

al declarar legítima la guerra contra los Bárbaros, el filósofo no pensaba en civilizarlos, como no pensaba en educar á los esclavos cuando justificaba la esclavitud por la superioridad intelectual del señor. Aristóteles aconsejó á Alejandro que tratase á los vencidos «como animales ó como plantas»; es decir, como instrumentos del vencedor (1). Se ve, pues, cuán cierto es que el principio aristocrático se confunde con la fuerza. Los Griegos tienen el derecho de dominar á los Bárbaros en virtud de la superioridad de su cultura: ¿y adónde conduce esta dominación? A la fuerza bruta. El héroe macedonio se elevó por encima de las preocupaciones de la raza helénica: su ambición de conquistador le inspiró mejor que la filosofía de Aristóteles: quiso asociar á los Griegos y á los Bárbaros, y unirlos en una gran familia.

N.º 3. — *Apreciación del principio aristocrático.*

Hemos seguido en todos sus desarrollos la teoría de la soberanía de la inteligencia. La humanidad no ha dado su asentimiento á la política del filósofo griego. Ha rechazado la desigualdad que se le quería imponer en nombre de la razón, lo mismo que el pretendido derecho de la fuerza bruta. Gran lección para los pensadores que se dejan dominar por los hechos, y que buscando la justificación del presente tratan de inmovilizarlo. Una de las más vastas inteligencias que han aparecido sobre la tierra, el discípulo de Platon, busca un principio de organización social; proclama que el mando corresponde á la razón, y la teoría tiende á legitimar la desigualdad, la servidumbre de la inmensa mayoría del género humano. No tiene ni esperanzas ni deseos de un porvenir mejor; está satisfecho con el presente. Aristóteles es el verdadero tipo de los políticos positivos; encuentran un hecho establecido, lo respetan; si algunos pensadores más atrevidos oponen el ideal á la realidad, los llaman utopistas, y punto concluido. Sin embargo, digan lo que quieran los hombres de la realidad, los hechos se modifican bajo la influencia del pensamiento, porque el pensamiento gobierna al

(1) PLUTARCH, *de Alex. Virt.*, I, 6.—STRAB., II, p. 45.

mundo. Aristóteles nos presenta la mejor prueba; las instituciones, que ha justificado porque estaban universalmente admitidas, no existen ya, al paso que la igualdad, que ha negado porque los antiguos no la conocían, domina en todas partes.

La mujer está reconocida como igual al hombre; la ciencia ha confirmado las inspiraciones del sentimiento, probando el error del gran naturalista acerca de la inferioridad física del sér femenino (1). La esclavitud era el crimen de la antigüedad: lo que se puede censurar á Aristóteles es el haberla justificado en una época en que ya la conciencia humana empezaba á rechazarla. Decíase, y él mismo nos lo hace saber, que el poder del amo es contrario á la naturaleza, que únicamente la ley, y no el Creador, establece la desigualdad entre el hombre libre y el esclavo; que la servidumbre es injusta puesto que es el resultado de la violencia (2). La voz del corazón vencía á la razón de los filósofos. Aristóteles, al querer conciliar el hecho de la esclavitud con la justicia, intentaba una cosa imposible; y así es que el profundo pensador presenta una sorprendente debilidad en este importante problema: duda, vacila, se contradice á cada paso. Después de haber fundado la servidumbre en una diferencia de naturaleza, aconseja á los amos que ofrezcan la libertad á sus esclavos en premio de sus trabajos (3). Pero si el esclavo es naturalmente inferior al hombre libre, ¿cómo ha de poder llegar á ser su igual por medio de la emancipación? El legislador indio era más consecuente al decir que el hombre no puede alterar la obra de Dios. Se comprende la inmutabilidad de las castas; no se comprende que el discípulo de Platon afirme que el esclavo es igual al animal: ¿cómo ha podido el gran metafísico extraviarse hasta el punto de desconocer que todo hombre está dotado de razón? ¿Que si hay alguna diferencia es de grado, pero que no afecta á la esencia de la naturaleza humana? En medio de estas tristes aberraciones, la verdad aparece algunas veces. Aristóteles se pregunta si el esclavo puede ser nuestro amigo: como esclavo,

(1) LEGOUVÉ, en la *Encyclopédie Nouvelle*, en la palabra *Femme*, t. V, página 227 bis.

(2) ARIST., *Polit.*, I, 2, 3.

(3) IBID., VII, 10, 9.

dice, no; pero como hombre sí (1). El filósofo se olvida de su teoría: el esclavo es un animal; ¿puede el animal ser hombre y amigo?

