

## CAPÍTULO II

### Desarrollo filosófico é ideal del derecho en Grecia.

---

#### § 1.º

##### LA NOCIÓN DE LO JUSTO ANTES DE SÓCRATES

37. Ventajas del estudio de los orígenes de lo cognoscible en los pueblos antiguos.—38. Carácter psicológico del genio helénico.—39. Ley de su desenvolvimiento.—40. Los siete sabios de Grecia.—41. Escuelas filosóficas anteriores á Sócrates.—42. Desarrollo progresivo que recibió en Grecia la idea de lo justo.—43. Diversa noción que de ella se formaron las escuelas Jónica, Eleática y Pitagórica.

37. El estudio de los *orígenes* de cualquier aspecto de lo cognoscible humano en los pueblos de la antigüedad, presenta la ventaja siguiente: que en alguno de ellos, se encuentra recogida en pequeño círculo y casi en embrión aquella ciencia, la cual luego, con el andar de los tiempos, llega á tomar vastísimas proporciones, difundiéndose por tan gran extensión de espacio y con tanta variedad de sistemas, que difícilmente puede ser al razada en toda su integridad.

Esto es lo que ocurre á quien busca en Grecia los *orígenes* de las especulaciones filosóficas.

Aquí el cuadro es pequeño y todavía parece concentrarse en Atenas; pero desde aquel pequeño centro se difunde tal haz de luz, que aun con los incontestables progresos de las ciencias mo-

dernas, no hay hoy método ó sistema filosófico que no tenga sus orígenes en Grecia.

38. La historia del pensamiento griego coincide de un modo con la historia del espíritu humano, que viene á ser como espejo fiel de las *leyes constantes*, que gobiernan el desarrollo intelectual del género humano. En efecto, Grecia, por el genio de sus habitantes, por la sucesión de diversas gentes, por la belleza de su cielo, por los frecuentes convenios de los pueblos que la habitaron, fué un país más á propósito que ningún otro para el desarrollo del arte, de la ciencia y de la filosofía (1). Así como en la India, la inteligencia del hombre se detuvo empequeñecida y sin fuerzas frente á la inmensidad y grandeza de los fenómenos naturales, y no logró más que formular el deseo de ser absorbida en el Sér universal, en Grecia, la inteligencia humana se muestra confiada en sus energías, y después de entonar himnos de admiración ante las bellezas del mundo físico y natural, no teme afrontar el problema de la propia existencia y de la propia ley (2).

---

(1) BALBO, *Meditazioni storiche*, XIII, § 12, Turín, 1842, página 567.—«De todas las razas de Occidente, escribe ERSKINE MAY, los Griegos antiguos presentan el tipo más elevado de capacidad y de cultura intelectual; de ellos, Roma primero, y luego toda la Europa moderna, derivaron sus más espléndidos modelos literarios y artísticos. Ellos fueron los primeros, entre los europeos, en filosofía, en historia, en poesía y en el drama; los primeros en arquitectura, en escultura, en pintura y en música. Las creaciones de su genio han servido de modelo á las edades futuras; habrán podido rivalizar con ellos otros pueblos, pero no han sido ciertamente superados. En este pueblo de inteligencia poderosa es también donde podemos estudiar los primeros ejemplos de libertad y las primeras experiencias de régimen democrático». *Democracy in Europe*, Londres, 1877, I, cap. II, pág. 41.—Sobre los caracteres antropológicos de los Griegos, debe verse la doctísima memoria del Dr. Giustiniano NICOLUCCI con el título *Antropologia della Grecia*, así como también el informe hecho en la Academia de Medicina de Turín, por el Dr. Antonio GARBIGLIETTI, en las sesiones de 1.º y 8 de Mayo de 1868.—V. *Giornale delle Scienze Mediche*, 1868.

(2) Debe consultarse BUCHLE, *Histoire de la civilisation en Angleterre*, Introd., cap. II, donde escoge precisamente á la India y á Grecia como dos términos de comparación para demostrar la influencia que las circunstancias naturales y el clima ejercen sobre el desarrollo intelectual de los pueblos.

Los pueblos helénicos se presentan primeramente con una *lejana reminiscencia* de sus orígenes orientales, y traen consigo un patrimonio de tradiciones religiosas y sociales, de las cuales guardan *recuerdo* celebrando los héroes que les dictaron el alfabeto, que fundaron sus ciudades, que les enseñaron á roturar y cultivar el suelo y que les dictaron las primeras leyes (1).

