

bidos y mantenidos á expensas del Estado : son los que vienen para negocios públicos. Los extranjeros de cuarta clase, si es que llega á haberlos, serian los que vinieran á estudiar nuestras costumbres. Serán recibidos si se proponen ver en nuestra ciudad alguna cosa mejor en punto á leyes que lo que han visto en otras partes, ó hácernos ver algo parecido que hayan observado en otros estados. Serán tratados con los mayores honores» (1).

Los preceptos que da Platon acerca de la hospitalidad están conformes con los sentimientos generales de los antiguos : «Nada es más sagrado, dice, que los deberes de la hospitalidad : los huéspedes están bajo la proteccion de un dios, que vengará con más severidad las faltas que se cometan con ellos que las que se cometan con un ciudadano, porque el extranjero se encuentra privado de sus parientes y de sus amigos» (2). Platon compara á los extranjeros con los ancianos en lo que se refiere al respeto que se les debe. Da en su favor leyes que recuerdan las de Moises y las costumbres germánicas : «El extranjero que viaje y tenga sed podrá coger, así como uno de sus criados, cuantos higos y uvas quiera sin pagarlos. También tendrá derecho respecto de las peras, manzanas, granadas y otras frutas análogas» (3).

No obstante estas disposiciones, que parecen favorables á los extranjeros, Platon los mira con desconfianza. Parece que no admite la naturalizacion de los extranjeros : únicamente les permite habitar en su *República* durante veinte años ; si prestan algun servicio eminente á la ciudad pueden ser autorizados para residir en ella durante toda su vida (4). Aquellos, que por sus riquezas ofrecieren un ejemplo peligroso, están obligados, so pena de muerte, á salir del Estado (5). En muchas disposiciones el filósofo legislador coloca á los extranjeros al mismo nivel que á los esclavos (6).

(1) PLAT., *Legg.*, XII, 952, E; 953, A-D.

(2) IBID., *Legg.*, V, 729, E; 730, A.

(3) IBID., VIII, 845, A, C.

(4) IBID., 850, B, C.

(5) IBID., XI, 915, B.

(6) IBID., VI, 764, B; VII, 794, B; 816, E; IX, 853, D, 854, D.

N.º 5. — Teoría de la caridad y de la justicia.

Hasta aquí no hemos encontrado en Platon ningun rastro del cosmopolitismo de su maestro. Sin embargo establece el principio que sirve de base á la doctrina estóica : «El hombre, dice, entra por algo en el orden general, y se relaciona con él sin cesar; ninguna cosa ha sido hecha para él; él ha sido hecho para el universo» (1). Pero Platon no deduce las consecuencias políticas que se desprenden de este sistema moral. El cosmopolitismo aparece en su filosofía bajo otra forma. ¿Cuál es el lazo que une á los hombres entre sí y con su autor? Tal es la fórmula más general del problema. La cuestion así presentada es fundamental, porque interesa á la concepcion de Dios. Los antiguos no veían en la Divinidad más que el poder : para los filósofos la causa primera era, ante todo, un principio inteligente; solamente Moisés concibió á Dios como amor. En esto puede decirse que Platon es el Moisés de la Grecia (2). El Dios de Platon no es solamente una Inteligencia, es también Amor. Su carácter más elevado consiste en ser bueno. Si forma el universo, no es por un capricho de su omnipotencia ni por una necesidad de su naturaleza, sino por una efusion de su bondad. Cuando ve el mundo, que se mueve bajo su mano, se estremera de alegría (3). Esta sublime teología ha hecho decir á San Agustín : «He tenido dos maestros, Platon y Jesucristo. Platon me ha hecho conocer el verdadero Dios. Jesucristo me ha enseñado el camino que conduce á él» (4).

Del dogma de que Dios es Amor se deduce una teoría completa de las relaciones humanas. Platon la vislumbró sin desarrollarla, pero estableció sus bases. El amor es á los ojos del filósofo el lazo universal de la creacion, lazo de los hombres entre sí y de los hom-

(1) PLAT., *Legg.*, X, 903, C.