La aristocracia de Aristóteles es la expresión de los sentimientos de toda la antigüedad. Ha sido necesario que Cristo viniese á decir á los filósofos atónitos: *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos será el reino de los cielos*, para revelar al mundo un dogma que los antiguos desconocían, el dogma de la igualdad. Pero el principio cristiano no ha penetrado todavía en las profundidades de la conciencia humana; la orgullosa teoría de la soberanía de la razón tiene todavía partidarios entre ciertos políticos que quisieran conciliar la aristocracia con la libertad, y lo que es más extraño, entre los individuos de una escuela que pretende reformar la sociedad imponiéndole una organización nueva, en la cual la dirección suprema, los honores y las riquezas corresponden á la capacidad. No han advertido los doctrinarios ni los sansimonianos que resucitaban un error de Aristóteles condenado ya definitivamente por el derecho y por la religión. La democracia moderna rechaza la tiranía de la inteligencia; le reconoce deberes superiores, pero no le concede más privilegios que á los *pobres de espíritu*. La división de la humanidad en Griegos y Bárbaros nacia también de ese genio aristocrático que dominaba en todas las manifestaciones de la sociedad antigua; ha desaparecido ante el dogma cristiano de la fraternidad, y más aún ante el sentimiento del derecho individual inherente á la raza germánica. La fraternidad cristiana no ha impedido la distinción de los fieles y de los infieles, que por muchos conceptos reproduce la división de los Griegos y de los Bárbaros; no ha impedido la guerra á muerte entre los creyentes y los no creyentes. Si hoy ha sido reconocida la igualdad, al menos en la teoría, en el terreno de las relaciones internacionales, se debe al advenimiento del principio de las nacionalidades, y este principio es debido á la influencia del elemento germánico.

La crítica que hacemos de Aristóteles se dirige á toda la anti-

(1) ETHIC., VIII, 13. Compárese la discusión de la cuestión, si el esclavo es capaz de virtud (I, 5).

güedad. Platon, no obstante su idealismo, se ha engañado respecto de la igualdad, lo mismo que el filósofo de la realidad. Lo que engrandece al maestro y al discípulo es que ambos han protestado en nombre del derecho contra la fuerza, al menos entre ciertos límites. Platon, inspirado por Sócrates, escribe su magnífica teoría de lo justo. Aristóteles la aplica á la conquista. Platon proclama que los Helenos son hermanos y que deben tratarse como tales, aún cuando estén divididos por la guerra. Aristóteles reproduce la idea de la fraternidad bajo una forma más general, la amistad. El filósofo era digno de ocuparse de este asunto; sus relaciones con Hermias demuestran que latía en su pecho un corazón generoso, y que la inteligencia dejaba lugar al sentimiento. Lo que dice de la amistad es una de las páginas bellas que nos ha legado la antigüedad: «La amistad es el mayor bien de la vida; no hay nadie que desee vivir, aún cuando tuviese los demás bienes en abundancia, si no tuviese un amigo. ¿De qué sirven la fortuna, la gloria, la dominación, cuando no podemos hacer participar de ellos á las personas á quienes amamos? La amistad es el guía del rico y del poderoso, el consuelo del pobre y del desgraciado, el consejero de la juventud, el apoyo de la vejez; duplica las fuerzas del hombre. La naturaleza misma inspira este sentimiento; hasta los seres desprovistos de razón lo experimentan, pero el hombre, sobre todo, es un amigo para su semejante. La amistad no es un lazo puramente individual; es el principio de la asociación política así como de las relaciones particulares. La ciudad es para todos sus miembros lo que la amistad es para algunos de ellos. El poder de la amistad es superior al de la justicia; cuando los hombres se aman, la justicia no es necesaria; al paso que, aún donde la justicia existe, hace falta la amistad» (1). Los antiguos han exaltado la amistad mucho más que los modernos. La amistad era para ellos una religión. Es la primera manifestación de la fraternidad: este sentimiento tenía tanta más energía cuanto que se concentraba en un círculo más reducido. Pero estaba destinado á traspasar los estrechos límites de las relaciones individuales. La amistad fué

(1) ETHIC., VIII, I, C. VIII, 4.

el alma de las sociedades pitagóricas; Aristóteles hizo de ella el principio de la ciudad; acabará por abarcar el mundo entero.

§ VIII.—Los Cínicos.

Sócrates no fundó escuela; pero imprimió un poderoso movimiento al pensamiento humano. De esta revolución intelectual nacieron los sistemas más diversos (1). Platon se inspiró en Sócrates; pero como verdadero genio original, creó la teoría del idealismo. Otros discípulos pretendieron representar más fielmente la doctrina de su maestro, fijándose en la parte práctica de la filosofía. Entre éstos brillan en primer lugar los Cínicos. Los contemporáneos, ofendidos por sus ásperas reprensiones, compararon estos discípulos de Sócrates á los animales gruñones que persiguen ladrando á todo el mundo. Los Cínicos pretendían una descendencia más noble; creíanse descendientes de Hércules. Aquel héroe libró á la tierra de los monstruos que la infestaban; los Cínicos á su vez hicieron encarnizada guerra á todas las malas pasiones (2).

Los Cínicos no interesan al objeto de nuestros *Estudios* más que por su espíritu cosmopolita. Sócrates, aun cuando se llamaba ciudadano del mundo, no se habia creído dispensado de las obligaciones que le imponía su cualidad de ateniense. Su cosmopolitismo varió de carácter en manos de sus discípulos. *Antistenes* era en cierto modo cosmopolita por nacimiento. Nació en Atenas de madre extranjera; se lo echaban en cara, y replicó que la madre de los dioses era de Frigia. Humilló el orgullo de los autóctonos diciéndole que la gloria de haber nacido en el Atica correspondía á ellos, á los caracoles y á las langostas (3). Pero el filósofo no se

(1) CICER., *de Orat.*, III, 16: «Cum essent plures orti fore á Socrate, quod ex illius variis, et diversis, et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliquid apprehenderat, proeminata sunt quasi familie dissentientes inter se.... quum tamen omnes se philosophi Socraticos et dici vellent, et esse arbitrarentur.»