Á este período en el cual domina esta confusa reminiscencia de una época anterior de vida social, sucede otro, en que los pueblos helénicos aplican su *poderosa fantasía* á estas antiguas tradiciones, las transforman en mitos y en leyendas, creando una *mitología* y *teología* poéticas que por la riqueza y belleza de

(1) Los historiadores más modernos de la filosofía griega han vuelto á poner sobre el tapete la antigua cuestión de su *origen oriental*.—ZELLER, entre otros, refuta la opinión de los que quieren atribuir el origen de la filosofía griega á la especulación oriental; pero entre tanto admite que la comunidad de origen de los pueblos indogermánicos y las relaciones duraderas de vecindad no pudieron menos de ejercer sobre ella cierta influencia. *La philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, París, 1877, Introd. gen., cap. I, págs. 24 á la 47. LANGE además ha hecho notar recientemente: «que en la parte oriental del mundo Griego por las relaciones más frecuentes en el Egipto, Fenicia y Persia, es donde ha dado principio el movimiento científico; esta circunstancia, á su juicio, prueba más claramente la influencia del Oriente sobre la cultura helénica que la tradición fabulosa de los viajes emprendidos por los filósofos Griegos con el intento de observar y estudiar». *Histoire du Matérialismo*, Madrid, Jorro.—Después de esto es preciso afirmar que también en la filosofía griega tuvo su parte la tradición; lo cual no quita, sin embargo, que sea ella al mismo tiempo profundamente original, porque fué el fruto de aquel espíritu de deducción científica propio de los Griegos.—No hay duda que entre ciertas doctrinas filosóficas del Oriente y algunas de Grecia media una relación que no puede negarse, bien provenga del comercio intelectual entre los dos pueblos, bien de leyes constantes que gobiernan el desarrollo intelectual de la humanidad. Véase BERTINI, *La filosofia greca prima di Socrate*, Turín, 1869, al fin del volumen, nota 60, pág. 341. Existe, sin embargo, siempre esta diferencia: que en Oriente la filosofía salió del seno de la religión, fué cultivada casi exclusivamente por los sacerdotes, y no tomó nunca aquella forma y aquel método esencialmente científico que luego asumió en Grecia. ZELLER, ob. cit., página 122.

las propias formas supera en mucho á la de todos los demás pueblos (1).

Por último ellos aplican al estudio del Universo físico y moral la *agudeza de su propia inteligencia*, y demuestran al género humano qué estrechísimo enlace existe entre la poesía sublime y la especulación profunda. La *razón* entre los Griegos se esfuerza primero por descartar la verdad en medio de las ficciones é imágenes creadas por la *fantasía*, y no logra de una vez libertarse de la influencia de las *antiguas tradiciones*; por consiguiente, también tiene su momento inicial en una intuición poética y artística del Universo, y sólo con el tiempo logra alcanzar un carácter más reflexivo, por lo cual aquéllos que habían sido grandes poetas se transforman en *agudísimos razonadores*.

39. De este modo el pensamiento griego parece seguir el desenvolvimiento gradual de las facultades intelectuales del hombre, en el cual comienza por hacerse firme y tenaz la *memoria*, luego se manifiesta la *fantasía* entusiasta y poderosa, y sólo cuando la *memoria* pierde su propia tenacidad y la *fantasía* su audacia, empieza la *razón* á tomar importancia.

No debe creerse que la inteligencia helénica llegue como de un salto á formular aquellos sistemas de filosofía que todavía hoy son la admiración del mundo. Comienza por la *observación* de la naturaleza exterior y por la *intuición del orden admirable* que la gobierna; luego trata de ensanchar sus propias ideas *instituyendo comparaciones* entre las opiniones que en Grecia prevalecen y las de los demás pueblos con quienes está en comunicación, *reflexionando* sobre las relaciones que median entre el mundo físico y

---

(1) V. BERTINI, ob. cit. § 38, pág. 49, en donde, después de disertar sobre los grandes poetas de Grecia, y sobre todo de Homero y Hesiodo, que tanto contribuyeron á poblar de mitos el Olimpo griego, entra á tratar de los *poetas teólogos*, que florecieron en una época más reciente y que él considera como los precursores de la filosofía; porque su poesía no es sólo obra de la fantasía, sino de la fantasía y de la inteligencia juntamente. Tanto Bertini como luego Zeller reconocen que la religión de Homero y la de Hesiodo no fué la religión primitiva de los Griegos, sino que debió ir precedida de una religión más sencilla, y con carácter predominante naturalista, como lo es precisamente la religión de Herodoto atribuída á los antiguos Pelasgos.

el moral, y sólo más tarde, es cuando se levanta á los *Universales* de Aristóteles y á la *especulación ideal* de Platón derramando los tesoros de luz de su filosofía nacional.