(2) NUMENIO, filósofo pitagórico, decía de Platon: τὸ γὰρ ἐστὶ Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἄπικτιζον. (CLEM. ALEX., *Strom.*, I, 22, p. 411, ed. Potter).

(3) PLAT., *Tim.*, 29, E; 30, A, B, 37, C.

(4) Tomamos esta apreciacion de la teología de PLATON en SAISSET (*Revista de Ambos-Mundos*, 1847, artículo sobre GIORDANO-BRUNO).

bres con la divinidad: «El amor da la paz á los hombres, los une y les impide ser extraños unos á otros; es el principio de toda sociedad, de toda reunion amistosa; preside á las fiestas, á los coros, á los sacrificios. Enseña la dulzura y aleja la rudeza. Es pródigo de benevolencia y avaro de ódio. Por último, es la gloria de los dioses y de los hombres, el más bello y mejor de los maestros» (1). Los estóicos tomaron estos sentimientos del discípulo de Sócrates; pero su espíritu era demasiado rígido para conceder al principio del amor, lazo del mundo, el lugar que le corresponde en la filosofía. Solamente al fin de la antigüedad Ciceron, Séneca y Marco Aurelio dejaron oír palabras dignas de Platon. Estos sentimientos recibieron en el cristianismo un inmenso desarrollo bajo el nombre de caridad. Pero ¿es la caridad la única ley de las relaciones humanas? El cristianismo no conoce otra; de aquí las máximas acerca de la perfeccion evangélica, que vienen á parar en la abdicacion de todo derecho individual. Así entendida la doctrina de Platon y la del Evangelio son falsas, porque, despojando al hombre de su individualidad, van á parar á la destruccion del género humano. La caridad no es más que uno de los elementos de las relaciones sociales: representa el principio del *deber*, pero la noción del *derecho* es igualmente esencial; solamente en la armonía del derecho y del deber puede fundarse una teoría de las relaciones políticas é internacionales.

La crítica que hacemos del dogma de la caridad se dirige más bien al Evangelio que al filósofo griego. Platon no ha olvidado el derecho; ha formulado una teoría de la justicia que le ha valido el sobrenombre de *divino*. Entre los Griegos el principio de la justicia no era admitido ni aún en el interior de las ciudades, y mucho ménos aún en las relaciones de los pueblos. Platon es el primero que ha fundado la idea del derecho en una base filosófica. Las nociones más falsas y más peligrosas acerca de lo justo y de lo injusto estaban en boga en su tiempo. Unos decian que la justicia consiste en hacer bien á los amigos y mal á los enemigos (2).

(1) PLAT., *Sympos.*, 197, A-E.—GORGIAS, A: φασί δ'οί σοφοί, καί ούρανόν, καί γήν καί θεούς καί ανθρώπους τήν κοινωνίαν ζυγέχειν καί φιλίαν καί κοσμιότητα καί σωφροσύνην καί δικαιοσύνην, καί τό ὅλον τοῦτο διά ταῦτα κόμον καλοῦσιν.

(2) PLAT., *Rep.*, I, 332, D.

Sócrates ridiculiza esta definición: «Parece, dice á su interlocutor, que has tomado tu filosofía en Homero, el cual elogia mucho al abuelo de Ulises porque sobrepujaba á los demás hombres en el arte de robar y de engañar» (1). Efectivamente, la justicia se convertiría en este caso en el arte de fingir en pro de los amigos y en contra de los enemigos; en otros términos, ser justo y ser bribon serian sinónimos. Pero, ¿debe el hombre justo practicar el mal? Platon demuestra que los hombres injustos, á quienes se hace mal, se hacen más injustos; por consiguiente, no debe el hombre justo hacer daño á nadie: «Si, pues, á alguien dijese que la justicia consiste en dar á cada uno lo que merece, y deduce de aquí que el hombre justo debe hacer mal á sus enemigos y bien á sus amigos, este lenguaje no es el del sabio» (2). Otros confundian la justicia con el derecho del más fuerte ó con lo útil. La teoría de los sofistas excita la indignacion de Platon: Sócrates declara «que no consentirá que se ataque la justicia en presencia suya sin defenderla, mientras le quede un soplo de vida y fuerza bastante para hablar; que no podría hacerlo sin ser impío» (3). Al bajo sistema de lo útil opone el filósofo la doctrina de la identidad de lo bello y de lo bueno, que ha desarrollado en varios diálogos (4). Dice que los gobiernos fundados en la fuerza son indignos de este nombre, y que lo que en ellos se llama justicia no es más que una palabra vana. El derecho es un elemento tan esencial de las sociedades que aún «los estados conquistadores, lo mismo que las cuadrillas de bandidos, no podrian llevar á cabo sus injustos designios si no observasen en su interior la justicia, porque la justicia es el lazo que une á los hombres, al paso que la injusticia es una causa permanente de division y de disolucion» (5).

