo bello y lo justo.

§ V.—Sócrates.

Los nombres de Sócrates y Platon son inseparables; pero, como el maestro no escribió nada, es difícil precisar la parte que le corresponde en la doctrina de su discípulo. No podemos dudar que la influencia de Sócrates fué omnipotente para los espíritus elevados de la Grecia; Platon nos ha hecho conocer la fascinación que aquel hombre extraordinario ejercía sobre sus oyentes: «Cuando habla otro, dice en el *Banquete*, aún cuando sea el más hábil orador, apenas hace impresión sobre nosotros; pero, cuando hablas tú, ó cuando otro repite tus discursos, por poco práctico

(1) PHILOSTRAT., I, 9, 2; c. I, 17, 3.

(2) IBID., I, 9, 1.

que esté en el arte de la palabra, todos los oyentes, hombres, mujeres y niños se sienten arrebatados y trasportados. Cuando le escuchó, añade el divino filósofo, me palpita el corazón con más violencia que á los coribantes; sus palabras me hacen derramar lágrimas, y veo gran número de personas que experimentan las mismas emociones.» Platon concluye diciendo que podría citar en elogio de Sócrates muchos actos admirables: «Sin embargo, acaso pudieran citarse hechos análogos de otros hombres; pero lo que hace á Sócrates digno de toda admiración, es que no ha tenido quien se le asemeje ni entre los antiguos ni entre nuestros contemporáneos» (1). La posteridad no ha encontrado exagerado este elogio; antes al contrario, ha superado á los antiguos en entusiasmo. Entre los innumerables testimonios que pudiéramos citar nos limitaremos al de un filósofo y al de un cristiano. *Montaigne* dice que el alma de Sócrates es la más perfecta que ha conocido (2). *Neandro*, el digno historiador del cristianismo, repitiendo las palabras de *Ficino*, dice que Sócrates es un profeta precursor de Jesucristo, como el Bautista (3).

¿Ha introducido el sabio de Atenas alguna idea nueva en el derecho internacional? Debemos hacer remontar hasta Sócrates el cosmopolitismo de los Estóicos, que, entendido según su verdadero espíritu y desarrollado en todas sus consecuencias, ha de cambiar la faz de la tierra. Ya antes de Sócrates, el espíritu filosófico había salvado los límites de la ciudad. Anaxágoras era ciudadano de la Grecia entera más bien que de Clazoménes. Pitágoras, según se dice, no distinguió entre Griegos y Bárbaros en la organización de su sociedad; su amor se extendía á toda la creación. Demócrito se proclamó ciudadano del mundo; pero su cosmopolitismo era más bien la indiferencia de un sabio que trata de eludir los tormentos de la vida política que una doctrina. Los sentimientos de Pitágoras eran más elevados; había en ellos una filantropía universal de la cual podía deducirse la verdadera teoría de las relaciones que unen las naciones á la humanidad; tal vez inspiró á

(1) PLAT., *Sympos.*, 215, D, E; 221, C. Seguimos las traducciones de COUSIN y de SCHWALBÉ.

(2) MONTAIGNE, *Ensayos*, II, 11.

(3) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. I, p. 30.

Sócrates, que fué el primero que supo conciliar los deberes del ciudadano con los del hombre.