Naturaleza, Hombre y Dios, el mundo físico y natural, el mundo social y humano y el mundo metafísico é ideal, todo el *Cosmos*, en suma, fué abordado por los Griegos, y en todo el genio helénico se manifestó como una *mente bien equilibrada, aguda en la observación, ingeniosa en las comparaciones y relaciones* entre el mundo físico y moral, y *poderosa* asimismo en la *especulación, y abstracción*. Reunió todos los medios de que puede disponer la inteligencia del hombre en la investigación de la verdad; hermanó la *tendencia á la idealidad* con un *sentido exquisito de la realidad*; por seguir la *abstracción*, no olvidó la experiencia y el *buen sentido*, sino que en todas las esferas de lo cognoscible, mantuvo un *proceso regular*, que es el que la naturaleza misma de las cosas obliga á seguir á toda mente bien equilibrada.

Este mismo equilibrio de las propias facultades intelectuales mantuvo al genio griego, en todos los órdenes de lo cognoscible, sin dejarse absorber ni por la *observación de la Naturaleza* ni por la *contemplación de la idea*; sino que dando á cada una su parte, mostró preferente complacencia en el estudio del *hombre* y en la indagación de las cosas sociales y humanas (1). Y aun en estas

---

(1) No está fuera de lugar el hacer notar que mientras el Oriente, por haber tomado á *Dios* como punto de partida de sus propias investigaciones, acabó por dar á la *Naturaleza* y á veces también al *hombre, proporciones sobrenaturales y divinas*, Grecia; por el contrario, habiendo partido en sus investigaciones del *hombre*, acabó por dar á los Dioses y á las fuerzas naturales *formas y proporciones humanas*. La preferencia que los Griegos dieron al estudio del *hombre* y de las *cosas humanas y sociales*, está demostrada porque entre ellos se remonta á un tiempo inmemorial el *conócete á ti mismo* (γνῶθι σεαυτὸν), y también porque antes de los filósofos de la *Naturaleza*, existen los sabios que comenzaron por las reflexiones políticas y morales. Y aun cuando luego los Jónicos y los Eleáticos se abandonaron con exceso á los estudios físicos y metafísicos, existieron siempre los Pitagóricos, los Sofistas y Sócrates con sus secuaces, que sostuvieron la bandera de los estudios sociales y humanos. La figura, pues, alrededor de la cual trabaja el genio griego, es el *hombre*, y aun cuando estudie la *Naturaleza* ó se eleve á la contemplación de *Dios*, se propone siempre un *fin* esencialmente *humano y social*.

indagaciones, siguió procedimientos regulares conformes con la esencia de la inteligencia humana, puesto que comenzó por los resultados de la experiencia y del buen sentido y sólo más tarde se aventuró en profundísimas especulaciones.

40. Los siete sabios de Grecia que florecieron hacia el año 600 antes de la Era vulgar, primero que ser verdaderos filósofos especulativos, son hombres prácticos y de alto sentido para la vida, que obran, más bien que escriben y enseñan; más que maestros son discípulos, son hombres de Estado con secuaces políticos. En este período la sabiduría, mejor que el resultado de arduas y metódicas investigaciones, es la expresión de las instituciones á que se elevan los ingenios por virtud de la índole peculiar de cada uno y de las observaciones que ha podido hacer dentro del propio círculo. El mismo vocablo σοφία, significa *penetración, habilidad*, y también *pericia en un arte*, y no parece que todavía haya tomado aquella significación científica y moral que más tarde se le atribuye. Esta sabiduría enteramente práctica y moral, se encierra en máximas expresadas con el ritmo y con el verso, dando lugar á los llamados γνῶμαι y á la *filosofía gnómica* (1).

41. De los siete sabios se desprende, sin embargo, la verdadera y propia filosofía, porque uno de ellos, Tales, es el fundador de la escuela jónica. Así como es propio del vulgo el no conmoverse ante el espectáculo de la Naturaleza sino cuando ocurre algún fenómeno extraordinario, como un eclipse, ó un terremoto, por el contrario los espíritus privilegiados se detienen admirados ante el movimiento regular y constante que rige el Universo, sintiéndose estimulados á investigar la verdadera y única fuente de fenómenos tan múltiples y variados. Este origen único es lo que se propusieron hallar Tales, Anaximenes, Anaximandro y Heráclito, in-

---

(1) Por más que la tradición de los siete sabios de Grecia sea, según ZELLER, una leyenda, sin embargo, prueba que la antigüedad atribuía á esta época los principios de las reflexiones morales y políticas, las cuales por esto precedieron en Grecia también á la *filosofía de la Naturaleza*. Ob. cit., pág. 105. Véase también BERTINI, § 42, página 64.—En cuanto á los fragmentos atribuidos á los siete sabios, pueden verse en MULLACH con la traducción latina de frente, en la obra *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisiis, Didot, 1860, I, págs. 212 á la 236.

tentando levantar una ciencia de la Naturaleza sensible y dar de ella una explicación mediante uno ú otro de los elementos que entran á componerla (1).

