



bres suponen que, de alguna manera, la virtud es un hábito conforme á la prudencia (1). No aprobaba tampoco lo de Sócrates, cuando sostenía que las virtudes eran las ciencias, porque las ciencias no se hallan más que en la parte intelectual del alma, y no en la parte afectiva y sensitiva; si, pues, la virtud no es más que una ciencia, no habrá virtud en los pensamientos, en las afecciones, en el corazón y en la voluntad (2). El sentido común también viene á apoyar á Aristóteles: «Nadie hay que no sepa por experiencia que no basta conocer el bien para ejecutarle: nadie hay que no haya experimentado más de una vez la verdad de lo que dice el poeta: «Veo lo mejor, y lo apruebo;» y sin embargo, sigo lo peor (3).»

Aristóteles habla muy bien del libre albedrío; distingue con tino lo que es voluntario de lo que no lo es, lo que se hace espontáneamente y con conocimiento, de lo que se hace por violencia ó sin saberlo. «Todos confesamos, dice, que de aquello que se hace voluntariamente y con intención es nula la causa, pero no de lo que se hace involuntariamente. Por consiguiente, si alguno ejecuta el bien ó el mal voluntariamente y con intención, le alabamos ó vituperamos; si obra sin quererlo ó sin saberlo, no hay para él alabanza ni vituperio. Aun más: el que obra mal sin quererlo y contra su intención, en lugar de vituperarle, le compadecemos. En una palabra, concluye que: «A quien quiera que alabemos ó vituperemos, miramos ménos á lo que ha hecho que á la intención que ha tenido (4).» Añade que estos principios merecen grande atención de parte de los legisladores, para distribuir con justicia las recompensas y los castigos.

Hablando del derecho que rige ó debe regir los Estados, no deja de hacer la verdadera distinción entre el derecho natural y el derecho legal. «El derecho natural, dice, es aquel que tiene por doquiera la misma fuerza, haya sido ó no decretado. El derecho legal es el que en principio puede ser indiferente de una manera ó de otra, pero no ya cuando ha sido decretado;» tales son los pesos y las medidas (5). Lo justo es la costumbre, no consignada por escrito, de todos los hombres, ó al ménos de la mayor parte, que define lo que es honesto y lo que no lo es; por ejemplo: honrar á los padres, hacer el bien á sus amigos, mostrarse reconocido á los favores, está ordenado por la costumbre no escrita, y por la ley común, pero no por leyes escritas. Esto es lo que pertenece á lo justo. La ley, por el contrario, es el común consentimiento de la ciudad, que ordena por escrito lo que es necesario hacer en particular (6). Hay, pues, dos especies de leyes, la ley común y la ley particular; aquella no escrita, ésta sí. La ley común es la ley natural. Todos los hombres suponen que hay cosas que son,

(1) De morib., Nicom., lib. VI, cap. XIII.

(2) De morib., Nicom., lib. VI, cap. XIII, y Mag. moral., lib. I, cap. I.

(3) Ovid., *Vide meliora, proboque; deteriora sequor.*

(4) Eudem., lib. II, caps. VI y XI.

(5) Ibid., lib. IV, cap. V.

(6) Rhet., ad Alex., cap. II.

por su naturaleza, universalmente justas ó injustas, aun cuando no tuvieran sociedad alguna ó pacto alguno unos con otros. «No es de hoy ni de ayer, dice Eurípides, sino que vive siempre; ninguno podría decir de cuándo data (1).»

En cuanto á la aplicación de su moral á la familia y á los Estados, hé aquí en sustancia lo que dice Aristóteles: «La comunidad del hombre y de la mujer, la sociedad doméstica ó la familia, es natural y necesaria; natural, porque en ella es donde nace y se hace hombre; necesaria, porque el hombre no nace ni se hace hombre sino en ella.»

La comunidad de varias familias ó casas es un pueblo. La población se forma naturalmente por colonias de la familia. La comunidad perfecta de varias villas es una ciudad, un estado, una sociedad política. Llama comunidad perfecta á aquella que se basta á sí misma. La causa que la hace nacer es el vivir; la causa que la hace subsistir, es el vivir bien.

Toda ciudad, toda sociedad política es, pues, natural, puesto que las comunidades primeras lo son la familia y la villa, siendo ella su término; pero el fin es la naturaleza. Porque lo que es una cosa cuando su formación está terminada, hombre, caballo, casa, decimos que es su naturaleza. Además, aquello por lo que una cosa es y lo que es su término, es lo mejor que hay. Pero bastarse á sí mismo, es el fin, y por consiguiente, lo que hay de mejor.

