

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*» (LACTANT., *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*

cumplimiento de esta ley es también el que satisface nuestros más nobles sentimientos: «¿Puede imaginarse una suerte más feliz que la del alma que se haya asociado á sus semejantes por el vínculo de la caridad?» (1). Tenemos desde luego deberes generales de beneficencia: «El vínculo que une á todos los hombres en una misma familia nos obliga á mantener la comunidad de todas las cosas que la naturaleza ha creado para el uso comun de los hombres» (2). Estos deberes son más imperiosos cuando se trata de los desgraciados. Se ha censurado con razon á la antigüedad su falta de corazon para los sufrimientos de las clases inferiores; saludemos, pues, con reconocimiento la primera voz que se hizo oír en su favor entre los Romanos. «Una generosidad útil á la República, dice Ciceron, es rescatar á los cautivos y sostener á los pobres.» Pone el filósofo semejante liberalidad muy por cima de las deslumbradoras larguezas con que los grandes de Roma halagaban al pueblo (3).

En la doctrina de Ciceron, el derecho, este vínculo de la sociedad civil, es otra faz de la caridad. La antigua jurisprudencia no tenía en cuenta la equidad, ni la buena fe; al fin de la República, este derecho bárbaro y exclusivo comenzaba á modificarse. Ciceron tuvo una gran parte en este trabajo civilizador; representa la ley como algo de eterno, que debe regir el mundo entero por la sabiduría de los mandatos y de las prohibiciones (4). Hemos nacido para la justicia; la justicia es la caridad. Jamas se concibió ideal más elevado del derecho: «La justicia hace que el hombre quiera á sus semejantes más que á sí mismo; por ella cada uno de nosotros parece nacido, no para sí, sino para el género humano» (5).

Estos expansivos sentimientos son la fuente del cosmopolitismo de Ciceron: «La morada del hombre no se encierra en el estrecho

*justitiæ, quæ pertinent ad hominum caritatem, quæ nihil homini debet esse antiquius.»*

(1) CICER., *De Legg.*, I, 23; C., *De Nat. Deor.*, I, 43: «*Quid est melius, aut quid præstantius, bonitate et beneficentia?*»

(2) IBID., *De Offic.*, I, 16.

(3) IBID., II, 18-16.

(4) IBID., *De Legg.*, II, 4; I, 10.—TROPLONG, *De la influencia del Cristianismo sobre el Derecho civil de los romanos*, c. 4.

(5) IBID., *De Legg.*, I, 10; *De Rep.*, III, 7-8.

recinto de una casa; es tan vasta como el mundo, esta patria que los dioses han querido repartir con nosotros» (1). El hombre debe comprender en su amor á la humanidad entera (2). «Entre los hombres, ¿no son los más perfectos aquellos que se creen nacidos para socorrer, para defender y para salvar á los hombres? Empezar grandes trabajos, pasar por las pruebas más rudas, para servir, para proteger si es posible, á todas las naciones, á ejemplo de aquel Hércules á quien el reconocimiento de los pueblos colocó en la asamblea de los inmortales, hé aquí una vida conforme á los votos de la naturaleza» (3).

¿En qué relacion se encuentran los deberes que nos impone la patria y aquellos que tenemos para con las naciones extranjeras? Ciceron pone la patria por cima de la humanidad (4). Séneca será más consecuente: establecerá los verdaderos principios acerca de la escala de los deberes, colocando el interes del género humano por cima de la utilidad de las sociedades particulares. Reaparecen los generosos sentimientos del gran orador cuando habla de los extranjeros. Recordemos el odio de los Romanos hácia los que calificaban de enemigos, y admiraremos á Ciceron cuando reclama derechos para los extranjeros, en nombre «de los vínculos que reúnen al género humano en una sola familia.» El discípulo se muestra aquí superior á su maestro Platon. Dominado por el estrecho espíritu de Esparta, el filósofo griego apenas tolera á los extranjeros en su república, mientras que el filósofo romano declara que tenemos deberes que cumplir respecto de ellos: «La naturaleza humana manda al hombre hacer el bien á su semejante, cualquiera que sea, sólo porque es hombre como él.» Ciceron censura á los que no respetan á los extranjeros, por que destruyen la sociedad que los dioses han establecido entre todos los hombres (5). Roma habia desconocido más de una vez los deberes proclamados por el

(1) CICER., *De Rep.*, I, 13; C., *De Legg.*, I, 23: «*Quum se non unius circumdatur manibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis, agnoverit.*»

(2) IBID., *De Fin.*, II, 14. C., *De Rep.*, I, 2: «*Maxime rapimur ad augendas opes generis humani.*»

(3) IBID., *Tuscul.*, I, 14; *De Fin.*, I, 35; *De Offic.*, III, 5.