La teoría de la justicia es fundamental en la filosofía de Platon; declara que, si fuese legislador, no encontraria castigos bastante grandes para aquel que se atreviera á decir que una cosa es lo jus-

(1) PLAT., 334, A, B.

(2) IBID., *Rep.*, I, 335, B-E.

(3) IBID., II, 368, C.

(4) *La República, El primer Alcibiades.*

(5) PLAT., *Rep.*, I, 351, C, D; 352, C.

to y otra lo útil (1). El filósofo excluye de su *República* á los poetas, porque le parece que dan una idea falsa de la justicia. Censura á Homero por haber dicho que los Troyanos violaron y rompieron la tregua por instigación de Júpiter y de Minerva. No quiere creer que Aquiles haya arrastrado el cadáver de Héctor alrededor de la pira de Patroclo, ni que haya inmolado á los cautivos: «¿Quién no justificará á sus ojos su maldad, cuando se persuada de que hace lo que hacían los hijos de los dioses?» (2). Por estos ejemplos se ve que Platon trataba de aplicar sus principios á las relaciones internacionales, pero que no ha insistido sobre este punto, porque no habia llegado el tiempo de ocuparse de ello. Tampoco Jesucristo pensó en realizar en este mundo su ideal de justicia; abandonó la tierra al César y dejó para otro mundo el cumplimiento de sus promesas. Al cabo de quince siglos de cristianismo todavía un célebre escritor dió por base á su política el principio del interes. El *maquiavelismo* dominó durante mucho tiempo en las relaciones de los estados cristianos; hoy esta funesta teoría, aunque admitida todavía en la práctica, está por lo ménos condenada en la teoría. Una gran parte de este inmenso progreso es debida á Platon.

La teoría de la justicia es la gloria de Platon. Su ideal de la unidad y de la igualdad es falso, porque excluye la libertad y la individualidad; lleva el olvido de este elemento esencial de la naturaleza hasta querer reglamentar lo que hay más íntimo en las relaciones humanas, el matrimonio, y lo que hay más independiente, el comercio. Verdad es que esta censura alcanza á toda la antigüedad; Platon, al exagerar los vicios de la política griega, los ha hecho patentes. Su *República* puede servir de lección á los utopistas que desconocen en sus sueños las leyes que ha dado Dios á la humanidad: donde fracasó el genio más bello de la Grecia no pueden esperar buen éxito los socialistas y los comunistas. Pero, sin dejar de rechazar los errores del gran filósofo, debemos admirar los sentimientos que le han inspirado. Bajo este punto de vista es el precursor de Jesucristo. ¡Cosa singular! La doctrina del filósofo

(1) PLAT., *Legg.*, II, 662, B, C.