Esta explicación física del universo, pasado algún tiempo, no basta, al parecer, á la inteligencia griega, y surge Jenófanes, con Parménides, y con Zenón de Elea, la escuela eleática que pretende dar una explicación metafísica del Universo, buscándola en la *esencia una é inmutable* ó sea en el *pensamiento puro* (2).

Como intermedia entre estas dos escuelas parece estar la escuela de Pitágoras, que de todas ellas es la que dejó impresa más vasta huella en la tradición italiana.

También esta escuela busca el origen y la fuente de todos los fenómenos sensibles y suprasensibles, poniéndola en el *número* y en la *armonía*, puesto que, según la justa observación de Zeller, el *número* y la *armonía* constituyen como un término medio entre lo *sensible* de la escuela jónica, y la *esencia una é inmutable* de la escuela eleática, y son la expresión simbólica del vínculo que une y enlaza la Naturaleza y el Espíritu (3).

Carácter de esta escuela es una fe vivísima en la realidad de

(1) Es sabido que, según Tales, la materia primitiva es el agua, según Anaximandro, la Naturaleza infinita é indeterminada, y según Anaximenes, el aire.—V. BERTINI, págs. 80 á la 97; ZELLER, ob. cit., I, pág. 197; TENNEMANN, *Manual de l' Histoire de la philosophie*, trad. Cousin, I, §§ 85, 86, 87, y SCHWEGLER, *Historia general de la filosofía*.—Madrid, Jorro.

(2) BERTINI, § 54, pág. 97.

(3) Según ZELLER, en este primer período de la filosofía griega, no existe la distinción de lo *espiritual* y de lo *material*, lo cual no importa para que la filosofía se dirija sobre todo á la explicación de los fenómenos exteriores. Es una filosofía de la Naturaleza que mira al fondo y á la sustancia de las cosas existentes, más que á la vida y transformación de ellas. Esta sustancia primordial es concebida de una *manera sensible* por los Jónicos, bajo *forma matemática* por los Pitagóricos, y bajo el *aspecto metafísico* por los Eléatas. Las tres escuelas pueden por tanto considerarse como tres momentos de un solo proceso que se encamina de lo *concreto* á lo *abstracto*, puesto que el *número*, según Zeller, es precisamente un término medio entre lo *sensible* y el *puro pensamiento*, y todavía fué considerado como vínculo de estas dos esencias por los filósofos posteriores y sobre todo por Platón. Ob. cit., I, pág. 190.

la vida futura, una entusiasta admiración del orden que reina en el Universo, una aspiración constante á imitar este orden en el mundo político y humano. De aquí las frecuentes comparaciones que los Pitagóricos hicieron entre el orden filosófico y el orden social, entre la salud del cuerpo y la óptima constitución civil, y su explicación del Universo mediante el número y la armonía. De aquí también el carácter tradicional de Pitágoras, que es á un tiempo fundador de religiones y reformador político, hombre de especulación y de acción juntamente (1). Por último, quizá el temperamento de esta filosofía es el que puede darnos una explicación de la acogida favorable que encontró entre los Romanos, los cuales hablaron de Pitágoras antes que de cualquier otro filósofo griego y mientras creyeron inspirarse en parte en sus enseñanzas, le tuvieron siempre en gran veneración y respeto (2).

42. También la noción de lo *justo* parece seguir paso á paso este desarrollo natural y espontáneo del espíritu filosófico en Grecia.

En el primer período de la vida helénica, la noción de la *justicia* parece desprenderse de la noción de la *divinidad*; así que en Homero y en Hesiodo está simbolizada en la diosa θεμῖς, ministro de Jove, padre de los dioses y de los hombres. Por esto se

---

(1) BERTINI, § 59, pág. 165.—Un tratado completo de la filosofía de Pitágoras tenemos en la obra de CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne*, Paris, 1873.

(2) Sobre los pretendidos orígenes orientales de la filosofía pitagórica y sobre la influencia que ésta ejerció sobre los Romanos, véase á ZELLER, ob. cit., I, pág. 486, y sobre todo la nota 2, pág. 401. Debe también consultarse á GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates*, Londres, 1865, vol. I, pág. 9.—Entre los fragmentos de filosofía pitagórica es sin duda el más notable el *Aureum Pythagoreorum Carmen*, traducido al latín por MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisiis, Edic. Didot, 1860, I, págs. 193 y siguientes, de donde tomo esta máxima: «Deinde iustitiam exerce factis atque dictis; neve te ulla in re inconsiderate gerere assuescas» contenida en los versos 13 y 14, respecto de la cual es también notable el Comentario de Jerocle, que el mismo MULLACH, trae, ob. cit., pág. 433, que dice: «Justitia autem (opus est) in omnibus facultatibus, quippe quae omnium virtutum perfectissima sit, atque reliquas tanquam partes contineat».