(4) IBID., *De Offic.*, III, 17; I, 17.

(5) IBID., *De Offic.*, I, 41, III, 6.

filósofo, expulsando á los extranjeros. Ciceron, que de ordinario sólo encuentra palabras de elogio para la política del Senado, ataca severamente estas medidas bárbaras (1).

Habia en Roma una clase numerosa de extranjeros, seres sin patria, sin nombre, sin Dios. ¿Extiende Ciceron sus simpatías hasta á los esclavos? El filósofo romano admite la teoría de Aristóteles sobre la esclavitud. Enseña, sin embargo, que tenemos deberes que cumplir para con los esclavos, como para con todos los seres animados (2); los asemeja á los mercenarios, si no en cuanto al derecho, al ménos en cuanto á la manera de tratarlos (3). Esta opinion no es particular de Ciceron; es un sentimiento generalmente admitido que él aprueba. Estamos léjos de Caton, que dejaba morir de hambre á sus esclavos viejos; nos aproximamos á Séneca, que les reconocerá, al ménos en principio, la cualidad de hombre.

La caridad, la fraternidad, el cosmopolitismo, tales son las máximas generales de la filosofía política de Ciceron. ¿Cuáles son las consecuencias que de esto deduce para el derecho internacional?

Hay una cuestion que domina las relaciones de los pueblos. ¿Existe una ley moral para las naciones como para los particulares, ó es su única regla el interés? En teoría, el discípulo de Platon no podia vacilar; enseña la union de la moral y de la política. Este es el asunto del tercer libro de la *República*: Lelio demuestra allí que nada hay más funesto para las sociedades que la injusticia, que sin un gran respeto por el derecho es imposible á las naciones gobernarse y vivir (4). La apariencia de lo útil hace fre-

(1) CICER., III, 11: «*Usu urbis prohibere peregrinos, sane inhumanum est.*»—C., II, 18: «*Est enim valde decorum patere domus hominum illustrium illustribus hospitibus: idque etiam reipublica est ornamento, homines externos hoc libertatis genere in urbe nostra non egere.*»

(2) IBID., *Ad. Quint.*, I, 1-8: «*Est autem non modo ejus, qui sociis et civibus, sed etiam ejus qui servis, qui mutis pecudibus præsist, eorum quibus præsist, commodis utilitatique servire.*»

(3) IBID., *De Offic.*, I, 13: «*Meminerimus autem, etiam adversus infimos justitiam esse servandam. Est autem infima conditio et fortuna sercorum: quibus non male precipiunt qui ita jubent uti ut mercenariis: operam exigendam, justa præbenda.*»

(4) SAN AGUSTIN (*De Civ. Dei*, II, 21) ha conservado el argumento del lib III de la *República* de Ciceron. Nos queda sólo una parte muy mutilada del discurso de Lelio.

cientemente cometer faltas á los estados; Ciceron cita la destruccion de Corinto por el pueblo romano. «Los Atenienses, dice, fueron aún más crueles, haciendo cortar los pulgares á los Egine-tas; esta barbarie les parecia útil para debilitar el poder de Egi-na. Pero nada de lo que es cruel puede ser útil: la naturaleza, cuyas inspiraciones debemos seguir, repugna esencialmente la crueldad» (1).

Nada más justo que estos principios; pero cuando Ciceron examina si la conducta de las naciones es conforme á ellos, es, más bien que el filósofo, el patriota romano el que habla. Carneades decia «que si los romanos querian practicar la justicia, es decir, restituir los bienes de los demas, les era necesario volver á sus antiguas cabañas y vegetar en la pobreza y en la miseria.» No es tal el sentimiento de Ciceron; está convencido de que Roma ha conquistado el mundo, defendiendo á sus aliados; trata aún de justificar filosóficamente la dominacion romana. Sus razones son las que Aristóteles alega para sostener la legitimidad de la esclavitud: «¿No vemos que por todas partes la naturaleza ha establecido el imperio de lo que es excelente sobre lo que es de condicion inferior, y que nada hay más saludable que este imperio? Dios manda al hombre, el alma al cuerpo, la razon á las pasiones.» El filósofo aplica esta ley universal á las relaciones internacionales: «El imperio que Roma ejerce es justo, porque la sumision es un bien para los pueblos sometidos, que perecian en su independenciam» (2).

Hémos aquí léjos del ideal de justicia que Ciceron nos habia hecho entrever. Bajo el punto de vista providencial tiene razon. La conquista romana ha sido un beneficio para los vencidos, ha salvado á los unos de una anarquía sangrienta, ha civilizado á los otros, á todos los ha conducido al umbral del cristianismo. Pero Roma, instrumento de los designios de Dios, no es por esto ménos responsable de la violencia y de la perfidia que empleó para alcanzar el objeto de su ambicion. Cuando la filosofía establece reglas de conducta, no debe considerar las consecuencias de las acciones, sino las acciones mismas; el porvenir es de Dios, el hom-

(1) CICER., *De Offic.*, III, 11.