«Preguntaban á Sócrates, dice Ciceron, cuál era su patria. Toda la tierra, respondió, dando á entender que se creía ciudadano de todos los lugares donde hay hombres» (1). Al elevarse sobre el patriotismo estrecho que dominaba entre los Griegos, Sócrates no pensó en separarse de la ciudad á la que estaba unido por el nacimiento; no creyó que su cualidad de ciudadano del mundo le dispensaba de cumplir sus deberes de ciudadano de Atenas. Aun cuando juzgó las instituciones de Licurgo superiores á las de Solon, manifestó siempre una predilección particular por su patria (2). Verdad es que no tomó parte en los negocios públicos; se lo impidió su demonio, aquella voz que desde su infancia se dejó oír en él, según él mismo dice en su Apología (3). ¡Inspiración verdaderamente divina! Sócrates tenía una misión más alta que la de figurar en la tribuna; debía propagar una filosofía nueva: «Su ocupación era persuadir á todos, jóvenes y viejos, de que el cuidado del cuerpo y la adquisición de las riquezas no deben anteponerse al cuidado del alma y de su perfeccionamiento, que la virtud no viene con las riquezas, al paso que el hombre encuentra todos los bienes en la virtud» (4). Aun cuando vivió alejado del gobierno, tenía el sabio de Atenas un respeto á las leyes más profundo que los políticos. Una ocasión solemne se presentó en que parecía que la justicia violada le desligaba de sus obligaciones respecto de su patria. Sócrates no cedió á los consejos de la amistad; vió con mirada serena que era preciso morir (5): «Si en el

(1) CICER., *Tuscul.*, v, 37.—PLUTARCH., *de Exil.*, c. 5.—EPICTET., *Dissert.*, I, 2, 1.—DIÓGENES LAERCIO (II, 31) refiere otra respuesta de Sócrates que revela las mismas tendencias. Al decirle uno que Antístenes era hijo de una mujer oriunda de Tracia le contestó: ¿Pensabais que tan grande hombre debía tener precisamente padre y madre atenienses?»

(2) En el diálogo de CRITON, Sócrates recuerda á su amigo, que le propone huir de Atenas, que no había salido nunca fuera del recinto de su ciudad natal más que para ir á la guerra, que no había emprendido nunca ningún viaje, como acostumbran otros hombres, «prueba evidente, dijo, de que ningún ateniense ha amado á su patria tanto como yo.» (PLAT., *Crit.*, 52, B, C.)

(3) PLAT., *Apolog.*, 31, D.

(4) IBID., *Apolog.*, 30, B.

(5) IBID., *Crit.*, 50, A, B, D, E; 51, A, B, C.

momento de huir se presentasen ante nosotros las leyes de la república, y nos dijese: «Sócrates, ¿qué vas á hacer? ¿La acción que preparas conduce á otra cosa que á destruirnos á nosotras y al Estado entero, en cuanto de tí depende? ¿O te parece posible que subsista un Estado y no sufra ningun trastorno, cuando las sentencias de los tribunales no conservan fuerza ninguna y son pisoteadas por los particulares?» ¿Qué responderíamos, Critón, á semejante interpelación?» En vano le hace presente su discípulo la injusticia de su condena: el filósofo le responde con una magnífica exaltación de los deberes que la patria impone: «El ciudadano es hijo de la patria; si no puede volver á sus padres injuria por injuria, tampoco tiene derecho contra las leyes. A los ojos de los dioses y de los hombres sensatos la patria es un objeto más precioso, más respetable, más augusto y más sagrado que una madre, que un padre y que todos los abuelos. Se debe sufrir sin murmuración todo cuanto nos mande sufrir, ora nos haga cargar de cadenas, ora nos envíe á la guerra á ser heridos ó muertos: nuestro deber es obedecer, no nos es permitido retroceder, ni cejar, ni abandonar nuestro puesto: en los combates, ante el tribunal, en todas partes debemos obedecer las órdenes de la patria.»

Todos los discípulos de Sócrates, aún aquellos que más se separaron de las opiniones de su maestro, profesaron su cosmopolitismo; los Cínicos lo exageraron: en manos de Aristipo y de la escuela cirenáica la idea de Sócrates degeneró en un sistema de indiferencia universal. El sabio que combatió por la libertad de Atenas, y que prefirió morir á violar las leyes de su patria, no es responsable de estas conclusiones (1). Su concepción encontró órganos más dignos en los filósofos de la Academia; pero, á juzgar por el testimonio de Cicerón, éstos no desarrollaron más que una de las fases de la doctrina de su maestro: «veían en el hombre, dice, el miembro de una gran ciudad y de toda la especie humana, y lo consideraban como unido con todos los hombres por los lazos de cierta sociedad universal.» Decían «que hemos nacido para reunirnos con nuestros semejantes y formar en comun la sociedad