llaman θεμίστες las decisiones pronunciadas por el soberano, porque se consideran inspiradas por la voluntad divina que simboliza la justicia (1). En este período, según la alta autoridad del profesor Bertini, los vocablos ἀνάγκη, μοῖρα que significan la *necesidad*, la *suerte*, como también los vocablos θεμία, Νέμεσις, Ἀδράστεια, expresan, bajo aspectos diferentes, conceptos fundamentales y so-

---

(1) Observa GROTE, *Histoire de la Grèce*, II, pág. 318, texto y nota n.º 2, que en la sociedad Homérica cualquier vínculo que ligaba el hombre al padre, al pariente, al huésped, y toda promesa hecha á este último iba unida á la idea de Zeus testigo y fiador.—En este primer período la idea de una *ley* y de una *moralidad positiva y humana*, no existía aún más que en germen en la conciencia griega, así que el vocablo νόμος no se encuentra en Homero y sólo dos veces en Hesiodo.—En Homero la *justicia* está personificada en θεμία que siempre acompaña á Zeus, el más grande de los dioses; pero alguna vez significa también una *persona* á quien corresponde la importante función de abrir y cerrar el ἀγορά de los dioses y de los hombres. Análogamente δίκη significa en él más que la *justicia* en abstracto, una *demanda particular* de alguno para que se le haga justicia, y también una *costumbre establecida*, y por fin el *común destino* de los hombres.—Al lado de estos vocablos y símbolos (θεμία y δίκη) se encuentra el plural θεμίστες y δίκαι, el cual no se usa para significar verdaderas leyes, sino particulares decretos que el Rey ó el Dios supremo, juez más bien que legislador, dicta cuando la ocasión se presenta.

Creo, pues, oportuno citar aquí, tomándolo de BERTINI (Ob. cit., pág. 61), los textos siguientes de Hesiodo que se refieren á la *justicia*:

È Giustizia una vergine diletta  
Prole di Giove, augusta e veneranda  
Agli inmortale abitator d'Olimpo.

Mientras los animales no conocen otras leyes que la del más fuerte, el hombre conoce otra muchísimo mejor, que es la justicia:

Questa agli uomini legge ha posto Giove  
Che pesci e belve e volatori augelli  
Mangin l'un l'altro, norma di giustizia  
Non avendo elli; ma all'uom diè giustizia  
Che é miglior di gran lunga.

Véase, en cuanto al primitivo concepto de *Ley*, á SUMNER MAINE *L'ancien droit*, trad. Courcelle Seneuil, Paris, 1874, Cap. I, *Les anciens Codes*.

lemnes en la sabiduría popular de los Griegos, y muestran cuán viva era en este pueblo la conciencia de la necesidad del orden absoluto, y de la condición limitada y dependiente en que el hombre se encuentra en el Universo (1).

Más tarde, cuando el pensamiento griego comienza á reflexionar; según los dictados de la experiencia y del buen sentido sobre las ideas jurídicas y sobre las necesidades políticas, el concepto que parece erigirse en dominador y soberano sobre todos los demás, es el de *obsequio y reverencia á la ley* (νόμος), la cual, sin embargo, sigue siendo considerada «un donativo de los dioses». Los siete sabios, más que filósofos, eran legisladores y magistrados; vivían en tiempo de revoluciones políticas, en una época de transición del gobierno monárquico y aristocrático al gobierno del pueblo, y por tanto se veían inclinados naturalmente á inculcar la majestad casi divina de la ley, como único principio de orden que quedaba en medio de aquel desorden social. Por esto el sentimiento de la santidad y majestad de la ley, encuéntrase expresado por los poetas y sabios de aquel siglo, así como también por los trágicos más antiguos, y será luego el que Sócrates haya

---

(1) BERTINI, ob. cit., pág. 137.—Además la relación entre estos diversos vocablos está puesta en claro por Pezzi, según el cual esos han servido á los Griegos para significar las varias formas bajo las cuales les aparecía el concepto de *Fatalidad*. Θέμις, por ejemplo, sería uno de los aspectos positivos de esta *Fatalidad* y significaría el *orden inmutable* cuyo concepto se expresó entre los latinos con la palabra *Fatum*, sin más diferencia que mientras la Θέμις griega hace derivar este *orden inmutable* de lo que ha sido puesto y establecido, el *Fatum* de los Latinos hace derivar este *orden inmutable* de lo que *ha sido dicho*. También el Αἰσα sería una forma de esta *Fatalidad* y representaría la *equidad* en las partes asignadas á los mortales separadamente. De este modo concluye PEZZI, bajo la rica variedad de denominaciones aparece siempre, sin embargo, la *unidad de concepto*.—Ἀνάγκη. *Note filologiche*, Turín, 1879, págs. 46 á 50.—No puedo menos de notar que también Pezzi, en las vicisitudes sufridas por el vocablo Ἀνάγκη encuentra la confirmación de una de las leyes más importantes de la vida del lenguaje, por la cual los sentidos *inmateriales* y traslaticios de ciertas palabras, se desarrollan de sentidos primitivamente *materiales*; lo cual se encuentra confirmado por la historia filosófica del concepto de *justicia*. V. PEZZI. *Notas* arriba indicadas, pág. 16.

