

Siracusanos! no olvideis en vuestros actos que sois hombres. ¿Tiene algo de glorioso el asesinar á un enemigo suplicante? El que castiga con ódio implacable á los desgraciados hace violencia y ultraje á la debilidad de la naturaleza humana. Se dirá quizás que los Atenenses nos han hecho mal, y que tenemos el poder y el derecho de vengarnos. ¿Pero no estais ya suficientemente vengados de Aténas? Estos prisioneros, ¿no han sido bastante castigados? Os han entregado sus personas y sus armas: no son ya enemigos, sino suplicantes. Si imponéis á los Atenenses que se han confiado á vosotros el último suplicio, ¿no mereceréis ser infamados con el nombre de implacables? Los que aspiran á la dominacion, ciudadanos de Siracusa, deben mostrarse más dignos por su humanidad que por sus armas» (1). Diodoro muestra en seguida, con el ejemplo de Ciro y de Gelon, que la clemencia es la que da la gloria y afirma los imperios. El orador invoca en su apoyo las más bellas máximas: «Es bello dar el ejemplo de la reconciliacion y expiar los males de la discordia con la piedad para el infortunio. Conservemos para nuestros amigos una amistad inmortal, y para nuestros enemigos un ódio percedero. Entre los Griegos no debe subsistir la enemistad hasta la victoria, y la venganza debe detenerse delante de los vencidos. ¿Por qué quisieron nuestros antepasados que los trofeos, monumentos de la victoria, fuesen, no de piedra, sino de madera recogida al acaso? ¿No fué á fin de que durasen poco y desapareciese con ellos el recuerdo de la enemistad?» (2).

Si se considera cuál era el derecho universalmente practicado en el mundo antiguo respecto de los vencidos, no pueden dejarse de admirar estas palabras de clemencia y de humanidad que parecen pertenecer á otra edad. Prueban que se realizaba en los espíritus una revolucion insensible al fin de la antigüedad. Si el progreso no se manifestaba en las acciones de la masa de los hombres, se revelaba en los sentimientos de las almas escogidas. El Cristianismo ha tenido precursores, no solamente en la doctrina, sino tambien en la caridad.

(1) DIODOR., XIII, 21.

(2) IBID., XIII, 23, 24.

## CAPÍTULO IV.

### FILOSOFÍA.

#### § I. — Consideraciones generales.

Los Romanos carecian por completo del espíritu filosófico, que se desarrolló entre los griegos en fecunda variedad de sistemas (1). Como verdaderos utilitarios, no estimaban la ciencia sino en la medida de las ventajas que procura (2). Bajo este punto de vista, las especulaciones filosóficas les parecian el más inútil de los estudios. Caton, aquel representante de la antigua Roma, trataba á Sócrates de charlatan (3). A los ojos de los antiguos Romanos, la filosofía no era solamente inútil, era perjudicial; atribuyen la decadencia de los Griegos á su civilizacion (4). La filosofía nunca gozó de la aceptacion general. Hubo siempre Romanos, y de los más esclarecidos, que desaprobaban estos trabajos; otros no los toleraban sino como una especie de entretenimiento intelectual; aquellos mismos que no los proscribian, pensaban que no era digno de

(1) TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. v, p. 104 y sig.(2) Hablando del estudio de las matemáticas, dice CICERON: «*Metiendi, ratiocinandi que utilitate hujus artis terminavimus modum*» (TUSC., I, 2). C., *De Offic.*, III, 22, «*Semper autem addebat (Curia): Vincat utilitas.*»(3) PLUTARCH., *Cat. Maj.*, c. 23.(4) De aquí estas palabras denigrantes: «*Ut quisque optime græce sciret, ita esse nequissimum*» (CICER., *De Orat.*, II, 66.—SALLUST., *Jug.*, 85.—PLUTARCH., *Cat. Maj.*, 23).



un hombre público discutir estas cuestiones ociosas (1). Hubo un romano á quien su talento oratorio elevó al consulado, y el cual dedicó los ocios que le dejaron las turbulencias civiles á componer obras filosóficas. Esta innovacion encuentra severos censores: Ciceron se vió obligado á defenderse contra los que le echaban en cara «que este género de escribir no convenia á la gravedad de su carácter y á la dignidad de su rango.» Su defensa misma descubre la influencia del espíritu romano: «En el largo tiempo, dice él, que las circunstancias políticas le permitieron consagrarse á la defensa de la República, no se cuidó de la filosofía; pero cuando la República se hundió buscó un consuelo en el estudio de la sabiduría» (2).