(2) LUCIAN., *Vitar. auct.*, 8; *Cynic.*, 13.—C. BRUCKER, *Hist. crit. Philos.*, Pars. II, lib. II, c. 8, § 1.

(3) DIOG. LAERT., VI, 1.—PLUTARCH., *de Exil.*, 17.

limitó á hacer la sátira del mezquino patriotismo de las ciudades griegas; destruyó la idea de patria sosteniendo que el sabio no se guiaba en la práctica de los deberes civiles por las reglas establecidas, sino por la virtud (1). Como consecuencia de su principio, los Cínicos se emanciparon de todos los lazos sociales; no se contentaron con despreciar los honores, la gloria, las riquezas; hicieron extensivo su desden á las cosas más sagradas, la patria, la familia misma. Tal fué la doctrina profesada por el más célebre de los Cínicos, aquél que Platon compara con Sócrates, y que los Padres de la Iglesia no han tenido inconveniente en admirar (2). *Diógenes*, ciudadano del mundo, consideraba el matrimonio, la procreación de los hijos y la patria como cosas fútiles (3). El filósofo cosmopolita se encontró con un conquistador cosmopolita; el héroe macedonio declaró, segun se dice, que de no ser Alejandro, hubiera querido ser Diógenes. El fin que se proponían aquellos dos hombres igualmente grandes era el mismo, pero sus procedimientos eran diferentes; el uno queria constituir la unidad humana por medio de la conquista; el otro, unir á los hombres por medio de la virtud.

El cosmopolitismo quedó como carácter distintivo de los Cínicos. Un discípulo de Diógenes se atrevió á predicar la paz al conquistador del Asia; dijole en su duro lenguaje: «Busca en hora buena la gloria; pero no te parezcas á la peste ni á una gran enfermedad; antes bien, procura ser para los hombres la Paz y la Salud» (4). La idea de la paz hizo nacer en el espíritu de un Cínico la primera utopia filosófica, de que conserva recuerdo la historia: «Hay una ciudad llamada Besaces, escribía Crates; nunca ha llegado á ella un parásito ni un voluptuoso. Produce tomillo, ajos, higos y trigo, cosas todas por las cuales los habitantes no se hacen nunca la guerra entre sí. No recurren á las armas ni por avaricia ni por ambicion» (5). El compilador griego de quien toma-

(1) DIAGEN LAERT., VI, 11.

(2) BAYLE, en la palabra *Diógenes*.

(3) LUCIAN., *Vitar. auct.*, 8 y sig.

(4) AELIAN, XIV, 11.

(5) DIAGEN., VI, 85.—Crates no tenia en grande aprecio á los conquistadores: «Aplicaos á la filosofía, decia, hasta que mireis á los generales del ejército como á conductores de borricos.»

mos estos versos los califica de burlescos; nosotros vemos en ellos un notable testimonio de los instintos de la humanidad. Hay un rasgo dominante en la ciudad imaginaria de los Cínicos, y es que reina en ella la paz; también reina en la *República de los Pájaros* imaginada por Aristófanes (1). Los deseos de la humanidad expresados por los filósofos y los poetas son una profecía del porvenir.

El cosmopolitismo de los Cínicos ha sido juzgado de diversas maneras. Unos ven en él una oposición de mal humor contra las constituciones de la Grecia (2). Otros lo ensalzan, atribuyendo á los filósofos griegos sentimientos que no nacieron hasta los tiempos modernos: «Diógenes», dice un célebre escritor (3), conocía cuán mezquino era el patriotismo de los Griegos: lo que era virtud y heroísmo en Esparta era considerado como vicio é injusticia en Tebas ó en Atenas. El sabio debe elevarse sobre estas preocupaciones, estas pequeñas pasiones, hacer abstracción de las diferencias accidentales, que el clima, la lengua, las instituciones producen entre los pueblos, y considerar á todos los hombres como sus conciudadanos, ó más bien como sus hermanos.» Esta última palabra nos descubre el pensador imbuido en las ideas cristianas; los antiguos, aun cuando se proclamaban ciudadanos del mundo, no tenían conciencia de la unidad del género humano: para los filósofos griegos el cosmopolitismo apenas llegaba más allá de la Grecia. El verdadero cinismo ha tenido un intérprete fiel en la antigüedad: Epicteto, el gran estóico, traza un ideal del filósofo cínico: «¿Deberá ocuparse de la administración de la República? ¡Graciosa pregunta! ¿No tiene á su cargo la administración de la mayor de las repúblicas? ¿Pronunciaré un discurso en Atenas acerca de los impuestos, de las rentas, el mismo que debe dirigir su palabra á todos los hombres, á los Atenienses, á los Corintios, á los Romanos, no sobre cuestiones de hacienda, no sobre la paz y la guerra, sino sobre la felicidad y la desgracia, la servidumbre y la libertad? ¿Cómo ha de ocuparse de los asun-

(1) Véase más adelante, c. III, § 6.