de enseñar por toda la vida hasta sellarlo con la propia muerte. Para el griego, la ley (*νόμος*), es el paladión de la Ciudad (*πόλις*), con lo cual su importancia se expresa eficazmente teniendo en cuenta que para el griego la ciudad lo era todo; era Iglesia, era instituto de educación, extendía su ingerencia en toda la vida civil; ni la ley civil se distinguía en nada de la ley moral. «En este período, escribe Bertini, las leyes de Zaleuco castigaban la blasfemia, y las de Solón, tachaban de infame al hijo que no alimentase á sus padres ó que derrochase su propio patrimonio, y autorizaban á todos para acusar al ocioso» (1).

Con este concepto de la Ciudad, nada podía haber más divino y sagrado que la ley, y este ingénito y casi instintivo respeto que había por ella, muestra bien cuántos elementos de florecimiento y de salud existían en esta nación.

43. Finalmente, cuando el pensamiento griego se eleva á la filosofía propiamente dicha, también la noción de lo justo parece seguir la diversa dirección de las especulaciones filosóficas.

Desde Heráclito, que en cierto sentido puede considerársele como un continuador de la escuela jónica (2), la justicia (*δικη*) es considerada como un aspecto de aquel destino y de aquella necesidad física que gobierna el mundo sensible en sus perpetuas transformaciones. Él, que compara la vida universal á un río que fluye, llama justicia á la necesidad física que mantiene á todas las cosas en su propio orden y lugar. Para él, si el sol faltase á las leyes de

---

(1) BERTINI, Ob. cit., pág. 68.

(2) No ignoro que casi todos los historiadores de la filosofía griega y, entre otros, los citados antes, consideran á Heráclito como iniciador de una nueva dirección en la filosofía, porque él, al igual de Parménides, más bien que limitarse á buscar el fondo sustancial de las cosas, ve ya en el movimiento, en la transformación y en la especialización, las cualidades fundamentales del sér primitivo.—Todavía, no pudiendo yo seguir la filosofía griega en todas sus pequeñas gradaciones, he creído poderlo considerar como un continuador de la escuela jónica, ya sea porque estimaba que el Universo sensible había salido de la única sustancia ígnea, ya por el sitio de su origen.—También FOULLÉE, parece considerarle bajo este aspecto, *Histoire de la Philosophie*, pág. 32.—Los fragmentos de Heráclito y una exposición sumaria de su doctrina, pueden verse en MULLACH, ob. cit., I, págs. 310 á 323.

su movimiento, las Erinnen esclavas de la *Justicia* sabrían bien encontrarlo. «Para él, dice Bertini, los vocablos Destino, Necesidad, Ley, Razón, Justicia, Contienda, Guerra, Armonía, Río que jamás se detiene, Luz que nunca se oculta, son todos símbolos con los cuales se esforzaba para expresar aquel pensamiento ó voluntad ó fuerza misteriosa en la que todo se transforma y toda existencia individual y toda forma nace, y, naciendo, se precipita hacia la muerte que será principio de una nueva vida, y así hasta lo infinito (1).

En la escuela eleática, el concepto de *justicia* comienza á espiritualizarse algo. — En Parménides, por ejemplo, la *justicia* (*δικη*) toma carácter más metafísico, siendo representada como una Diosa con las llaves de la puerta por la cual el *Poeta* filósofo es introducido ante aquella Diosa (*δαίμων*) que personifica la ciencia y que *descubre todos los arcanos al diligente mortal*. En otro lugar del mismo Parménides, la *δικη* simboliza «el orden absoluto, la necesidad metafísica por la cual son imposibles las cosas absurdas» (2).

Por último, Pitágoras y sus secuaces, para quienes el Universo entero es un orden, una armonía, también consideraban el alma individual como el número y la armonía del cuerpo, atribuyendo asimismo tales conceptos á la vida, á la sabiduría, á la justicia.