(1) SÓCRATES mismo ha combatido el cosmopolitismo de Aristipo. JENOF., *Memor.*, II, 1, 13 y sig.

del género humano» (1). Al exponer la teoría de la antigua Academia acerca del bien supremo, vuelve á insistir Cicerón sobre esta unión de los hombres, que conduce á la asociación de todos los pueblos: «No hay nada más grande ni que se extienda más lejos que la unión de los hombres con sus semejantes; esta sociedad y esta comunidad de intereses, este amor de la humanidad nacen con la ternura de los padres respecto de sus hijos, se desarrollan con los lazos del matrimonio, se extienden después á los parientes, á los aliados, los amigos, los vecinos, aumentan con el título de ciudadano, se extienden á las naciones aliadas y unidas á la nuestra, y se consuman, por último, con la unión de todo el género humano» (2).

La época en que vivió Sócrates era poco favorable para el desarrollo de la verdadera teoría de las relaciones entre las naciones y la humanidad. Las ciudades estaban ya en disolución; los espíritus superiores se consolaban de las ruinas que veían á su alrededor, poniendo su afecto en una patria que no podía perecer, la república del género humano. Pero esta tendencia presentaba un escollo; la patria se veía en peligro de desaparecer en la sociedad universal. Sócrates no se extravió en esta falsa senda. Si nos atreviéramos á dirigir una censura al sabio de Atenas, diríamos que se manifestó demasiado apegado á la idea antigua de la patria; olvidó en los enemigos la cualidad de hombres, al declarar digno de la mayor alabanza al que más daño les hacía, y manifestando que era justo reducirlos á esclavitud (3). Los filósofos se resienten siempre de la influencia del medio en que viven; la guerra y la esclavitud, que era su consecuencia en la organización social de la antigüedad, eran un hecho tan universal, que dominó hasta al genio de Platón. Pero no por esto dejaba la doctrina socrática de contener la paz y la igualdad; su tendencia es, en efecto, á unir todas las naciones en una sola familia: contiene, por consiguiente, el germen de la fraternidad y de la caridad, bases de la asociación universal. Los filósofos griegos no vieron, ciertamente, todas las

(1) CICER., *Acad.*, II, 5; *de Finib.*, IV, 2; c. IV, 8.

(2) IBID., *de Fin.*, V, 23.—VARRÓN explica en el mismo sentido el cosmopolitismo de la Academia (AUGUSTIN, *de Civit. Dei*, XIX, 3).

(3) JENOF., *Memor.*, II, 3, 14; II, 2, 2.

consecuencias de su idea; pero, una vez sentado un principio, se desarrolla y crece bajo la inspiración de Dios. Los Estóicos se apoderaron del cosmopolitismo de Sócrates; gracias al imponente espectáculo que presentó el imperio romano, los últimos representantes de esta secta tuvieron el presentimiento de la unidad humana; el cristianismo la convirtió en un dogma religioso; á los siglos futuros toca hacer su aplicación á las relaciones de los pueblos.

§ VI.—Platon.

N.º 1.—*La política ideal.*

«No es posible acercarse á Platon, dice un filósofo francés, sino de la misma manera que á Cristo, esto es, con respeto y con amor» (1). El discípulo de Sócrates es uno de los genios más bellos que honran á la humanidad. Los antiguos le llamaban el Homero (2), el Dios de los filósofos (3); decían que, si Júpiter quisiera hablar, hablaría como Platon (4). El filósofo griego, según Montaigne, ha conquistado por consentimiento universal el sobrenombre de divino, que nadie ha tratado de disputarle. Por el fondo de sus doctrinas es el precursor del cristianismo (5); es tan grande la semejanza, que los neoplatónicos acusaron á los cristianos de haberse apropiado los dogmas del filósofo, y que á su vez los Padres de la Iglesia, para explicarse aquel parecido, supusie-

(1) LEROUX, en la *Enciclopedia nueva*, en la palabra *Igualdad*.