(2) RÄUMER, *Vorlesungen*, t. II, p. 208.

(3) WIELAND, *Nachlass des Diogenes von Sinope. Die Republik des Diogenes* (t. XIX, p. 80-82 de las *Obras completas*, edic. de 1840).

tos de una ciudad particular este hombre, administrador de tan gran ciudad?» (1) «El filósofo cínico, dice Epicteto en otro lugar, es como un enviado de Júpiter, encargado de inspeccionar las cosas humanas: enseña lo que está bien, lo que está mal, lo que los hombres deben buscar, lo que deben evitar; levantadas las manos como un actor trágico, recuerda á los hombres sus virtudes y sus vicios; es el institutor, el médico de la humanidad» (2).

Hay que juzgar á los Cínicos según su misión, tan admirablemente indicada por Epicteto. Su filosofía y su existencia entera eran una violenta reacción contra la corrupción y el servilismo que invadían el mundo antiguo próximo á su ruina. Enseñaron que la felicidad suprema consistía en una vida virtuosa, que la virtud consistía en obrar bien, que no necesitaba de muchas palabras ni de mucha ciencia; á sus ojos todo lo que no es virtud ó vicio era cosa indiferente (3). Practicando estas máximas los Cínicos se encontraron en guerra con la sociedad corrompida en cuyo seno vivían. En medio de los Griegos degenerados, que no tenían más que una pasión, la satisfacción de los goces materiales, adoptaron el traje del pobre y vivieron como mendigos, alimentándose con agua y con yerbas (4). Predicaron la reforma de las costumbres, echando en cara á los hombres sus vicios, explicándoles la teoría de la verdadera felicidad, tratando de curarlos de sus enfermedades morales (5). Sus reprensiones tomaban á veces un tono áspero, semejante á la locura; viéronse discípulos de Diógenes recorrer como furias las ciudades, gritando que venían de los infiernos para observar los que se conducían mal y denunciarlos á los demonios (6). Evidentemente esto no era una escuela filosófica; los Cínicos no han tenido nunca la pretensión de formar una secta (7). Como doctrina sería necesario condenar el Cinismo, porque conduce á la disolución de la ciudad y de la familia;

(1) EPICETUS, *Dissert.*, III, 83-85.

(2) IBID., *Dissert.*, III, 22; IV, 8.

(3) DIÓG. LAERT., VI, 104, 11, 105.

(4) IBID., VI, 13.

(5) DION. CHRYSOST., *Orat.* VIII.

(6) DIÓGEN. LAERT., VI, 102.

(7) JULIAN, *Orat.*, VI, p. 187.—BRÜCKER, *Hist. crit. Philos.* Pars. II, lib. II, c. 8, § 3, núm. I.

pero el cosmopolitismo de los Cínicos no es una teoría de las relaciones internacionales: es más bien una predicación, una tentativa hecha por hombres de corazón para regenerar la sociedad. Un escritor moderno los compara con las órdenes mendicantes que aparecieron en el siglo XIII. Hay alguna semejanza en el aspecto exterior, la pobreza voluntaria, la mendicidad. Hay también alguna analogía en la misión que se atribuían los Cínicos y los discípulos de San Francisco: unos y otros fueron reformadores (1). Pero los monjes de la Edad Media se apoyaban en un ideal considerado como divino: pretendían volver á la perfección evangélica y practicarla con toda su severidad. Los Cínicos no tenían creencias religiosas en que apoyarse. Pero no por esto es menos glorioso su destino. Fueron los precursores de una religión, cuyo fundador, nacido en un pesebre, no tenía donde reclinar su cabeza. Su cosmopolitismo pasó á los cristianos con sus defectos. Los discípulos de Cristo no se cuidaban de la ciudad ni de la patria: su ciudad era la Jerusalén celeste, su patria estaba en el cielo. Éste es el vicio de toda doctrina que se preocupa exclusivamente de la moralidad individual, sin considerar que el hombre no puede desarrollar sus facultades más que en el estado de sociedad, y que la filosofía debe, por consiguiente, ocuparse de la organización de la sociedad, como medio de perfeccionamiento individual.

§ IX.—El Estolicismo.

Zenon era discípulo de Crátes el Cínico. Los Estóicos no desmintieron su filiación; decían que el cinismo era un camino abreviado para llegar á la virtud (2). En el fondo el espíritu de las dos sectas es el mismo: en ambas prevalece la tendencia práctica. Es verdad que los Estóicos tienen tendencias más científicas: sin embargo, no se ocupan en las altas especulaciones de la metafísica; á

(1) JUSTE LIPSE (*Manuduct. ad Stoic. Phil.*, lib. I, *dissert.*, 13) dice que los Cínicos eran los *Cupuchinos* de la antigüedad.