(2) *IBID.*, *Rep.*, II, 379, E; III, 391, B, E.

fo y la del revelador están conformes hasta en sus defectos. El cristianismo exagera también el principio de unidad, hasta el punto de destruir toda individualidad. Afortunadamente Dios envió la raza germánica, cuya indomable personalidad tuvo en jaque á la unidad cristiana y la obligó á respetar los derechos del individuo. La fraternidad de los cristianos es superior á la del filósofo, porque, fundándose en la unidad de las criaturas en Dios, se extiende á todos los hombres; pero de hecho la diferencia no es tan grande como pudiera creerse: el *infiel* es á los ojos de la Iglesia lo que el *Barbaro* á los ojos de Platon. Hay además un principio en la filosofía platónica que le da una incontestable superioridad sobre el cristianismo: la idea del derecho no aparece en el Evangelio, al paso que la justicia ocupa un lugar considerable en la *República*. La doctrina de Platon puede todavía servir de enseñanza á los pueblos modernos; ataca la fuerza, de la cual los sofistas quisieran hacer la base de la sociedad; ataca lo útil, que los sofistas quisieran convertir en base de la política. Recomendamos la doctrina del filósofo ateniense á los sofistas del siglo XIX.

§ VII.—Aristóteles.

N.º 1.—La aristocracia.—El reinado de la fuerza.

La fuerza es el principio del mundo antiguo: domina en la familia, en la ciudad, en las relaciones de los pueblos. ¿Qué papel desempeñó la filosofía en aquel estado de la sociedad? Aparecieron hombres que elevaron el hecho universal á la altura de una teoría y que proclamaron osadamente el derecho del más fuerte como ley de la humanidad. La conciencia humana protestó contra la degradante doctrina de los sofistas por boca de Platon. Pero el idealismo platónico se dirige al porvenir más bien que al presente; era como el precursor de la religión que nació de las ruinas de la antigüedad. Platon tuvo por discípulo un filósofo que, por las tendencias de su espíritu, se armonizaba mejor que su maestro con la sociedad antigua. Aristóteles es uno de los grandes genios de la

Grecia, pero carece de ideal. Le preocupan principalmente los fenómenos exteriores: la República de Platon le inspira poco méno que desprecio: «No basta, dice, imaginar un gobierno perfecto; es necesario un gobierno que pueda ser puesto en práctica, partiendo del estado actual de las cosas» (1). En lugar de concentrar su pensamiento en sí mismo para descubrir los principios de una organización social más perfecta que la que regia á las ciudades griegas, Aristóteles se entregó al estudio de las constituciones de todos los pueblos, incluso las de los Bárbaros (2). Con este mismo espíritu de curiosa investigación escribió el libro sobre *Poética* que se ha conservado hasta nuestros días. En él expone las razones de las instituciones, aún cuando las repruebe; condena la tiranía y se ocupa, sin embargo, de los mejores medios de conservarla (3). El hecho que dominaba en la sociedad antigua, la desigualdad, llamó la atención del profundo pensador; no se rebajó, como los sofistas, hasta legitimar la fuerza física; pero buscó el fundamento del imperio que el hombre ejercía sobre la mujer, el señor sobre el esclavo, el Griego sobre el Bárbaro, y lo encontró en la superioridad de la inteligencia. Vamos á ver que en esta doctrina la fuerza sigue siendo la base de la sociedad, sin más que cambiar de carácter; de brutal pasa á ser intelectual.

Todo sér está compuesto de un alma y un cuerpo, hechos aquélla para mandar y éste para obedecer. La obediencia de la parte material á la parte inteligente está en la naturaleza de las cosas; es útil al cuerpo mismo: la igualdad de poder entre estos diversos elementos sería funesta para todos. Esta ley es universal; en todas las relaciones la inteligencia tiene derecho al mando y el cuerpo tiene el deber de la obediencia. Tal es el principio del dominio que ejerce el hombre sobre los animales; este dominio es útil para los animales, porque los que se encuentran sometidos á él están en condiciones más favorables que los animales salvajes (4). Entre

(1) ARIST., *Polit.*, IV, 1, 3, 4.

(2) Segun DIÓGENES LAERCIO (V, 27), Aristóteles recogió las constituciones de 158 estados, democráticos, oligárquicos, aristocráticos y monárquicos; escribió además una obra sobre las costumbres de los pueblos bárbaros.

(3) ARIST., *Polit.*, V, 9.