Todo esto hace ver que la ciudad es natural y que el hombre es naturalmente un animal político, un ser hecho para la ciudad, para una sociedad completa; mucho mejor que la abeja ú otros animales que gustan vivir juntos. Porque, como nosotros decimos, la naturaleza no hace nada en vano. Pero de todos los seres vivos, solo el hombre tiene la facultad de la palabra. La voz es la señal del placer y del pesar; también se halla en otros animales, y su naturaleza siente el dolor y el placer y se comunican las señales de ellos los unos á los otros.

La palabra está destinada, por el contrario, para manifestar lo que es útil ó perjudicial; por consiguiente, también lo que es justo ó injusto. Además, entre los animales sólo el hombre tiene el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y otras cosas por este estilo. Pero la comunidad de todas estas cosas es la que constituye la familia y la ciudad (2).

Una familia ó casa completa se compone de esclavos y de libres. Estos últimos son el hombre, la mujer y los hijos. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo ocupaban la misma categoría. Aristóteles reconoce que, según algunos, la esclavitud no era conforme ni á la naturaleza ni á la justicia, sino efecto de la violencia. Por lo que á él respecta, es de opinión que naturalmente debe haber esclavos.

El derecho de mandar y el deber de obedecer, teniendo por fin la comun salvación, están determinados por la naturaleza. El que es en la sociedad lo que el alma es en el individuo, el

(1) Rhet., lib. I, cap. XIII.

(2) De rep., lib. I, c. II.



que es capaz de prever por su inteligencia, ese es naturalmente jefe y señor; el que es en la sociedad lo que el cuerpo es en el individuo, que puede ejecutar por su cuerpo lo que ha sido previsto, ese es naturalmente súbdito ó esclavo. Hay, pues, esclavos por naturaleza (1). Aristóteles pretende también que la naturaleza distingue físicamente á los esclavos de los hombres libres: á unos les da robustos cuerpos, á los cuales se necesitan para los trabajos mecánicos; á los otros, cuerpos incapaces de esta clase de trabajos, pero propios para la vida política (2).

No establece ninguna diferencia entre despota y señor, soberano y jefe, ni entre siervo, esclavo y subordinado. Es esclavo todo aquel que no manda; no es libre sino el que participa de la soberanía, como en las democracias.

Según esto, define la esclavitud una especie de propiedad animada. Naturalmente no se pertenece á sí mismo, sino á otro. Su servicio difiere poco del de los animales domésticos.

Una dificultad le embaraza. Además de las virtudes instrumentales y ministeriales, ¿necesitan otras los esclavos, tales como la templanza, el valor y la justicia? Si las necesitan, ¿cómo se diferencian de las personas libres? Si no las necesitan, ¿cómo van á ser hombres? Aristóteles responde que necesitan lo que es necesario para no descuidar su trabajo. Por consiguiente, no aprueba que se destituya á los esclavos de la razón, como opinaban aquellos que después de esto pretendían que no tenían más que recibir órdenes (3). Veamos también una de sus reflexiones. Si los hombres se hubieran reunido en ciudad para vivir, y no para vivir felices, los esclavos y los animales lo serían. Pero no lo son, porque no les es dado participar de la felicidad y de vivir á su libre albedrío.

Lo que hay de extraño es que para sostener la naturalidad de los esclavos, Aristóteles va contra sus propios principios. El padre debe mandar á la mujer y á sus hijos, dice, no como esclavos, sino como á personas libres. Pero él mismo observa que el pueblo se forma naturalmente por establecimiento de la familia que constituye la casa paterna. Por consiguiente, según la naturaleza, ni en el pueblo ni en la ciudad debería haber esclavos. Veamos ahora cómo debe conducirse el padre con sus hijos, según él mismo prescribe. No debe consentirles que sean insolentes ni perezosos; debe hacerles trabajar según aquel proverbio: «El esclavo no debe conocer el ocio; debe reprimirles y castigarles cuando lo merezcan; darles de comer suficientemente, porque el salario del esclavo es su alimento. Es asimismo necesario fijar á todos un término, porque es justo y ventajoso que la libertad les sea propuesta como premio. Trabajan de buena voluntad cuando se les determina el precio y el tiempo (4).» Platon no llevaba tan allá su humanitarismo en lo

(1) De rep., lib. I, c. II, III, V.

(2) De rep., lib. I, c. V.

(3) De rep., lib. III, c. IX.