(2) CICER., *Tuscul.*, I, 32.

(3) PANAETIUS, ap. CICER., *Brut.*, 21.—CICERON le llama *Deus ille noster* (CICER., *ad Attic.*, IV, 6).—En otro lugar dice: «*Audiamus Platonem, quasi quemdam Deum philosophorum*» (*Divin.*, II, 12).

(4) CICER., *de Nat. Deorum.*, II, 12.

(5) Los Padres de la Iglesia, imbuidos en las ideas platónicas, las confundían casi con las doctrinas de Jesucristo. SAN CLEMENTE dice que Platon conocía la fraternidad cristiana (*Stromat.*, V, 14, p. 705 y sig., ed. Potter); halla en él el dogma fundamental del Cristianismo, la Trinidad (*ib.*, p. 710). Para él, el parentesco de la filosofía y de la religión llega hasta los detalles del culto; cree que el discípulo de Sócrates tenía el presentimiento de la santidad del domingo (*ib.*, p. 712).

ron que el fundador de la Academia había tenido conocimiento de las Santas Escrituras (1).

Los sentimientos de Platon respecto del derecho y la sociedad están desarrollados en aquel admirable diálogo de la *República* «en el cual parece que todas las musas se concertaron para trabajar» (2). La *República* ha sido considerada unas veces como una utopía, otras como un sistema de educación ó un plan de gobierno. El filósofo cuidó de explicarnos por sí mismo el objeto de su obra: no es ni un sueño, ni una constitución, sino un ideal. Traza el modelo de un Estado perfecto, sin dejar de conocer que no existe semejante Estado y que no puede ser realizado (3). Si en la ejecución, dice, se encuentra algo impracticable, se prescindirá de ello, procurando, sin embargo, aproximarse cuanto sea posible á lo bello y á lo verdadero» (4).

¿Cuál es el pensamiento que inspira á Platon en la concepción de su sociedad ideal? En la época en que vivía, Atenas caminaba rápidamente á su decadencia. El espectáculo de las convulsiones impotentes de la democracia ateniense debió impresionar vivamente el genio de un pensador inclinado por su naturaleza hácia las ideas de orden y de jerarquía más que hácia los sentimientos de libertad é independencia. Había en Grecia una ciudad en la que dominaba el espíritu aristocrático; Platon llama á Licurgo un hombre divino (5); al escribir su *República*, tiene su vista fija sin cesar en el legislador de Esparta. El filósofo ateniense había estudiado también las instituciones del Oriente en los templos de Egipto (6): las ideas orientales debían agradar á un hombre dotado de ardiente imaginación y que, disgustado de los excesos de la demagogia,

(1) Véase el tomo IV de mis *Estudios*.

(2) P. LEROUX, en la *Enciclopedia nueva*, t. IV, p. 626.

(3) PLAT., *Rep.*, V, 472, D, E.—Platon se pone en el lugar de un artista que pinta una figura ideal; ¿se le criticará porque no exista ningún hombre que reúna todos aquellos rasgos de perfección? Pues del mismo modo tampoco puede pedirse al que traza el modelo ideal de un estado que organice una ciudad perfecta.

(4) *IBID.*, *Legg.*, V, 746, B, C.—*C. Rep.*, V, 473, A.—«No exijais, pues, de mí, dice SÓCRATES, que realice de una manera absoluta el plan que he trazado; pero, si llegamos á gobernar un estado de modo que se le aproxime, habrémos conseguido nuestro objeto.»

(5) *IBID.*, *Legg.*, III, 691, E.

(6) DIOG. LAERT., III, 6.

estaba dispuesto á admitir la inmovilidad de una organizacion teocrática. Bajo esta doble influencia concibió Platon su *República* y su teoría del derecho internacional.