Así los filósofos romanos no veian en la filosofía sino un objeto práctico; la ciencia no era para ellos sino un arma contra los males de la vida, una regla de conducta. Tal fué la preocupacion constante de los escritores de Roma. Habia una escuela filosófica que simpatizaba con estas tendencias. El estoicismo fué desde su origen una doctrina moral. Pero los estóicos, pensadores solitarios, dieron á las enseñanzas de Sócrates un rigor, una exageracion que, apartándose de la realidad de la vida, les quitaban toda accion sobre los hombres. La doctrina de Zenon destruye la naturaleza en lugar de regularla: condena todas las emociones del alma, niega el dolor físico, se avergüenza de la piedad; estableciendo que no hay grado en las faltas, hace violencia á la razon lo mismo que al corazon del hombre (3). Trasplantada á Roma, la filosofía estóica cambió de carácter. El espíritu romano repugnaba las sutilezas de una moral que no tenía aplicacion alguna á la vida. Puestos en contacto con los hombres de Estado y con los guerreros, los filósofos griegos perdieron la rigidez de escuela; abandonaron insensiblemente la parte de su doctrina que no se acomodaba á las necesidades de la sociedad. No solamente se entregaron exclusivamente á la moral, sino que le dieron un carácter más práctico (4).

(1) CICER., *De Fin.*, I, 1; *De Offic.*, II, 1; *Acad.*, II, 2.

(2) *IBID.*, *De Fin.*, I, 1; *De Offic.*, II, 1; *Acad.*, II, 2; *Tuscul.* III, 3.

(3) VILLEMANN, *De la Filosofía estóica* (Cuadro de la elocuencia crist., p. 66).

(4) TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. V, p. 105-107.—RITTER, *Geschichte der Philosophie*, t. IV, p. 33.

Esta revolucion se manifiesta ya en el primer filósofo que inició á los Romanos en los dogmas del Pórtico. *Panaetius* se habia emancipado del espíritu de secta: el discípulo de Zenon profesaba un verdadero culto á Platon y admiraba á Aristóteles; no aprobaba la dureza de sentimientos que los estóicos afectaban: llegaba hasta á recomendar como un libro de oro el tratado de un filósofo académico, en que se enseñaba que la piedad nos la da la naturaleza para hacernos clementes (1). El estoicismo continuó su marcha por este camino. Los historiadores de la filosofía consideran la tendencia de las sectas á aproximarse, esta especie de eclecticismo, como una decadencia de la ciencia. *Hegel* dice que los trabajos de los últimos estóicos no tienen más valor en una historia de la filosofía que los sermones de nuestros sacerdotes (2). Es desconocer la mision de la filosofía romana el buscar en ella un progreso en la especulacion. Cuando el genio antiguo hubo producido los sistemas de los filósofos griegos, llegó el tiempo en que las verdades reveladas por los grandes pensadores debian salir del círculo de la escuela para convertirse en patrimonio comun de los hombres. Tal fué la obra del cristianismo; la filosofía del Imperio la preparó. Las sectas desaparecieron para dejar su lugar á la filosofía de la humanidad; la lógica y la física perdieron su importancia ante las necesidades del género humano, que pedia una nueva fe. De aquí el carácter moral y religioso de los últimos trabajos filosóficos de la antigüedad (3).

La doctrina de los estóicos domina en todos los escritores de Roma. *Ciceron* tomó de ellos su teoría política, pero rechazó las exageraciones de su moral. Un contemporáneo del orador, republicano austero, hizo del estoicismo su religion. *Lucano* dice que «Caton se creia en la tierra, no sólo para sí, sino para todos; que el egoismo, ídolo de sí mismo, nunca sorprendió un movimiento de su alma, jamas tuvo parte en su vida.» Cuando sucumbió la República, creyó que habia vivido bastante; se dió la muerte

(1) CICER., *Tusc.*, I, 32; *Acad.*, II, 44; *De Fin.*, IV, 9, 28.

(2) HEGEL, *Vorlesungen, über die Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 387.

(3) BENJ. CONSTANT., *Consideraciones sobre la marcha y las revoluciones de la Filosofía en Roma* (*Misceláneas de Literatura y de Política*, t. I).



«llorando sobre el género humano» (1). Catón se apegó literalmente á las máximas de Zenón; el ideal del sabio estaba en armonía con el genio un tanto exclusivo del Romano. Cicerón, abogando por Murena, encontró á Catón entre sus adversarios; se aprovechó de la ocasión para hacer una sátira delicada del estoicismo. Era la protesta del buen sentido contra lo que había de falso y de exagerado en la filosofía estoica: «El sabio no perdona falta alguna; la compasión y la indulgencia no son más que ligereza y locura; toda falta es un crimen abominable: matar un pollo sin necesidad es tan culpable como estrangular á su padre» (2). Cicerón opuso á estas exageraciones las enseñanzas más humanas y más verdaderas de Sócrates: «La compasión honra al hombre de bien; la clemencia se concilia algunas veces con la firmeza; debe haber grados en los castigos como en los delitos» (3).