(4) Economig., lib. I, c. V.

que dice de los esclavos en el sexto *Libro de las leyes*.

Hoy, la sola idea de que un hombre venda á otro como si se tratara de una bestia cualquiera, nos subleva. En la época á que hemos llegado con nuestra historia, la Grecia era la comarca más libre y más civilizada del mundo, y los atenienses, los lacedemonios y los tesalios los pueblos más libres y más civilizados de la Grecia. Pero solo en la ciudad de Atenas y sus alrededores, había cuatrocientos mil esclavos por treinta mil que no lo eran (1). Y aun de estos treinta mil había diez mil que sin ser esclavos, no tenían todos el derecho de ciudadanía, todo lo cual hacía que por cuarenta esclavos hubiera dos ciudadanos libres, ó sea veinte por uno. En Lacedemonia eran más los esclavos, y sobre todo eran más duramente tratados. El pueblo de los ilotas se veía reducido á una esclavitud privada y pública. Todos los años, los ilotas recibían un cierto número de azotes, sin que los hubieran merecido, para que no se olvidaran de su esclavitud. Si alguno de estos desgraciados parecía por la nobleza de su rostro y elegancia, por su estatura, elevarse sobre su condición, ó se le condenaba á muerte, ó se le lisiaba. Algunas veces, para prevenir sus rebeliones cuando eran muy numerosos, escogían los magistrados de Lacedemonia entre los jóvenes ciudadanos los más valientes y atrevidos, y los enviaban bien armados para dar muerte á los ilotas como á bestias (2). Así se explica que en una sola noche murieran hasta dos mil. Los tesalios, que se jactaban de ser los más libres de toda la Grecia, parece que fueron los que más esclavos tuvieron. Tenían también todo un pueblo de esclavos, los penestes. Estos eran en tan gran número, que sus señores hacían con ellos un objeto de comercio y les vendían á las demás naciones. Si así sucedía en Grecia, ¿qué sería en otra parte?

Si en la república de Atenas las cuatro quintas partes de la población eran esclavos, ¿qué sería entre los pueblos á quienes los griegos llamaban bárbaros? Mas lejos de aumentar tratemos de disminuir. Supongamos que sólo lo fueran las tres quintas partes. Siempre resultará que, en lo que nosotros llamamos pueblo hoy en cada comarca, la gran mayoría de los habitantes eran esclavos, y que la condición más generalizada era la esclavitud, y la libertad no era más que el privilegio de un corto número. ¿Quién, pues, ha cambiado esta condición? ¿Quién, pues, ha libertado al hombre de la esclavitud en una considerable parte de la tierra? No ha sido ciertamente la filosofía. Sus padres y sus príncipes, Sócrates, Platon, Aristóteles, en las constituciones y leyes que ellos se imaginaron para sus repúblicas ideales, no dan una idea ni dejan entrever siquiera este maravilloso cambio. Aristóteles razona en forma silogística, probando que la esclavitud es una cosa natural: Platon, vendido él mismo como esclavo, no dice nada ni á la corta, ni á la larga contra semejante tráfico. Ocuparán

(1) Athenic., l. VI.

(2) Thucyd., l. IV.





el trono los filósofos, y no dirán ni harán más de lo que hicieron Platon y Aristóteles. El hombre no se libró de la esclavitud del hombre como de otras esclavitudes, sino por el Hombre-Dios que rescató á todos con el precio de su sangre, dándonos un nuevo mandamiento: Amaos los unos á los otros como yo os he amado; el que de vosotros quisiera ser el más grande, será vuestro ministro, y el que deseara ser el primero, ese será vuestro siervo (1).

Definiendo Aristóteles á la sociedad política una comunidad para vivir felizmente, examina hasta qué punto debe extenderse esta comunidad para conseguir su fin. Critica sobre este asunto, y con razon, la comunidad de mujeres y bienes que Platon pensaba introducir en su república ideal. Entre otros inconvenientes, esto no sería una comunidad, sino más bien una confusión. Examina también las repúblicas ideales de algunos otros, así como los gobiernos reales de Lacedemonia, de Creta y de Atenas. Para proceder en sus comparaciones de una manera más segura y práctica, describió en una obra aparte, que no ha llegado hasta nosotros, las instituciones políticas de ciento cincuenta Estados diferentes.

Distingue tres clases de gobiernos: la monarquía, la aristocracia y la democracia, segun que el gobierno depende de uno, de dos ó más, ó de muchos. Todos son buenos y legítimos cuando se proponen la utilidad pública, y no el interés particular de los gobernantes. Cuando sucede lo contrario, entonces degeneran y se corrompen, la monarquía en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en demagogia (2).