Para Hipodamos Turrío, la comunidad civil es semejante á una lira perfecta y acabada en todas sus partes, y para Polo Pitagórico, la justicia es madre y nodriza de las demás virtudes, y consiste en una paz y armonía adecuadas. «En la ciudad, dice, la justicia se realiza en la paz y en la recta ordenación de las leyes; en la familia, en la concordia del marido con la mujer, y en la benevolencia de los criados hacia los amos y en los cuidados de los amos hacia los criados; en el cuerpo, la salud y el vigor, cosas muy queridas para todo animal, resultan de esta misma armonía, y por fin, la sabiduría, que entre los hombres se deriva de la ciencia y de la justicia, resulta de esta armonía misma. Por lo cual, concluye, si la justicia construye así y conserva las partes y el todo,

(1) BERTINI, ob. cit., pág. 225.

(2) BERTINI, ob. cit., págs. 120 y 137.

y efectúa la composición entre ellos, ciertamente que deberá considerársela por todos como madre y nodriza (1).

Cuyo concepto, varias veces repetido en los fragmentos de la filosofía pitagórica, fué expresado también en forma matemática diciendo que á la *justicia* se le puede hacer consistir «en lo igual multiplicado por lo igual», ó sea en el número cuadrado, porque produce lo mismo por lo mismo (2).

(1) MULLACH, ob. cit., II, *Pythagoreorum fragmenta*, págs. 1 á 129.—Es verdad que la autenticidad de algunos de estos fragmentos fué puesta en duda: pero ello no quita, según Bertini, que sean ciertas estas dos proposiciones: 1.º, que algunos Pitagóricos admitían un principio armonizador de los contrarios; 2.º, que en este principio reconocían que se efectuaba la idea del Dios Supremo. Ob. cit., página 187.—Establecida esta base, era natural que ellos viesan por todas partes el orden y la armonía y que Filolao exclamase: πάντα ἀνάγκη καὶ ἀρμονία γίνονται, y que también por esto entreviesen en la *justicia* un aspecto de esta armonía. DIÓGENES LAERCIO, *Le vite dei filosofi*, III, VII, 3 (trad. Lechi, Milán, 1845, pág. 227). Este concepto de la justicia se encuentra además en un grandísimo número de fragmentos, entre los cuales me contento con referir los siguientes: Ex *Theagis Pythagorei*, lib. *De virtute*: Justitia est quaedam congruentium animi partium copulatio, virtusque perfecta et suprema. Haec enim virtus ipsam totius rerum compagis et universitatis societatem tum inter coelestes, tum inter mortales continet. Themis certe apud superos; iustitia autem apud inferos; lex vero apud homines nominatur; quae sane argumento atque indicio sunt, iustitiam supream esse virtutem». MULLACH, ob. cit., pág. 19.—En cuanto á los fragmentos de Hipodamo Turrío y de Polo Lucano citados en el texto, pueden verse en MULLACH, ob. cit., II, págs. 15 á 26. Véase sobre esto á CHAIGNET, *Pithagore et la philosophie Pythagoricienne*, París, 1873, tomo I, pág. 65; II, pág. 128.

(2) El texto Pitagórico respecto del número á que debe referirse la justicia, es uno de los más controvertidos (SCHWEGLER, ob. cit.) y la interpretación aquí indicada es la seguida por ZELLER, ob. cit., pág. 436. Véase también sobre este punto á CHAIGNET, ob. cit., II, página 208.

## § 2.º

### LA NOCIÓN DE LO JUSTO EN LA ESCUELA SOFÍSTICA Y EN LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA

“

44. Efectos de la escuela sofística en la dirección de la filosofía griega.—45. Concepto de los sofistas sobre lo justo y lo injusto.—46. Sócrates y los sofistas.—47. De la distinta significación que fué atribuida á la personalidad de Sócrates.—48. Su punto de partida es el estudio del hombre.—49. Su doctrina respecto á las relaciones entre la ciencia y la virtud.—50. Concepto que se formó de lo justo.—51. Sus ideas políticas.—52. Su método de investigación.

44. Desde que la especulación griega intentó explicar el Universo sensible por un principio físico como la escuela jónica, ó por el puro pensamiento como la escuela eleática ó por el número y la armonía, como Pitágoras y sus secuaces, también el altísimo concepto de la *justicia* se presentó como un aspecto de la *necesidad física*, ó de la *necesidad metafísica*, ó del *orden* y de la *armonía* que gobierna el Universo.

Una revolución hubo de cumplirse en general en la filosofía, y también por consiguiente en la noción de lo *justo*, cuando el pensamiento griego, después de haber intentado construir una filosofía de la Naturaleza, pretendió replegarse sobre sí mismo, intentando la explicación del mundo social y humano y la investigación de las leyes que lo rigen.