(4) IBID., I, 2, 11, 12.

los seres inteligentes hay también algunos en los cuales predomina el cuerpo sobre el alma, y deben, por consiguiente, obedecer á los que los aventajan en razón.

Aristóteles empieza por aplicar esta ley á una mitad del género humano. El hombre es superior á la mujer: aquél ha nacido para dominar y ésta para obedecer (1). Era tan profundo el sentimiento de desigualdad entre los antiguos, que las diferencias secundarias de los sexos procedían, en su concepto, de una diversidad de naturaleza. Todos los seres femeninos son á los ojos de Aristóteles imperfectos, mutilados, casi monstruosos. El hombre está, pues, llamado á mandar á la mujer, por la misma razón por que el sér más perfecto manda al más imperfecto (2).

Este mismo principio inspira á Aristóteles en su célebre teoría de la esclavitud. Hay hombres esclavos por su naturaleza: todos aquellos que son inferiores á sus semejantes como el cuerpo lo es al alma, el animal al hombre. Domina en ellos la materia; no poseen en sí mismos la razón, y únicamente la comprenden cuando otro se la presenta; su organización los coloca en la misma línea que los animales domésticos; unos y otros nos ayudan con el concurso de sus fuerzas corporales á satisfacer las necesidades de la existencia. Aristóteles hace al Creador cómplice de su falsa doctrina. La naturaleza, dice, hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos; da á éstos el vigor necesario para los trabajos manuales, y hace á aquellos incapaces de doblar su cuerpo á los trabajos rudos, destinándolos únicamente á las funciones de la vida civil. Luego los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos (3). Sin embargo, al examinar los orígenes de la servidumbre, se turba el filósofo en el rigor de sus deducciones. La guerra reduce á servidumbre á los vencidos: ¿cómo conciliar este hecho universal con la teoría de la superioridad natural del señor? El ciudadano reducido á esclavitud por los azares de la guerra, ¿pierde por esto el alma del hombre libre, ó

(1) ARIST., *Polit.*, I, 2, 12.—En su *Poética* (c. 15), Aristóteles dice que la bondad puede hallarse en la mujer y en el esclavo, pero que en general la una es inferior, y el otro absolutamente malo (τό μὲν χεῖρον, τό δὲ ἄλω; φαῦλόν ἐστι).

(2) IBID., *De gener. anim.*, II, 3; IV, 3.

(3) IBID., I, 5, 1; I, 2, 13-15.

es que la servidumbre proviene de la fuerza bruta? En este caso es una cosa horrible que el más fuerte, por el sólo hecho de serlo, haga de su víctima un esclavo. Pudiera decirse que la victoria supone siempre una superioridad, que la fuerza nunca está desprovista de todo mérito, y que, por consiguiente, el poder del vencedor no nace de la violencia, sino de la virtud; pero estos sofismas, que confunden el derecho con la fuerza, no satisfacen á la elevada inteligencia de Aristóteles. No se niega á reconocer algún valor al uso general que permite al vencedor reducir á esclavitud al vencido, pero se niega á ver en él la justificación de la servidumbre: la superioridad y la inferioridad natural son la única razón que legitima á sus ojos la diferencia del hombre libre y del esclavo (1).

La dificultad suscitada por Aristóteles es fundamental: siguiendo la marcha tortuosa de su argumentación, es fácil advertir que no encuentra solución. Su marcha es más libre y decidida cuando aplica su doctrina á la organización de la ciudad. El fin de la ciencia política es la justicia ó la utilidad general. La opinión común ve en la igualdad la realización de este fin; el filósofo declara que esta creencia está hasta cierto punto conforme con la teoría. Falta fijar los límites de la igualdad y de la desigualdad (2). Aristóteles vuelve aquí á su dogma de la soberanía de la inteligencia, y bajo la influencia de este principio, la igualdad, admitida en derecho, se convierte de hecho en aristocracia. Reconoce el derecho de contribuir á la formación del Estado á toda clase de superioridad, la nobleza, la libertad, la fortuna, el número (3). Pero entre los elementos que se disputan la dirección de la ciudad hay que colocar en primera línea la virtud y la ciencia (4), porque la virtud política es evidentemente un mérito superior al nacimiento y á las riquezas (5). ¿Cuál será, pues, el ideal de la organización social? La aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, de los ciuda-

(1) ARIST., *Polit.*, I, 2, 16-19.