(2) DIOGEN. LAERT., VII, 121.

sus ojos la moral es el objeto esencial de la filosofía; lo demás no es más que un accesorio, un medio para conseguir el fin (1). Ninguna escuela ha elevado tanto las exigencias de su doctrina: «Los hombres deben aspirar á la perfección como Dios, de quien son parte: solamente en la virtud encuentran la felicidad suprema (2). No hay más mal que el vicio. La virtud y el vicio no tienen grados, puesto que las acciones buenas y malas deben juzgarse según las intenciones que suponen» (3). La concepción moral de los Estóicos es igualmente el principio de su cosmopolitismo. «No es la familia ni la ciudad la que une á los hombres: los que no practican la virtud, aún cuando fuesen hermanos, son extranjeros, enemigos unos de otros; los que practican la virtud son parientes, amigos, conciudadanos, sean cuales fueren su país y su familia (4). El hombre, como tal, no es, pues, un extranjero para su semejante. El mundo entero es una gran ciudad, de la cual todos somos miembros» (5). En estos principios se funda la república del género humano concebida por Zenon. No hace caso de las nacionalidades; desaparece toda distinción de derechos, de costumbres diversas; los hombres deben vivir bajo las mismas leyes, «como un rebaño que disfruta de pastos comunes bajo leyes iguales» (6).

¿Cuál debe ser la misión de los sabios en la humanidad organizada de esta manera? Aquí llegamos á la parte débil de la doctrina estóica, que á primera vista sorprende por su grandeza. El objeto de los primeros trabajos de la filosofía fué el gobierno y la educación de los hombres; los siete sabios fueron legisladores (7). El genio de la raza griega, esencialmente político, inspiró á los filósofos; no dejaron de ambicionar la dirección de la sociedad; la

(1) TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. IV, p. 12, 13, 19, 20.

(2) *IBID.*, p. 69, 70.—CICER., *Academ.*, I, 10; *De finib.*, III, 3.

(3) CICER., *De finib.*, II, 4, *Parad.*, III, 1.

(4) DIOGEN. LAERT., VII, 33.

(5) CICER., *De fin.*, III, 19: «*Mundum censent esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum, et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem.*»

(6) PLUTARCH., *de Alex. Fort.*, I, 6.

(7) CICER., *de Orat.*, III, 34.—PLUTARCH., *Sol.*, 3.—DIOGEN. LAERT., I, 40.

mayor parte tuvieron participacion activa en los negocios públicos (1). Platon quiere que la filosofía gobierne el Estado. Pero en la época, en que el discípulo de Sócrates creaba el ideal de la ciudad, la Grecia estaba en decadencia y el egoismo disolvía las repúblicas. Ante este espectáculo Aristóteles se concentró en sí mismo, y dió la preferencia á la vida meditativa sobre la vida práctica. Los Estóicos quisieron volver á la antigua tradicion, que conciliaba las especulaciones del filósofo con los deberes del ciudadano. Crisipo censura vivamente á Aristóteles: una existencia consagrada á las ocupaciones del estudio era una vida voluptuosa á los ojos del severo Estóico (2). El sabio, dice, prefiere la utilidad de la ciudad á la suya propia; aquel que por conveniencia propia abandona los negocios públicos no es ménos condenable que el que declaradamente hace traicion á su país (3).

Pero estas bellas máximas apenas fueron practicadas por la escuela. Plutarco señala este desvío entre las contradicciones que echa en cara á los Estóicos: Han pasado su vida, dice, como adormecidos por algun brevaie soporífero en medio de sus libros, de sus discusiones y de sus paseos científicos. Zenon, Crisipo, Cleantho, Antipater, llegaron á abandonar su patria, no porque tuvieran motivo de queja, sino para entregarse al estudio y á la meditacion solitaria (4). A decir verdad, no era la vida activa la mision de los Estóicos. Platon habia visto ya que era imposible al filósofo ocuparse en el gobierno de las ciudades en el estado de disolucion en que se encontraban. La decadencia siguió aumentando, y los discípulos de Zenon eran aún ménos á propósito que los platónicos para intervenir en las contiendas de los partidos que desgarraban la Grecia. ¿Cómo habian de esperar realizar su ideal del bien absoluto? Los Estóicos no eran bastante flexibles para prestarse á las exigencias de la vida real practicando el bien que las circunstancias permítian. Les parecia imposible ser á la vez filósofo y hom-

(1) Un escritor griego ha recogido los testimonios de la antigüedad sobre los trabajos legislativos de los filósofos de la Grecia; resulta de ellos que la mayor parte fueron legisladores, hombres de estado, políticos ó guerreros (AELIAN., III).

(2) PLUTARCH., *de Repugn. Stoic.* II, 3.

(3) CICER., *De fin.*, III, 19.—ZELLER., *Philosophie der Griechen*, t. III, p. 175.

(4) PLUTARCH., *de Repugn. Stoic.*, c. 2.

bre político; de su seno ha salido esta desconsoladora exclamacion: ¿es posible servir al pueblo y á la virtud? (1). Hay épocas desgraciadas en que la corrupcion y la desmoralizacion desaniman á las almas mejor templadas. Sólo una creencia puede salvar de la desesperacion, y es la del progreso lento, pero seguro, de la especie humana: esta conviccion nos da fuerza para practicar el bien en medio del imperio del mal, porque nos dice que el bien no perecerá. Pero los Estóicos carecian de esta fe: ¿qué podian hacer más que reconcentrarse en sí mismos?