El estoicismo convenia admirablemente á los republicanos del Imperio: diríase que la Providencia envió esta filosofía, sublime exaltación de las fuerzas del hombre, á todos los Romanos que suspiraban por lo antiguo, para consolarles de la caída de la República: atrincherados en la filosofía, podían desafiar, como desde una fortaleza inexpugnable, los golpes de la tiranía imperial (4). Todos los espíritus superiores se refugiaron en el Pórtico. Los jurisconsultos se inspiraron en el estoicismo (5); en la lucha entre el derecho estricto y la equidad, se decidieron por las ideas generales de la humanidad; protestaron contra la esclavitud y la declararon contraria á las leyes de la naturaleza (6).

(1) LUCAN., *Farsal.*, II.

(2) CICEER., *pro Murena*, 29. C. 30.

(3) IBID., 30.

(4) TACIT., *Hist.*, IV, 5.

(5) La influencia del estoicismo sobre los jurisconsultos romanos es generalmente admitida. Ha sido, sin embargo, puesta en duda, y aún negada de una manera absoluta. (*Diario para la interpretación del Derecho romano de Zell*, t. III, p. 66.) Hay un hecho que no se ha tenido bastante en cuenta en este debate: es la fusión de las diversas sectas filosóficas que se realizó en Roma. Los filósofos mismos no se ligaban exclusivamente á una escuela; con mayor razón debía suceder esto con los jurisconsultos. Se inspiraban en la filosofía general de la cual el estoicismo era uno de los elementos.

(6) FLORENTINUS, I, 4, § 1, D. I, 5: «*Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur.*» El mismo jurisconsulto dice en

La tendencia humana de la doctrina estoica resplandece con fuerza en los escritos de los filósofos. Lo que domina sobre todo en Séneca son sentimientos de fraternidad y de caridad; lo que principalmente toma de las enseñanzas de sus maestros es su benevolencia universal: «No hay secta más benévola, dice, ni más dulce, ni más amiga de los hombres, ni que más se ocupe del bien general, porque enseña, no solamente á ser caritativo, á ser útil á sí mismo, sino á velar por los intereses de todos y de cada uno. En conformidad á estos preceptos, añade Séneca, no cesaremos de consagrar nuestros trabajos al bien común, de socorrer las miserias particulares y de ofrecer á nuestros enemigos el auxilio de una mano benévola. Por esto nosotros, los estoicos, en la altura de nuestra filosofía no nos encerramos en los muros de una ciudad; sino que entramos en comunicación con el mundo entero, y adoptamos el universo por nuestra patria, á fin de abrir á la virtud más vasto horizonte. Bajo este concepto alaba Séneca á Zenón y á Crispó por haber llevado á cabo cosas más grandes que si hubiesen dirigido ejércitos, ejercido funciones administrativas y hecho leyes; éstos trabajaron, no para una sola ciudad, sino para el género humano todo» (1).

Séneca no se esclaviza al estoicismo; toma sus máximas de otras escuelas, aún de los escritos de Epicuro, declarando que la verdad es un bien común. El filósofo romano no teme acusar á los estoicos de sutiles, aún en el dominio de la moral; para él toda la filosofía consiste en aprender á vivir y á morir (2). La moral es lo único que preocupa á los últimos pensadores de la escuela, *Epicuro* y *Marco Aurelio*; y su moral respira esa tierna compasión, esa justicia indulgente, esa afección cosmopolita que distinguen al Evangelio (3). De aquí el carácter religioso de la filosofía. Ar-

otra parte (1, 3, D. I, 1) que la naturaleza ha establecido entre nosotros cierto parentesco (*quandam cognationem*).—ULPIANUS, I, 32, D. L., 17: «*Quod attinet ad jus civile, servi pro nullis habentur; non tamen et jure naturali, quia, quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt.*» ID., I, 4, D. I, 1: «*jure naturali omnes liberi nascuntur..... quum uno naturali nomine homines appellantur.....*»

(1) SENEC., *De Clement.*, II, 4; *De Otio Sap.*, c. 28; *De tranquill. animi*, c. 3; *De Otio Sap.*, 31.

(2) IBID., *De vita beata*, 3; *Epist.* 45, 12, 45, 113, 117.