(2) IBID., III, 7, 1.

(3) IBID., III, 7, 5, 8.

(4) IBID., III, 7, 6.

(5) IBID., III, 5, 15.

danos virtuosos (1). En apariencia, la aristocracia de Aristóteles no se opone á la igualdad, puesto que se funda en el mérito y no en un privilegio de rango ó de nacimiento. Pero, penetrando en el fondo del pensamiento del filósofo, se advierte que su doctrina viola la verdadera igualdad. La superioridad intelectual tiene tal poder á sus ojos, que eleva á los dichosos mortales que la poseen sobre la condición general de la humanidad; aquellos que no participan de la razón política son relegados á la clase de los seres que no tienen de hombre más que el nombre; en realidad quedan colocados al mismo nivel que los animales. Supongamos, dice, que uno ó varios individuos superan en inteligencia á todos los demás ciudadanos: «Sería inferirles una injuria el reducirlos á la igualdad común (2); semejantes personajes son dioses entre los hombres: *la ley no se ha hecho para ellos: ellos son la ley*» (3). Por consiguiente, cuando una raza ó un individuo llegan á demostrar esta superioridad, les corresponde el trono, el poder supremo (4).

Hé aquí la inteligencia convertida en dios, y el género humano despojado de todo derecho ante la ciencia y la virtud. Descendamos de estas sublimes alturas. La sociedad no vive únicamente de virtud y de ciencia; tiene otras necesidades ménos elevadas, pero igualmente indispensables: ¿qué categoría corresponde á la agricultura, al comercio, á la industria en el Estado de Aristóteles? «Los ciudadanos se abstendrán cuidadosamente de toda profesión mecánica, de toda especulación mercantil, trabajos que degradan y que son contrarios á la virtud. Tampoco se dedicarán á la agricultura; ocuparán su tiempo en adquirir la virtud y en atender al cuidado de la cosa pública» (5). Todo hombre extraño á estas nobles ocupaciones será excluido de la ciudad. El artesano no tendrá derechos políticos; los labradores serán esclavos, ó Bárba-

(1) ARIST., *Polit.*, IV, 5, 10.

(2) Esta igualdad, añade ARISTÓTELES, sería ridícula; es como si las liebres reclamasen su igualdad respecto de los leones.

(3) IBID., III, 8, 1, 2.

(4) IBID., III, 11, 12: «ὅταν οὖν ἡ γένος ὄλον ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἕνα τινὰ συμβῆ διαφέροντα γενέσθαι κατ' ἀρετὴν τοσούτον ὥσθ' ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικόν καὶ κυρίον πάντων καὶ βασιλεῖα τὸν ἕνα τοῦτον».

(5) IBID., VII, 8, 2 (traducción de BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE).

ros ó siervos. Esto, añade el filósofo, es una consecuencia evidente de nuestros principios (1).

Tal es el resultado á que llega Aristóteles habiendo partido del principio de la igualdad. Su aristocracia no es más que el derecho del más fuerte; es verdad que no es la fuerza física, sino el poder intelectual; pero, en definitiva, es un dominio que puede llegar á ser ilimitado, y que en todo caso despoja á la gran mayoría de los hombres de sus derechos naturales confundiéndolos con los esclavos. El filósofo, que ha mirado con desden la utopia de su maestro, no consigue tampoco realizar la igualdad. Platon proclama la fraternidad de los ciudadanos, y funda la constitucion de su ciudad modelo en una diferencia de clases que recuerda el régimen de las castas. Aristóteles llega al mismo resultado sin tener tan altas aspiraciones. Su aristocracia de ciencia y de virtud no es más que una trasformacion de la casta sacerdotal (2); los labradores, los artesanos y los comerciantes representan las castas inferiores, y, para que no quede duda, cuida de apoyarse en el ejemplo del Egipto (3).