El cosmopolitismo de los Estóicos no era aquella filantropía ardiente que se sacrifica por la humanidad: les faltaba la caridad que inspira el sacrificio de sí mismo. Segun su doctrina, el sabio no debe dejarse mover por la compasion; no debe siquiera perdonar (2). Los Padres de la Iglesia, inspirados en una religion de amor, protestaron contra la dureza de semejante moral; vieron una inspiracion divina en el dulce sentimiento que los Estóicos consideraban como una enfermedad del alma (3). Los discípulos de Zenon fueron impotentes ante los grandes males que afligian á la sociedad, porque les faltaba la caridad vivificante. La esclavitud era la enfermedad del mundo antiguo: hubo un filósofo esclavo y no pensó en la emancipacion de sus compañeros de miseria (4). En cuanto á la guerra, la tomaban casi á broma: «Así como, decian, las ciudades envian colonias para descargarse del exceso de poblacion, así tambien la Divinidad busca causas de muerte.» Tal era la teoría de Crisipo: la fundaba en el testimonio de los poetas, segun los cuales los dioses habian provocado la guerra de Troya, porque el género humano se multiplicaba demasiado. Plutarco se indigna contra tan extraña paradoja: pregunta si las inmensas matanzas de hombres que tuvieron lugar en la expedicion de Troya, en la invasion médica, en la guerra del Peloponeso se

(1) SÉNECA., *Epist.*, 29: «*Quis enim placere potest populo, cui placet virtus?*»

(2) DIOGEN. LAERT., VII, 123.—CICER., *pro Mur.*, 29.

(3) Véanse los testimonios en JUSTE LIPSE (*Manuduct. ad Philos. Stoic.*, III, 19). LACTANCIO dice con razon que esta máxima destruye el lazo de la sociedad humana: «*nulla esset hominum societas, nulla urbium condendarum vel cura vel ratio*» (*Divin. Inst.*, III, 23; VI, 10).

(4) En otro lugar apreciaremos la doctrina estóica sobre la esclavitud. Véase el t. III, de mis *Estudios*.

parecen en algo á las colonias, á no ser que sean colonos destinados á poblar los infiernos: pregunta cuál es el dios de los Estóicos, que, despues de haber favorecido el aumento del género humano, del cual es padre, se complace en destruirlo.

Esta indiferencia en presencia de los males de la sociedad no procedía únicamente de la falta de la caridad: era inherente á toda la doctrina de la escuela de Zenon. Solamente el vicio es el mal: ¿qué importan, pues, todas las cosas exteriores? Son accidentes á los cuales hay que someterse, pero que no pueden ser contados en el número de las desgracias. Los Estóicos no se ocupaban en averiguar si estos males exteriores podian desaparecer ó, al ménos, disminuir. No podia ocurrírseles semejante idea. Creian ciertamente que el mundo se renovaba, pero sin cambiar: todo lo que habia sido debia reaparecer sin excepcion, sin diferencia ninguna, para desaparecer otra vez y reaparecer nuevamente, hasta lo infinito (1). La consecuencia de esta doctrina era la necesidad eterna del mal (2). Los Estóicos no dejaban al hombre ninguna esperanza; no le quedaba más recurso que hacerse superior al mal por medio de la impasibilidad de su alma (3).

El estoicismo ha sido juzgado de diversas maneras. Montesquieu lo encuentra admirable: le parece que «la naturaleza humana ha tenido que hacer un esfuerzo para producirlo por sí misma» (4), mientras que los filósofos modernos le acusan de destruir el principio de la actividad, de ser esencialmente solitario, de degenerar en apatía y resolverse en definitiva en un sublime egoismo (5); dicen que el cosmopolitismo estóico conduce á la destruccion de la ciudad (6). Parécenos que la admiracion y la critica son igualmente exageradas. El estoicismo, lo mismo que el cinis-

(1) Sócrates, decian los Estóicos, ha sido; Sócrates será todavía una infinidad de veces, conversando con los mismos interlocutores, diciendo en el mismo lugar, y en momentos semejantes, las mismas cosas (RAVAISSON, *Memoria sobre el Estoicismo*, en las *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXI, 1, p. 69).

(2) PLUTARCH., *de Repugn. Stoic.*, c. 36.

(3) GELL., VI, 1.—TENNEMANN, t. IV, p. 307.

(4) MONTESQUIEU, *Consideraciones sobre la grandeza y la decadencia de los Romanos*, c. 16.

(5) COUSIN, *Curso de historia de la filosofía*, 8.ª leccion.

(6) RITTER, *Geschichte der Philosophie*, III, 649.

mo, es, más que una doctrina, una protesta contra la sociedad. La moral de los Estóicos no ha producido el egoismo, sus principios políticos no han traído la disolucion de las ciudades griegas. Cuando aparecieron, ya el individualismo se habia apoderado de los ánimos y las repúblicas estaban en ruinas. ¿Qué quedaba que hacer á los hombres en semejante estado social? Despreciar la vida, dejarla correr, refugiándose en sí mismos, conservar su independencia, librándose de todas las pasiones. El Estóico, retirado en su foro interno, desafiaba á la miseria, á la esclavitud y á la tiranía. Al principio el Pórtico sirvió de asilo á los pobres; el orgullo aristocrático de la antigüedad tomó de esto ocasion para burlarse del fundador de la secta (1). Pero llegó un momento en que los más nobles llamaron en su auxilio aquella filosofía del pobre: era un consuelo que la Providencia enviaba á los hombres en una época de decadencia universal. Hé aquí por qué el estoicismo brilló más bajo el imperio romano: lo estudiaremos en sus últimos representantes, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio; cuando se acercaba la época en que una nueva religion iba á regenerar á la humanidad, se despojó de sus exageraciones y se convirtió en un lazo moral entre la antigüedad y el cristianismo.