(2) IBID., *De Rep.*, III, 23; *De Offic.*, II, 8; *De Rep.*, III, 24.

bre tiene por regla invariable de sus actos la ley del deber. Este es también el único fundamento de las relaciones internacionales. Si se admite que el más inteligente tiene un poder natural sobre el que se halla en un grado inferior de desarrollo intelectual, entonces ha tenido razón Aristóteles al aconsejar á Alejandro que tratase á los Bárbaros como brutos, los pueblos europeos han tenido razón al reducir á la esclavitud á los pueblos de América, y las naciones germano-cristianas podrían legitimar la conquista de Africa y de Asia. ¿Dónde está entonces el derecho de las nacionalidades? ¿Dónde está el derecho de gentes? Bajo el nombre de la soberanía de la razón, Ciceron y Aristóteles establecen el derecho del más fuerte, y la fuerza excluye la noción misma del derecho.

Los espíritus más elevados no pueden desprenderse enteramente de las pasiones y de los intereses de su tiempo y de su nación. Aristóteles buscó un fundamento moral para la expresión más brutal de la violencia, la esclavitud; la elevada razón del filósofo se extravió. Ciceron no fué más feliz cuando quiso legitimar la dominación romana. Tiene ideas más exactas sobre el derecho de guerra. Los filósofos de la Grecia habían comenzado á preocuparse de las reglas que deben regir las hostilidades de las naciones, pero no abrazaban en sus especulaciones sino á los pueblos helénicos. La oposición profunda que separaba á los Griegos y á los extranjeros dominó aún el genio de Platon; admite leyes de guerra entre los helenos, pero no respecto de los Bárbaros. Había en el derecho feodal de los Romanos y en su genio conquistador un germen de sentimientos más expansivos. Las reglas que Ciceron establece son más generales; se aplican á todas las guerras, á todos los enemigos.

«El emprender la guerra, el hacerla y el desistir de ella, todo está sometido al derecho, así como á la buena fe.... Que los jefes del ejército hagan justamente las guerras justas.... Se debe considerar como injusta toda guerra emprendida sin motivos, que no ha sido públicamente declarada, ni se la ha hecho preceder de una demanda de reparación.» ¿Cuándo estará suficientemente motivada la guerra? «Las cuestiones que dividen á los hombres pueden resolverse ó por la razón, ó por la fuerza; el primer camino pertenece propiamente al hombre, el segundo á los animales; no

se debe, pues, recurrir al último hasta que el primero se nos haya cerrado. Cuando nos decidimos por la guerra, nuestra conducta debe dar á conocer que no buscamos sino la paz» (1).

Ciceron no experimenta por las conquistas y por los conquistadores el odio violento que resplandece en Séneca. Sin embargo, la *dulzura de su carácter* (2) le hace reprobar lo que hay de bárbaro en las guerras de la antigüedad. Recomienda la humanidad al vencedor: «Es necesario dar cuartel, aún cuando esté ya abierta la brecha, á los que deponen las armas y vienen á entregarse á discreción de los generales.» El orador ensalza hasta los cielos al único romano que ha dado pruebas de clemencia, al ménos en las guerras civiles. «Sí, César, tú eres el único cuya victoria no ha costado la vida á nadie fuera del campo de batalla. Por las leyes de la victoria todos nosotros hubiésemos perecido justamente; tu clemencia nos ha salvado á todos. ¡Oh clemencia admirable! ¡Oh virtud digna de todos nuestros elogios y que merece que las letras y las artes la consagren á la inmortalidad!.... Salvando á los hombres es como los hombres se aproximan más á Dios» (3).

La guerra se mantuvo cruel hasta el fin de la antigüedad. Á pesar de sus tendencias humanas, Ciceron admite que el vencedor tiene sobre el vencido el derecho de vida y muerte. Le reconoce igualmente el derecho de destruir y de saquear las ciudades; añade, sin embargo: «Cuando llega á este extremo, es necesario tener el mayor cuidado en no hacer nada con temeridad y crueldad» (4). Cuando se trata de juzgar la conducta del pueblo romano, el patriotismo del ciudadano hace siempre vacilar á la humanidad del filósofo. Siente la destrucción de Corinto, pero excusa á los vencedores: «Les inspiraba cuidado, sin duda, aque-

(1) CICER., *De Legg.*, II, 14; III, 4;—*De Repp.*, III, 23;—*De Off.*, I, 11, 23.

(2) «*Quis est me mitior?*» (CATIL., IV, 6). «*Me natura misericordem, patria severum, crudelem nec patria, nec natura, esse voluit*» (*Pro Sylla*, 3. C., *Pro muræna*, c. 3).