De estas tres formas, la monarquía le parece la mejor, despues la aristocracia, y por último la democracia. La corrupcion de la monarquía es también á sus ojos la peor forma, y la democracia siempre la más moderada. Casi se ve uno tentado á creer lo contrario. Ordinariamente se juzga por el ruido que produce, y el pueblo tirano hace mucho más ruido que mal, mientras que el tirano que lleva el nombre de rey hace mucho más mal que ruido.

Hé aquí lo que dice Aristóteles de un rey. El que es capaz de prever por su inteligencia lo que es útil á la comunidad, es ciertamente el jefe por naturaleza, así como el padre en la familia que constituye una especie de monarquía. Así en un principio todas las ciudades estaban gobernadas por reyes, porque eran entonces una extension de la familia (3). Cuando entre todos los ciudadanos aparece un individuo que por sí solo es más virtuoso que todos los demás, justo y natural es que sea el jefe, el rey de todos ellos, porque es probable que sea un Dios entre los hombres. Todos le obedecerán espontáneamente; será un rey perpetuo en la ciudad (4).

Aristóteles concede poco á la imaginacion. Lo que acaba de decir es tanto más extraño,

- (1) Mth., 20, 26.
- (2) L. III, c. VI y VII.
- (3) L. I, LII.
- (4) L. III, c. XIII y XVII.

cuanto que se halla realizado al pié de la letra en la persona del Hombre-Dios, en Cristo, que es, segun la justicia y la naturaleza, el único rey legítimo y eterno de todos.

Si se halla una raza entera ó una clase de hombres que exceda en virtud al resto de los hombres, es igualmente justo y natural sea la clase real y gobernante y la señora de todo. Esta es, segun la fuerza de la palabra, la verdadera aristocracia, ó el gobierno de los mejores (1). Estas ideas parecen un comentario filosófico de estas palabras de Daniel: Hasta que vino el anciano de dias, y dió sentencia á favor de los Santos del Excelso, y vino el tiempo y entraron en su reino los Santos (2).

Segun estos principios, podria dudarse que el gobierno se debe confiar á la multitud, como se hace en las democracias. Aristóteles, que se pone á sí mismo esta dificultad, la resuelve de esta manera. Puede ser que el gran número entre los que no se halle un hombre virtuoso, sea, sin embargo, cuando esté asociado sea mejor que un pequeño número de hombres excelentes, no considerado individualmente, sino todos en conjunto. Lo mismo que una comida en que cada uno paga su parte es más espléndida que cuando uno solo hace el gasto; porque el número es considerable, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia; de suerte que esta multitud reunida es como un solo hombre que tiene varios piés, varias manos y varios sentidos; lo mismo será para las costumbres y para la inteligencia. Por lo que el mayor número juzga mejor de las obras musicales y de las obras poéticas, este una parte, aquél otra, y todos el todo. La multitud es por otra parte menos accesible á la corrupcion, que pocos hombres ó que uno solo. La multitud juzga también mejor de muchas cosas que un solo individuo, sea el que quiera (3).

Aunque estas tres formas de gobierno sean buenas y legítimas en sí mismas, es necesario no creer por esto que todos convengan en todas ocasiones. Hay pueblos naturalmente monárquicos, otros naturalmente aristocráticos, y otros, en fin, naturalmente democráticos, segun que los caracteres naturales les inclinen á soportar una de estas tres formas de gobierno más bien que otra (4).

Los gobiernos degeneran por las mismas causas que el individuo, porque las mismas virtudes forman al hombre de bien y al buen ciudadano, que al buen magistrado. Cuando el monarca reina segun la ley sobre hombres que le quieren bien y por utilidad pública, lleva con justicia el nombre de rey; pero si arrastrado por las pasiones ó por sus aduladores, gobierna segun su capricho, por su propio interés y por la violencia sobre hombres que no quieren nada de él, entonces se hace tirano. Esta entonces es la peor forma de gobierno. No puede subsistir más que por la violencia y por la corrupcion. Su política tiende á tres cosas: reducir á sus súbditos á que no tengan

- (1) L. III, cap. XIII y XVII.
- (2) Dan., 7, 22.
- (3) De rep., l. III, cap. XI y XV.
- (4) L. III, cap. XVII.