§ X.—La filosofía sensualista.

N.º 1.—Aristipo y Epicuro.

Áun cuando sean diferentes los sistemas filosóficos de Aristipo y Epicuro, conducen en moral y en política al mismo resultado, el egoismo y la destruccion de la idea de patria. Aristipo profesaba el cosmopolitismo á ejemplo de Sócrates: pero la sublime idea del sabio degeneró en manos de aquellos filósofos que reconocian por primer principio el placer. Sócrates habia dicho: yo soy *ciudadano* del mundo. Aristipo decia: yo soy *extranjero* en todas partes (2). El cosmopolitismo apareció en circunstancias funestas:

(1) RITTER, p. 513 y sig.

(2) JENOF., *Memor.*, II, 1, 13.

coincidió con la decadencia de la nacionalidad helénica. Sócrates, armonizando los deberes del sabio, que tiene por patria el universo, con los que el Estado impone á sus individuos, sacrificó su vida por obedecer á las leyes. Pero como la disolución de las ciudades griegas iba aumentando, aquellos de sus discípulos á quienes no retenía el deber, se dejaron llevar con la corriente de las opiniones dominantes; su cosmopolitismo no fué más que una indiferencia general. Aristipo no encontraba razonable el sacrificarse en beneficio de sus conciudadanos: esto, á sus ojos, era «renunciar á la sabiduría en obsequio de los tontos» (1). Sin embargo, el sentimiento de la patria estaba profundamente arraigado en la antigüedad. Hubo filósofos de la escuela cirenaica que retrocedieron ante las consecuencias de la enseñanza de su maestro; quisieron, como Sócrates, ser cosmopolitas y ciudadanos. Pero el amor de la patria, que recomendaban, estaba viciado en su origen: no lo inspiraba el sacrificio por los intereses generales: en el patriotismo, como en todas las virtudes, la secta de Aristipo no veía más que el placer (2).

El epicureismo ha sido justamente reprobado por la conciencia humana; la censura ha alcanzado hasta al fundador de la secta; sin embargo, no merece las acusaciones de que su memoria ha sido objeto. Es ciertamente un epicúreo extraño un hombre que vive de pan y agua (3), que enseña que no hay placer sin virtud, que venera á los dioses con desinteresado culto, y que se distingue por su piedad hasta el punto de ser comparado con un sacerdote (4). Epicuro valía más que su doctrina; tomando por punto de partida la sensación, tenía que llegar al ateísmo en metafísica, al materialismo en moral. Su teoría del derecho destruye todos los lazos sociales: «La sociedad, dice, es un contrato observado por las partes, porque todas tienen interés en ello» (5). Pero el que no

(1) DIOGEN. LAERT., II, 98.

(2) *IBID.*, 89.—RITTER, t. II, p. 104.

(3) ESTOB., *Floril.*, XVII, 34.—BAYLE ha recogido algunos testimonios acerca de la frugalidad de Epicuro (en la palabra *Epicuro*, nota N).

(4) RITTER, III, 463 y sig.—CICER., *de Nat. Deor.*, I, 41, 8.—SENEC., *de Benef.*, IV, 19.

(5) EPICUR., ap. DIOGEN. LAERT., X, 150-153.

tiene más regla que su utilidad para cumplir su deber, lo violará legítimamente, cuando su interés particular esté en oposición con el interés general: esto es dejar la sociedad á merced de un cálculo mal hecho. ¿Qué papel desempeñará el filósofo en un mundo entregado de este modo al acaso? Epicuro, lo mismo que Demócrito, hace consistir la felicidad en la tranquilidad del alma, y para conseguirla no duda en romper todos los lazos que unen al hombre con sus semejantes. Al contraer matrimonio, al ser esposo ó padre, se compromete esa felicidad negativa que consiste en la ausencia de toda agitación; la vida del ciudadano, del magistrado, del guerrero, turbarían todavía más la paz del sabio. La impasibilidad epicúrea es, pues, en el fondo, el egoísmo más absoluto, la destrucción de la familia y de la patria (1). Ignoramos si Epicuro pensó en aplicar su teoría al derecho de gentes, á las relaciones internacionales. ¿Qué queda después de destruir la sociedad hasta sus cimientos? Individualidades, egoísmos concentrados en sí mismos por temor de tropezar unos con otros. Tal hubiera sido el cosmopolitismo de Epicuro, si hubiera sido cosmopolita; pero los Epicúreos no podían siquiera ser ciudadanos del mundo, porque no admitían ningún lazo natural entre los hombres (2). La doctrina política de Epicuro, si tal nombre puede darse á ideas puramente negativas, es la disolución universal.