Aristóteles no podia sospechar la singular aplicacion que habia de hacerse de su doctrina muchos siglos despues de su muerte y bajo el imperio de una nueva civilizacion. Los papas, que dijeron en la Edad Media que, como órganos del poder espiritual, eran superiores á los reyes, como el alma lo es al cuerpo, no hicieron más que aplicar en provecho propio la teoría en virtud de la cual Aristóteles reclama la dominacion para la inteligencia sobre la materia, para el señor sobre el esclavo. Pretendieron ser, si no *dioses entre los hombres*, por lo ménos vicarios de Dios, lo cual es poco más ó ménos lo mismo: ¿no participaban por su infalibilidad de un privilegio de la naturaleza divina? En su consecuencia, *la ley no habia sido hecha para ellos, ellos eran la ley*. El clero en masa participaba de aquella dominacion, porque era quien constituia la Iglesia, y la Iglesia ejercia el poder espiritual; la sociedad laica se encontraba, pues, respecto del clero, en relaciones

(1) ARIST., *Polit.*, VII, 9, 5.

(2) El sistema de las castas es en su esencia el dominio de la inteligencia, Véase el tomo I de mis *Estudios*.

(3) ARIST., *Polit.*, VII, 9, 1.

análogas á las que existen entre la materia y el espíritu. ¿Qué resultados produce este imperio del alma sobre el cuerpo? La destruccion de toda libertad en los individuos y en las naciones. Por los frutos se juzga el árbol. Ningun principio ha sido nunca sometido á prueba de experiencia más solemne, y jamas la experiencia ha demostrado más claramente la falsedad de un principio.

N.º 2. — *La guerra y la conquista.*

¿Qué viene á ser en este orden de ideas el sistema de las relaciones internacionales? Las relaciones de los pueblos en la antigüedad eran esencialmente hostiles; dominaba en ellas en toda su energía el derecho del más fuerte. Una filosofía que se preciaba de fundarse en la realidad, habia de sufrir necesariamente la influencia de un hecho universal. Al hablar de los diversos modos que tienen los hombres de atender á su subsistencia, Aristóteles enumera la piratería juntamente con la caza y la pesca (1); no la reprueba en manera alguna. La guerra general es á los ojos del filósofo un medio de adquisicion. Bajo este punto de vista la considera como una variedad de la caza. Nada más legítimo que la caza de los animales: ahora bien, hay hombres que han nacido para obedecer lo mismo que los animales: si se resisten, la guerra contra ellos queda autorizada por la naturaleza misma (2). Así la guerra, bajo su forma más brutal, la caza de hombres, queda justificada por la filosofía.

Aristóteles, sin embargo, habia oido á su maestro profesar una teoría más elevada, por lo ménos, respecto de las hostilidades que surgian entre los Griegos. Platon reconoce como máxima fundamental del derecho de gentes que los estados deben organizarse para la paz, y declara impías las guerras entre Helenos, porque son hermanos. Su discípulo enseña la misma doctrina con nuevos desarrollos. Aristóteles confiesa que la mayor parte de los Estados

(1) ARIST., *Polit.*, I, 3, 4.

(2) IBIB. I, 3, 8: διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητικὴ πως ἔσται. Ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς, ἢ δεῖ χρῆσθαι πρὸς τε τὰ θηρία, καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι περικότες ἀρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον ὄντα τοῦτον τὸν πόλεμον.