más que sentimientos bajos y serviles, alimentar la desconfianza entre ellos, y quitarles todo medio de hacer algo bueno. En este extremo ahoga todos los talentos, y hombres de valor y cuanto puede contribuir, las asociaciones, las asambleas, las comidas públicas, las escuelas y las reuniones literarias; emplea cuantos medios están á su alcance por que los ciudadanos permanezcan desconocidos unos de otros, por que el conocimiento produce la desconfianza mutua; tiene por todas partes espías para saber todo lo que se hace ó se dice hasta en el interior de las familias; siembra por todas partes la discordia, indispone el pueblo contra los nobles, los esclavos contra los señores, las mujeres contra sus maridos, porque las mujeres y los esclavos no quieren mal á los tiranos; aparta de los empleos á todos los hombres de bien; no gusta de los verdaderos amigos, sino de los aduladores; se hace guardar, no por sus súbditos, sino por extranjeros. Por último, no hay maldad que no se halle en la tiranía (1).

La aristocracia degenera igualmente en lo que se llama oligarquía, cuando en vez de distinguirse por las riquezas, no considera la autoridad sino como medio de atesorar más riquezas, permitiéndose de aquí toda clase de tiranías.

La democracia legítima degenera en demagogia cuando los más bajos del pueblo, los que no tienen fortuna ni virtud, viendo que son los más, se dejan arrastrar por los aduladores para despojar y tiranizar á los demás. Porque el pueblo es también un monarca, no individual, sino colectivo. Trata él también por sí de buscarse una monarquía; desea reinar solo, sin la ley y como un despota. Toma él también los modales y costumbres del tirano; como éstos, tiene él aduladores que se llaman demagogos, y éstos crecen de dia en dia en poder y en riqueza, porque el pueblo dispone de todo y ellos disponen de la opinion del pueblo (2).

Pero, finalmente, ¿cuál es la mejor forma de gobierno, cuál es la mejor vida para la mayor parte de los Estados y para la mayor parte de los hombres, no tomando por tipo de comparacion el gobierno fundado en la más sólida virtud, ni aquel que podria uno imaginarse, sino considerando el que es posible y practicable para la mayor parte de los hombres, y de aquí para la mayor parte de las ciudades y Estados? A esta pregunta que se hace Aristóteles, hé aquí cómo contesta él mismo: «La vida más feliz es aquella que menos impide seguir la virtud. La virtud consiste en un término medio. La vida de este término medio es, pues, la mejor, y tanto más, cuanto que todos pueden conseguirla. Lo mismo sucede con la virtud, con el vicio y con el gobierno de un Estado. La vida de un Estado es su gobierno. En todos los Estados hay tres clases: los muy ricos, los muy pobres y el término medio entre estos dos. Puesto que todo el mundo confiesa que el medio y la moderacion valen más, una fortuna media será la mejor y más apta para oír la razon. Pero lo que es extraordinariamente fuerte, bello,

- (1) L. V, cap. XI.
- (2) L. IV, cap. in fine.

noble, rico, como el que es extraordinariamente pobre y débil, y por ende plebeyo, oye la razon con dificultad. Aquellos se inclinan á la insolencia y grandes iniquidades; éstos se hacen bellacos y muy malos en las cosas pequeñas. Las injurias se cometen, por una parte, con violencia; por otra con malicia. Los unos no saben conllevar la autoridad, no saben más que mandar como déspotas; los otros, inhábiles para gobernar, no saben más que obedecer como esclavos. Habrá, pues, una ciudad de esclavos y de déspotas, pero no de hombres libres: unos tendrán envidia á los otros, éstos despreciarán á aquéllos. Pero nada está más apartado de la amistad y de la comunidad política, porque la comunidad es una especie de amistad. La ciudad pide estar compuesta en lo posible de miembros iguales y análogos. Las gentes de esta clase, no siendo pobres, no ambicionan el bien de otro; no siendo ricos tampoco, los pobres no les ambicionan lo suyo. Sin asechanzas y sin nada que temer, viven con seguridad. Es, pues, un verdadero deseo el expresado por Póclides: «Hay muchas más ventajas en la clase media; quiero ser un ciudadano de ella.» Es evidente que esta sociedad política es la mejor, porque se compone de hombres de la clase media, y porque sus ciudades pueden ser bien gobernadas, porque esta clase es numerosa, llevándose las ventajas de las otras clases; así que debe darse la preponderancia al partido secundado por ella, si logra impedir los excesos de las otras dos clases (1).