N.º 2. — *La igualdad.*

Hay un enlace íntimo entre las relaciones de los habitantes de una ciudad y las relaciones de esta ciudad con los demas pueblos. Si la ciudad está basada en la igualdad, verá iguales en todos los hombres, y reconocerá en todas las naciones derechos y deberes iguales: estas son las bases verdaderas del derecho internacional. En esta teoría la paz será el estado normal de los pueblos. Si la ciudad está fundada en la desigualdad, no considerará ya como iguales á los extranjeros, no los tratará como amigos, sino como enemigos: la ley de las relaciones internacionales será la guerra. Los antiguos no han conocido la igualdad; por esto su derecho de gentes no es más que el imperio de la fuerza. Platon parte del mismo principio, y debe llegar necesariamente á la misma consecuencia. Los que tengan dudas acerca del dogma de la perfectibilidad, pueden comparar el mundo actual, con todas sus miserias, con la sociedad ideal de Platon. Hoy está reconocido el principio de la igualdad, y reina, por consiguiente, el derecho en las relaciones internacionales. En la antigüedad el mayor filósofo, al proponerse formular un ideal de organizacion política, no halló para su edificio más base que la desigualdad, es decir, el dominio de la fuerza.

El ideal de Platon es una legislacion que unifique perfectamente al Estado; «de modo que hasta las cosas que la naturaleza ha dado en propiedad á cada hombre lleguen á ser comunes á todos, en cuanto sea posible, como los ojos, las orejas, las manos, y que todos los ciudadanos se imaginen que son, que oyen y que obran en comun, que todos aprueban y reprueban las mismas cosas, que sus alegrías y sus penas se refieren á los mismos objetos» (1).

Aristóteles criticó la teoría de su maestro, y la ciencia moderna

(1) PLAT., *Legg.*, v, 739, C, D.

le ha dado la razon (1). Platon absorbe enteramente el individuo en el Estado, de modo que no deja subsistir ninguna accion, ningun sentimiento particulares. Esto es querer la unidad á costa de la individualidad. Ahora bien, la unidad no tiene más objeto que favorecer el desarrollo de las fuerzas individuales. La unidad no es, pues, el ideal; no es más que un medio: el verdadero fin es el desarrollo del individuo, y esto no es posible si no se respeta su individualidad. No quiere esto decir que la unidad no tenga ningun valor en la organizacion social; no hay sociedad posible sin unidad, y la sociedad es un medio necesario para que el individuo pueda desarrollarse. Hay, pues, dos elementos que la ciencia política debe tener presentes; la unidad y la individualidad. Si sacrifica la individualidad á la unidad, como Platon, destruye toda libertad, y, por consiguiente, la misma igualdad resulta viciada; la ciudad se convierte en una obra artificial sin vida verdadera. Pero en cambio, si no se tiene en cuenta la unidad, si no se ve en la sociedad más que la coexistencia de individualidades independientes, se viene á parar á la anarquía, y, por consiguiente, el hombre no puede realizar su mision. La unidad, tan apreciada por Platon, tiene, efectivamente, su valor. Veamos de qué manera ha tratado de establecerla el filósofo.

Siendo falso, por ser exclusivo, el punto de partida de Platon, ha tenido que sacrificar á cada momento los derechos de los individuos á su unidad ideal. Hay en la humanidad dos categorías de seres que, aunque son uno en esencia, difieren por su organizacion física, sus facultades y su mision: el hombre y la mujer. Al hablar de las mujeres, parece que Platon se inspira en la sociedad lacedemonia; quiere que se ejerciten en la guerra y que tengan parte en los banquetes comunes (2). En apariencia, pues, queda la mujer declarada igual al hombre: esto es lo que los utopistas modernos llaman la emancipacion de la mujer. No hay doctrina más falsa que la que quiere asimilar dos seres esencialmente diferentes; querer convertir la mujer en hombre, es tratar de variar la obra

(1) ARIST. *Polít.*, II, 2, 9.—COUSIN, *Argumento de las leyes de Platon* (*Obras de Platon*, t. VII, p. LII-LIX.)—HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* t. II, p. 255-261 (2.ª edicion).

(2) PLAT., *Rep.*, v, 451, E; 452, A; 457, A.—*Legg.*, VII, 804, E; VI, 780, B.