estaban constituidos únicamente para la conquista. Esto sucedía, no solamente entre los pueblos bárbaros, sino aún en las repúblicas que los políticos griegos admiraban como modelos: en Lacedemonia, en Creta, la educación y las leyes no tenían más que un objeto, la guerra (1). Pero es evidente, dice, que las instituciones guerreras no son el fin supremo del Estado; no pueden ser más que un medio para conseguirlo. Así como para el hombre la felicidad consiste en la virtud, así también el Estado más sabio será el más feliz, porque los elementos de la felicidad son idénticos para los individuos y para la sociedad; el legislador debe procurar, por consiguiente, hacer virtuosos á los ciudadanos (2). Fundándose en este principio, no vacila Aristóteles en proclamar que la paz es preferible á la guerra (3); condena el espíritu de usurpación. El filósofo encuentra muy extraño que un hombre de estado haya podido proponerse como fin la conquista: lejos de conseguir la felicidad de su patria, la conduce á la servidumbre, porque cuando el legislador no piensa más que en dominar, cada ciudadano á su vez no pensará más que en apoderarse del poder absoluto (4): pensamiento profundo que ha sido confirmado por la experiencia de los siglos. La gloria de las armas puede hacer la ilusión de un observador superficial; mientras dura, la guerra sostiene á los pueblos conquistadores, pero la victoria es fatal para ellos: «pierden su temple lo mismo que el hierro en cuanto sobreviene la paz» (5). «Los hechos, continúa Aristóteles, están conformes con el razonamiento.» «Se ha elevado á Licurgo hasta las nubes, porque su república ha dominado la Grecia; pero hoy, que ha desaparecido el poder de Esparta, todo el mundo conviene en que no es feliz, y que su legislador no está exento de defectos; efectivamente, sus instituciones subsisten, y sin embargo, Esparta ha perdido toda su felicidad» (6).

Esta apreciación del espíritu de conquista es admirable; si Aris-

(1) ARIST., *Polit.*, VII, 2, 5, 6.

(2) IBID., VII, 2, 10; 2, 1.

(3) IBID., VII, 13, 8; c. VII, 13, 20.

(4) IBID., VII, 2, 7; 13, 13.

(5) IBID., VII, 13, 15.

(6) IBID., VII, 13, 11, 12.

tóteles hubiera comprendido en su pensamiento á toda la humanidad, nada hubiera tenido que añadir la filosofía moderna á las meditaciones del Estagirita. Pero tengamos presente el punto de partida del filósofo; no condena la guerra en sí misma; la encuentra legítima, cuando su objeto es reducir á esclavitud á los hombres que han nacido para obedecer. ¿Cuáles son éstos? Todos los que el orgullo heleno calificaba de Bárbaros, es decir, el género humano casi por completo. Al escribir sobre el objeto de la legislación, sobre la paz y la guerra, Aristóteles no piensa más que en los Griegos; no se digna ocuparse de los Bárbaros. Aquí reaparece el principio de la soberanía de la razón: el Griego es superior al Bárbaro por su inteligencia, de la misma manera que el hombre libre lo es al esclavo, porque Bárbaro y esclavo es la misma cosa. No se engañaban, pues, los poetas cuando decían:

«El heleno tiene derecho para mandar al Bárbaro» (1).

La conquista, ilegítima cuando unos griegos quieren dominar sobre otros griegos, se legitima cuando los Helenos dirigen sus armas contra los Bárbaros.

Si, la guerra contra los Bárbaros era justa en tiempo de Aristóteles, porque los Persas habían tomado la iniciativa de las hostilidades y amenazado con la sumisión de la Grecia al despotismo del Oriente. Desde entonces la guerra fué permanente entre ambos mundos. Cuando Alejandro dirigió sus armas al seno del Asia, su empresa era tan legítima como las guerras que siguieron á la coalición de la Europa monárquica contra la revolución francesa: el derecho no las condena hasta que se mezcló á ellas el espíritu de conquista. Pero, tal como Aristóteles la concebía, la guerra contra los Persas no era más justa que la que los pueblos europeos hicieron á las tribus salvajes de América. En vano se dirá con Montesquieu que la propaganda de la civilización justifica la conquista. No negamos que la guerra ha sido en la antigüedad un instrumento de civilización: pero una cosa es apreciar las consecuencias de la conquista, y otra cosa es justificarla. Por otra parte, el principio de Montesquieu no serviría para defender la teoría de Aristóteles:

(1) ARIST., *Polit.*, I, 1, 5.—El verso es de EURÍPIDES (*Iphig.*, 1400). C. ARIST. *Polit.*, III, 9, 3.