En resumen: en la república de Aristóteles se hallan muchos detalles y curiosas observaciones, fundadas en la experiencia de las constituciones políticas de entonces, pero en general no se eleva sobre la idea de una ciudad. Es, pues, muy incompleta para la sociedad actual. Hoy lo menos que se considera es una nacion. El género humano está en todos los espíritus. Dios le ha constituido visiblemente en la unidad por la Iglesia Católica. Ideas y sentimientos que la imaginacion de Sócrates y Platon no pudo alcanzar, llegaron á hacerse ideas vulgares y los sentimientos de todo el mundo. Para hacer hoy una política verdadera, sería necesario tomar por punto de partida esta constitucion divina de la humanidad, y en ella ir coordinando las constituciones humanas de las naciones.

Aristóteles termina por la forma más conveniente de educar á los hijos. Su plan de educacion está conforme con sus principios; es decir, es puramente político: la gramática, la gimnasia, la música y la pintura, nada de lo que nosotros llamamos con propiedad religion y moral. Se ven también en su plan de educacion cosas que horrorizan. «Si nace, dice, un hijo mal conformado, la ley le condena á morir; si á un padre le nacen más hijos que la ley le permite, debe hacerlos perecer antes de su nacimiento por medio del aborto. Los que hayan de vivir y ser educados, no deben ver pinturas deshonestas ni oír palabras obscenas. Los magistrados velarán por que no haya en parte al-

- (1) L. IV, cap. XII.





guna imágenes ó estatuas de esta índole, á no ser en los templos de ciertos dioses, que la ley permite estas infamias, y asimismo que sean visitadas por las personas ya ancianas. Por lo que hace á los jóvenes, no se les debe permitir que sean espectadores de sainetes y comedias antes de la edad en que tienen derecho de asistir á las comidas públicas y embriagar-se (1).»

Se ve, pues, que Aristóteles, y con él su filosofía, no ha sabido defender, ni los derechos de la humanidad, ni los de la Divinidad. La filosofía ha legitimado el asesinato y la opresión en aquellos que son más dignos de conmiseración, como son los débiles y los desgraciados, los hijos y los esclavos. Al Dios verdadero que ella conocía, al Dios que ha creado el cielo y la tierra y todo lo que ellos comprenden, no le ha tributado culto alguno, sino que ha autorizado las más infames torpezas para honrar los espíritus impuros del infierno. En medio de las ventajas que le proporcionaba la amistad de Alejandro, no se ve que Aristóteles se haya aprovechado de ella para hacer mejor conocer á los hombres y respetar á la vez lo que es debido al hombre y lo que se debe á Dios. Por lo que toca á Alejandro, hubiera él deseado saber lo que había de más sublime y elevado en la enseñanza de un maestro. Habiendo publicado el filósofo las lecciones que había dado á sus discípulos más adictos sobre física y metafísica, el conquistador le escribió en estos términos: «Alejandro á Aristóteles, salud: No habeis hecho bien en publicar los discursos acroáticos. Porque ¿en qué nos vamos á diferenciar de los demás, si lo que nos habeis enseñado en particular se generaliza á todos? Yo estimaría más ser superior á los demás en el conocimiento de las cosas más elevadas, que superarles en poder. Conservaos bueno.» El filósofo le contestó: «Aristóteles al rey Alejandro, salud: Me decís en vuestra carta, tocante á los discursos acroáticos, que hubiera sido conveniente no darles publicidad. Sabed que han sido publicados y que es como si no lo hubieran sido, porque no son inteligibles más que á aquellos que han oído su explicación. Conservaos bueno (2).» Así, ni uno ni otro trataba en verdad de ilustrar al hombre, sino en distinguirse de la multitud para hacerse de ella admirar. Por esta razón acometieron tan grandes empresas uno y otro; aquél conquistó un mundo, y éste conquistó las ciencias. Trabajaron por adquirir gloria, y la gloria estaba siempre á su lado. Todavía hoy les admira el mundo. Pero esta gloria que aún sobrevive, ¿de qué les sirve, dónde está?

Platon y Aristóteles son como los príncipes de la filosofía. Los dos la abarcaron completamente, los dos profundizaron todas sus partes. Los que vinieron despues de ellos no han aprendido más que algunos restos insignificantes, y no tienen otro mérito que haberlo tomado de otros, ó haberlo expresado en otros términos.

Sócrates ya hemos visto que llevaba una vida bastante rigurosa; andaba descalzo, lleva-

(1) L. VII, caps. XVI y XVII.