(3) VILLEMMAIN, *De la Filosofía estoica*, p. 67.



ruinado por los progresos de la civilización, el paganismo dejaba sin fe á las almas: la humanidad tenía sed de una nueva creencia. Los neopitagóricos y los neoplatónicos intentaron reanimar el politeísmo. ¡ Vanos esfuerzos! No se da la vida á una religión que muere. Para renovar la sociedad era necesario un sentimiento de que carecía la antigüedad, la caridad. Jesucristo asombró y excedió á los filósofos, fundando la religión de los *pobres de espíritu*.

¿Es esto decir que las especulaciones de la filosofía antigua hayan sido inútiles? ¿El cristianismo es una concepción completamente nueva, sin relación alguna con los trabajos de los siglos anteriores? La semejanza entre las doctrinas de los filósofos y las enseñanzas de Cristo es evidente. Los Padres de la Iglesia la reconocen; para explicarla han recurrido á las relaciones entre los Pitágoras, los Platones, los Aristóteles, los Sénecas y el mosaísmo ó el cristianismo. La ciencia histórica rechaza estas fábulas y confirma la gran ley del progreso. No hay revolución, por brusca que sea, que no tenga raíces en lo pasado; el cristianismo es un desarrollo de la humanidad, preparado por la filosofía y la civilización de la antigüedad.

## § II. — Ciceron.

Ciceron tiene un vivo sentimiento de la sociabilidad; niega que sean las necesidades físicas las que relacionan á los hombres: «La primera causa para reunirse, dice, se halla ménos en la debilidad del hombre que en el espíritu de asociación que le es natural. Porque la especie humana no es una raza de individuos aislados, errantes, solitarios; nace con una disposición que, áun en la abundancia de todas las cosas y sin necesidad de auxilio le hace necesaria la sociedad» (1).

¿Qué ley rige las relaciones de los hombres? «Están unidos entre sí por un vínculo de indulgencia y de benevolencia natural.

(1) CICER., *De Rep.*, I, 25, C. *De Offic.*, I, 44.

Esta caridad, lo mismo que la sociabilidad, no se deriva de la debilidad humana. Áun cuando los hombres no sintieran la necesidad de ayudarse mutuamente, no por esto serían ménos cariñosos y generosos. Hay, pues, una afección nativa, al ménos entre los hombres de bien (1). La caridad es la fuente de todas las virtudes (2). Es el principio de la religión, porque el culto no está fundado sobre el temor, sino sobre el vínculo de amor que une al hombre con Dios» (3). ¿No parece que es una paráfrasis de las palabras del Evangelio? «Ama á Dios y á tu prójimo»; ésta es la ley. Ciceron es ménos explícito; parece admitir una especie de aristocracia en el amor, representándole como el vínculo de los hombres honrados, de los sabios; pero su idea, desarrollada, llegará á ser el fundamento del cristianismo.

¿Cuál es la fuente de esta ley de amor? Un cristiano respondería: si los hombres se aman naturalmente, es por que son hermanos. La doctrina de Ciceron no es tan explícita; reconoce, sin embargo, la fraternidad humana: «La naturaleza une entre sí á los hombres que la maldad divide; no comprenden que son todos hermanos (4); si lo conocieran, vivirían ciertamente la vida de los dioses.»

Así caridad y fraternidad, tales son los vínculos de la sociedad. Partiendo de aquí, se eleva Ciceron á la idea más amplia que hasta entonces se hubo concebido de las relaciones de los hombres y de los pueblos.

El primer deber del hombre es amar á sus semejantes (5). El

(1) CICER., *De legg.*, I, 13; *De Nat. Deor.*, I, 44.

(2) «*Natura propensum sumus ad diligendos homines; quod fundamentum juris est.*» (CICER., *De Legg.*, I, 15).

(3) IBID., *De Legg.*, I, 15. Ciceron habla de la justicia y no de la caridad; pero en su opinión, la justicia y la caridad se confunden, como vamos á verlo. Aun los padres de la Iglesia hablan de la justicia en este sentido: «*Deo religionem, homini charitatem debemus; illud superius sapientia, hoc posterius virtutis est, et utrumque justitia comprehendit*» (LACTANTIUS., *Epitome divinar. Instit.*, c. 33).

(4) «*Nec se intelligunt esse consanguineos.*» Fragmento del tratado de las Leyes, conservado por LACTANCIO (*Divin. Inst.*, V, 8).—C., *De Off.*, I, 16: «*Quæ natura principia sint communitatis et societatis humanæ, repetendum videtur alius. Est enim primum quod cernitur in universi generis humani societate. Ejus autem vinculum est ratio et oratio, quæ docendo, discendo, communicando..... conciliat inter se homines, conjungitque naturali quadam societate..... Ac latissime quidem patens hominibus inter ipsos, omnibus inter omnes societas hæc est.*»

(5) CICER., *De Offic.*, I, 43: «*Studiis officiisque scientiæ præponenda sunt officia*