(3) CICER., *De Off.*, I, 11; *Pro Dejotaro*, 12; *pro Marcello*, c. 5. 12; *Pro Ligario*, c. 2.

(4) IBID., *De Off.*, I, 24.

lla situación admirable, que parece por sí misma provocar á la guerra» (1).

Sin embargo, Ciceron se levanta por cima del pueblo romano por sus aspiraciones pacíficas. Estima en poco el valor guerrero: «El precipitarse ciegamente en la pelea y luchar cuerpo á cuerpo con el enemigo tiene algo de feroz, que recuerda las fieras» (2). Ataca como una preocupación la opinion que coloca la gloria de las armas por cima del mérito civil: «Si queremos ver bien las cosas, el mérito civil excede frecuentemente á las más bellas empresas de los guerreros.» Ciceron compara la obra de los grandes legisladores, de Solon y de Licurgo, con las acciones ilustres de los guerreros, de Temístocles, de Pausanias, de Lisandro; cita su consulado, y deduce que «el valor civil no cede al valor militar, que se puede aún afirmar que aquél exige más aplicacion y más esfuerzos. El verdadero valor depende completamente de la vigilante sabiduría del alma. No brilla ménos en los magistrados civiles que gobiernan las repúblicas que en los generales que dan las batallas. Muchas veces deciden los primeros con sus consejos de la paz ó de la guerra. Es necesario, pues, preferir la sabiduría que da los buenos consejos al valor que ejecuta las grandes acciones.» ¿Dónde debemos buscar la verdadera gloria? «La gloria es un renombre ruidoso adquirido por los grandes y numerosos servicios prestados á los suyos, á su patria, á la humanidad entera» (3).

Ciceron es el primero quizás de los Romanos que se ha declarado partidario de la paz (4); es para él el bien supremo: «El nombre de la paz está lleno de encantos, su goce es dulce y saludable. ¿Qué cosa hay tan popular como la paz, cuyo goce parecen apreciar todos los seres dotados de sentimiento y hasta nuestras moradas y nuestros campos?» (5). Había algo de vanidad en la predilec-

(1) CICER., *De Off.*, I, 11; *C. De Leg. Agrar.*, II, 32.

(2) *IBID.*, *De Off.*, I, 23.

(3) *IBID.*, *De Off.*, I, 22 y sig. *Pro Marcello*, c. 8.

(4) Un amigo de Ciceron le había comprado una estatua de Marte; el filósofo le responde: «*Martis vero signum, quo mihi pacis auctori?*» (CICER., *Ad famili.*, VII, 23).

(5) CICER., *Philipp.*, II, 44; XIII, 1.—*De Legg. Agrar.*, II, 4.

cion de Ciceron por la paz; no lo oculta él mismo (1), y ¿quién podrá censurarle por ello? Si la generacion actual se inclina á la paz, ¿no es porque en ella encuentra la satisfaccion de sus gustos y de sus intereses? Admiramos, pues, sin reserva á aquel partidario de la paz, que Dios suscitó en el seno de un pueblo conquistador para hacer entrever á la humanidad la aurora de un porvenir mejor.

### § III.—Séneca.

Después de haber apasionado á sus contemporáneos, Séneca resucitó en cierto modo, para venir á ser el auxiliar de los filósofos del último siglo. Holbach hizo que lo tradujera Lagrange; Diderot escribió una apología del estóico romano, á la que unió un análisis de sus obras; los escritores franceses confiesan que su objeto era hacer propaganda; consideraban á Séneca como uno de los suyos. Hay, en efecto, alguna analogía entre la obra del siglo XVIII y la filosofía de Séneca. La fraternidad, la humanidad, el cosmopolitismo, son los dogmas favoritos de los filósofos modernos; los encontraremos también en Séneca; el parecido es algunas veces tan grande, que al leerle se creería uno trasportado al seno de los enciclopedistas.

Séneca es un discípulo de Zenon; Ciceron también tomó de los estóicos su moral y su cosmopolitismo. En él fondo, la doctrina de los dos filósofos es la misma; pero el tiempo ha corrido, y nos encontramos en los primeros años de la era cristiana. El principio de fraternidad, que era vago en Ciceron, se determina en Séneca. Ciceron recomienda que se trate á los esclavos con humanidad; Séneca los proclama hijos de Dios, como á los hombres libres. Su cosmopolitismo es más amplio; sobre la gran cuestion de la guerra sus sentimientos son casi los de la filosofía moderna.

(1) Confiesa que debe desear más que nadie la paz, porque del foro y del Senado le han venido los honores: «Es hijo de la paz, nada sería sin ella» (*Filip.*, VII, 3).