(2) Inter., fragm., Arist.

ba en invierno y en verano el mismo traje, comía y bebía de lo más ordinario, observando por lo demás todo el decoro social. Antístenes, uno de sus discípulos, queriendo imitarle, llevo las cosas á un grado excesivo. No sólo andaba descalzo y llevaba en todo tiempo la capa, sino que ésta le servía de cama para dormir. Llevaba también una alforja á las espaldas. Todo esto que hacia era por ostentación y no por virtud. Sócrates se lo hizo así comprender. Viéndole un día que se recogía la capa para hacer ver á todo el mundo lo destrozado que iba: «¡Oh, Antístenes! le dijo; bien veo tu vanidad á través de los agujeros de la capa. Se conservan del discípulo algunas buenas expresiones, pero no un cuerpo de doctrina. Sus ideas sobre la Divinidad parece que fueron las mismas que las de su maestro. «Hay, decía él, varios dioses de la religión vulgar; pero la Divinidad es una. No se asemeja á objeto ninguno sensible, y no puede ser representada por ninguna imagen (1).»

Antístenes tuvo por discípulo á Diógenes, que había huido de la ciudad natal, Sinope, al Asia Menor, por haber acuñado con su padre monedas falsas. Tomó también las extravagancias de su maestro. No contento con dormir sobre su capa y llevar la barba larga, una alforja con una cuchara y una escudilla, tomó también un palo; se puso á mendigar, y tenía por vivienda un tonel. Habiendo sido cogido por los corsarios, fué vendido como esclavo á un habitante de Corinto, que le trató con humanidad y le dió á educar sus hijos. Citábase de él una multitud de palabras picantes y aun mordaces, pues se distinguía especialmente por su gran descaro en palabras y costumbres, no respetando ni el pudor ni la conveniencia, haciendo en público cosas obscenas. Por esto le dieron el nombre de perro, que por otra parte llevaba él muy gustoso. Habiéndole preguntado uno qué había hecho para que así le llamaran, él respondió: es que yo hago caricias á los que me dan algo, ladro á los que no me dan nada y muerdo á los malos. Los filósofos que abrazaron el mismo género de vida, fueron llamados y se llamaban á sí mismos cínicos ó filósofos perros. Merecían este título, porque no se avergonzaban de nada, ni aun de las cosas más infames; no conocían el decoro y la decencia, y no guardaban ninguna consideración á nadie. Ser mendigos é impúdicos, era casi toda su filosofía. Tal es al ménos el retrato que de ellos nos hacen todos los antiguos (2).

Aristipo, de Cirene, en Africa, otro discípulo de Sócrates, no siguió siquiera ni los ejemplos ni las opiniones de su maestro. Fué el filósofo de la sensualidad, de la gula, de la voluptuosidad; frecuentaba las casas de prostitución y los palacios de los tiranos, entregándose á toda clase de placeres. Sus discípulos fueron llamados los cirenaicos, porque eran la mayor parte Cirene. Aristipo despreciaba el conocimiento de la naturaleza ó la física, el co-

(1) Cic., De nat. de or., l. I, núm. 23.

(2) Diog., Laert. Lucien.



nocimiento de la razón ó la lógica; no se ocupaba más que de la moral; pero su moral no era más que el placer. Tuvo un hijo que abandonó. Vituperado por esta acción, respondió: «La mucosidad y la miseria se crían en nuestros cuerpos, y sin embargo las arrojamus de nosotros como inmundicias que son. Por este solo rasgo se puede juzgar de lo demás (1).» Epicuro de Atenas adoptó la moral de Aristipo, pero no con la misma franqueza. Se ha pretendido que él hacia consistir el soberano bien, no en el placer sensual, sino en la tranquilidad de espíritu y en la salud del cuerpo. Pero se han engañado. La moral de Epicuro es ni más ni ménos que lo que todo el mundo entiende por moral de Epicuro. El placer de los sentidos; hé aquí el soberano bien: lo que Epicuro llama salud del cuerpo, tranquilidad del alma, sabiduría, virtud, no son más que medios de asegurar, prolongar y refinar el placer. Así le ha juzgado toda la antigüedad; así es necesario juzgarle hoy también, según lo que ella nos ha conservado en palabras y acciones, bien de Epicuro, bien de sus principales discípulos.

Ciceron nos enseña que Epicuro decía en propios términos, que no podía concebir si quiera que hubiera otro bien que aquel que procede del comer y del beber, de la delectación de los oídos y de los deleites obscenos (2). Metrodoro, aquel de sus discípulos de quien Epicuro hace el más grande elogio en su testamento, resumía de esta suerte la moral de su escuela: «El bien se relaciona con el vientre y con todos los demás órganos de la carne, por los cuales entra el placer y no el dolor. Todas las invenciones bellas y sábias han sido descubiertas para el placer del vientre, y en la buena esperanza de poderlas realizar. Toda obra que no tiende á esto, es una obra vana (3).»