El sentimiento de la ciudad era demasiado vivo en la antigüedad para que no se revelara contra una filosofía que hacía francamente profesión de indiferencia política. Las escuelas rivales atacaron con viveza al epicureismo, acusándole de destruir la sociedad. Escuchemos á Plutarco, según Amiot: «De la escuela y de la doctrina de Epicuro no preguntaré quién ha salido para matar á un tirano, qué valiente se ha distinguido por sus hechos de armas, qué legislador, qué magistrado, qué consejero del rey ó gobernador del pueblo, ha muerto ó ha sufrido tormento por sostener el derecho y la justicia: sino únicamente cuál de todos estos sabios ha hecho nunca un viaje por mar por el bien y el servicio de su país, ha desempeñado una embajada, ha gastado algún

(1) COUSIN, *Curso de historia de la filosofía*, lección 8.^a

(2) EPICET., *Dissert.*, II, 20, 6.

dinero ó ha escrito algun hecho notable de gobierno..... Si por casualidad escriben de leyes ó de policia, es á fin de que no nos ocupemos del gobierno de la *república*, y nunca citan los grandes personajes que se han ocupado de asuntos, más que para burlarse de ellos ó para destruir su gloria; así, por ejemplo, preguntan qué tenía que hacer Epaminondas con su ejército paseándose por todo el Peloponeso, y por qué no se estaba quieto en su casa, procurando comer y pasarlo bien..... *Si es cierto, pues, que los que anulan las leyes y los gobiernos y la policia de los hombres pervierten y destruyen la vida de los hombres, los Epicúreos lo hacen*» (1).

Sin embargo, Epicuro encontró numerosos partidarios entre los Griegos y los Romanos. En vano los filósofos que enseñaban sus funestas doctrinas fueron expulsados de las ciudades (2); el epicureismo resistió á los ataques de la filosofía y á las proscriciones, porque estaba en armonía con el estado social en medio del cual nació. El mundo antiguo iba á terminar: la decadencia era visible en el orden político y en el orden religioso. El egoismo disolvió las ciudades; ya no había ciudadanos, sino individuos ávidos de placer. El paganismo había sucumbido á los embates de los filósofos y bajo la influencia de los progresos de la razon humana. La sociedad estaba en una de esas épocas de transición en que las convicciones y las instituciones, que eran la vida de los estados, se derrumban, sin que se vea qué dogmas han de reemplazar á los que mueren; épocas de desesperacion para las almas religiosas y de rebajamiento para la gran mayoría de los hombres. Si la Providencia no hiciera surgir doctrinas que respondan á las necesidades de este estado transitorio, la humanidad perecería. El estoicismo fué el consuelo de los pobres, de los fuertes; el epicureismo vino á moderar la fiebre de placer de aquellos á quienes sus pasiones arrastraban á abusar de los bienes de la tierra. ¡Cosa singular! aquellas dos doctrinas, que parecían enemigas de nacimiento, tenían el mismo fin, y, á pesar de la oposicion de sus principios, se encontraban en un terreno comun. Para Zenon, lo mismo que para Epicuro, la filosofía no es más que un medio; no la cul-

(1) PLUTARCH., adv. *Colot.*, 33, 34.—C. EPICTET., *Dissert.*, III, 7, 11-20.

(2) ATHEN., *Deipnos*, XII, 68.

tivan por sí misma, sino por la utilidad que reporta al sabio. El estoicismo busca la felicidad lo mismo que el epicureismo; sólo que el primero la hace consistir en la virtud y el segundo en el placer. A primera vista esta diferencia parece fundamental; sin embargo, en la aplicacion los sabios de ambas escuelas podian darse la mano. ¿Qué es, en efecto, el placer para Epicuro? Está en la inteligencia y no en el cuerpo; no puede, pues, encontrarse en la voluptuosidad sino más bien huyendo de ella. Léjos de incitar á los hombres al placer, Epicuro les predica incesantemente que deben limitar sus necesidades, abstenerse. Bajo este punto de vista, la moral de Epicuro es tan elevada como la de Zenon y la de los cristianos (1). Dirémos más, aún cuando parezca paradójico: había más desinterés en los Epicúreos que en los discípulos de Cristo. Estos últimos no practican el bien más que para ganar el cielo: especulan con la virtud. Los Estóicos y los Epicúreos no creían en una vida futura. Esto no impedía á los discípulos de Epicuro recomendar á los hombres la benevolencia y practicarla aún con sus esclavos; encontraban más placer en practicar el bien que en recibir beneficios. Verdad que había siempre en su moral un pensamiento de placer: esto la distinguía del estoicismo. Epicuro no quería transformar á los hombres; los tomaba tales como eran, y trataba únicamente de moderar sus pasiones; la moderacion, hé aquí toda la moral de los Epicúreos y toda su filosofía (2). En definitiva, ni el epicureismo ni el estoicismo eran doctrinas filosóficas: eran remedios para calmar los males de una sociedad que iba á perecer (3).

(1) ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, p. 267 y sig., 243 y sig.

(2) IBID., t. III, p. 259 y sig., 253 y sig.

(3) LEROUX, en la *Encyclopédie Nouvelle*, en la palabra *Bonheur*, § 7.