Plutarco es quien nos ha conservado estas curiosas palabras. El mismo Metrodoro escribía á su hermano: «No hay necesidad de exponerse á los peligros de la guerra por la salvación de la Grecia, ni de quitarse la vida moral ni materialmente, por conseguir de los griegos una corona de testimonio de sabiduría, Timócrates, sino beber buen vino, tratarse bien y comer de modo que el cuerpo reciba toda clase de placer y ningún daño. Tengo una gran satisfacción, y me complazco en haber aprendido de Epicuro á regalar mi cuerpo como es necesario, porque, en verdad, el bien más grande del hombre, oh físico Timócrates, es el del vientre (4).»

Epicuro también escribía á Anaxarco: «Os aconsejo que hagais una vida de continuos deleites, y no practiqueis virtudes estériles, cuyos resultados son una esperanza vana y llena de turbación (5).» Diógenes Laercio, de la escuela epicúrea y panegirista de Epicuro, cita estas máximas: «Ningun deleite es malo en sí; so-

(1) Diog. Laert.

(2) Cic., De finib., l. II, n. 3.

(3) Plut., Ne suaviter, etc.

(4) Plut., Ne suaviter quidem, etc., p. 1098, trad., Amiot.

(5) Plut., Adv. Colot., p. 1117.

lamente constituye un mal aquel que va seguido de dolores mucho más violentos que las satisfacciones que nos proporcionan los placeres. Si todo lo que halaga á los hombres en la lascivia de sus placeres, sepárase de su espíritu al mismo tiempo el terror que le inspiran las cosas que están por cima de él, el temor á los dioses y las inquietudes que proporciona la idea de la muerte, y encontrase en esto el secreto de saber desear lo que les es necesario para vivir bien, cometería una injusticia reprendiéndoles, porque habrían llegado al colmo de los placeres y nada turbaría la tranquilidad de su estado (1).» Por último, el epicúreo Horacio confirma todo esto, cuando se llama á sí mismo graciosamente puerco de la pira de Epicuro.

Es verdad que los epicúreos dicen que su maestro era un modelo de templanza y de prudencia. Ciceron les contesta que en este caso valía más que sus principios. Además, solamente los epicúreos hacen el elogio de Epicuro. Plutarco habla de él en muy distinto sentido, y consigna los nombres de muchas prostitutas con quienes hablaba y comía en su huerto de recreo, y principalmente el de la que servía á los placeres del maestro (2).

En la relación de Diógenes Laercio, Dionisio de Halicarnaso y otros muchos hablan en el mismo sentido. En particular Timócrates, hermano de Metrodoro y discípulo de Epicuro, habiéndose separado de su escuela, ha dejado consignado en sus libros, titulados *De la Alegría*, que vomitaba dos veces al día á causa del exceso en la comida; que él mismo había abandonado, á duras penas, su filosofía nocturna; que Epicuro había sido tan cruelmente castigado por las enfermedades, que durante muchos años no pudo moverse de la cama ni levantarse de la silla en que se le colocaba; que el gasto diario de su mesa ascendía á una mina, próximamente 80 pesetas, y que Metrodoro y él habían visitado con mucha frecuencia á las mujeres más desordenadas (3).

Cualesquiera que sean las opiniones respecto á la conducta de Epicuro, hé aquí de sus máximas las que nos ha conservado su panegirista Diógenes: «La justicia no es nada en sí; la sociedad humana ha hecho nacer de ella la utilidad de los países en que los pueblos han convenido, bajo ciertas condiciones, vivir sin ofender ni ser ofendidos. La injusticia no es mala en sí; lo es solamente porque nos tiene en un continuo sobresalto, por los remordimientos con que atormenta la conciencia, y por temor de que nuestros crímenes lleguen á conocimiento de aquellos que tienen derecho á castigarles. Es imposible que el que ha violado, sin haberle visto nadie, los pactos celebrados para impedir que se haga ó reciba mal, pueda estar seguro de que su crimen habrá de permanecer siempre oculto; porque aun cuando no se descubra en mil ocasiones, siempre abrigará la duda de que permanezca oculto hasta la muerte (4).»

(1) Diog., Vida de Epic.

(2) Plut., Ne suaviter, etc., p. 1097.

(3) Diog. L., Vida de Epic.

(4) Ibid.