Este movimiento parece comenzar con los sofistas, los cuales obraron á la manera de los que al destruir un edificio antiguo, aun sin conciencia de ello, preparan el terreno para una nueva construcción.—Importaba separar, al menos en parte, el espíritu filosófico del estudio del mundo físico para dirigirlo de nuevo á las especulaciones sobre las cosas sociales y humanas. Los sofistas, abusando de la dialéctica, creación de los eléatas, comenzaron por sostener el pro y el contra en las controversias sobre la formación del cosmos y acabaron por erigir la propia opinión en árbitro de cualquier controversia (1). Ellos fueron los primeros en abusar de aquella facultad de razonar que al hombre le es dada para encontrar la verdad y no para sutilizar respecto de ella; ellos fueron los creadores del sofisma; pero entre tanto la palestra dialéctica, en la cual debieron ejercitarse, hizo más flexible el lenguaje filosófico, les obligó á reflexionar sobre sí y de este modo cooperaron preparando aquella revolución en el pensamiento griego y en la dirección filosófica, que debía cumplirse por obra de Sócrates. Zeller hace observar agudamente que la escuela sofística fué, ante todo, un esfuerzo para separar á los espíritus de la filosofía de la Naturaleza que hasta entonces había dominado. Ella, destruyendo la creencia en la posibilidad de conocer el mundo real, acabó por considerar al hombre en sus actos y en sus representaciones como la medida de todo (2), pero su error consistió en no entender ya por hombre «la esencia del hombre en general», como luego hizo

---

(1) En este juicio de la sofística están conformes ZELLER, obra citada, I, pág. 159, y LANGE, *Historia del materialismo*, Madrid, Jorro.

(2) LANGE además, ob. cit., bajo la autoridad de Platón en el *Teetetes*, indica á Protágoras como el que había formulado la teoría de los sofistas en las dos proposiciones siguientes: 1.<sup>a</sup> El hombre, no ya en sus condiciones generales y necesarias, sino como individuo, en las particulares condiciones en que se encuentra, es la medida de todas las cosas; 2.<sup>a</sup>, las aserciones diametralmente opuestas son igualmente verdaderas; cuya segunda afirmación desciende de la primera, porque á la aserción de un individuo, otro en condiciones diversas puede oponer otra absolutamente contraria. De aquí el *relativismo* de los sofistas que, transportado á la *moral* y al *derecho*, debía conducir naturalmente á afirmar ser *justo* y *bueno* lo que parece tal al hombre. En cuanto á los fragmentos de los sofistas, véase á MULLACH, ob. cit., II, págs. 130 á 146.

Sócrates, sino «al individuo con la contingencia de sus opiniones y de sus tendencias», y este erróneo punto de vista hubiera acabado por destruir toda convicción profunda sobre el hombre y sobre las leyes que lo gobiernan (1), si no hubiese encontrado en Sócrates una poderosa reacción.

45. También en la noción de lo *justo* y de lo *injusto*, los sofistas parten del concepto del *hombre contingente* como medida para todo; para venir á parar á la conclusión de que la distinción entre lo justo y lo injusto no es obra de la Naturaleza, sino más bien de las opiniones y de los convencionalismos humanos.—El fondo de la doctrina sofística sobre lo justo y lo injusto puede encontrarse, según testimonio de Bertini, en *Arquelao Milesio ó Ateniense*, á quien los antiguos atribuyeron el mérito de haber

---

(1) Si fuera posible aventurar un juicio en materia tan ampliamente discutida como ésta por los historiadores de la filosofía griega, la *causa psicológica* del desarrollo que alcanzó en Grecia la *sofística*, debería, á mi juicio, buscarse en el excesivo predominio que en el genio griego tuvo la *inteligencia* sobre las demás *facultades humanas*.—Una nación, cuyo *desenvolvimiento* fué sobre todo *intelectual*, como no podía menos de ofrecernos un cuadro de las *leyes constantes* que gobiernan la *vida intelectual* de la humanidad, así debía por necesidad proporcionarnos también un ejemplo de los *excesos y exageraciones* en que puede caer la *inteligencia* cuando no está contrapesada suficientemente por las otras facultades humanas. El genio helénico en aquel momento histórico en que se abandona y se complace en la *sofística*, puede compararse á un hombre de *poderosa inteligencia* pero de *carácter débil* que no se detiene ante ninguna *paradoja*, y que, si ocurre, logra sostener *hábilmente* el pro y el contra en la misma cuestión, como hizo Carnéades en Roma. Así como los Griegos, que eran hombres casi exclusivamente de *inteligencia*, carecieron alguna vez de *carácter*, empleando su *ingenio* en sostener todas las causas, sin excluir la de los propios conquistadores, los Romanos, que fueron sobre todo hombres de voluntad, no desmintieron nunca su propio *carácter*, llegando á veces á ser *prepotentes* y *toscos*. Esto prueba que en la infinita naturaleza humana el desarrollo mayor de una facultad no puede conseguirse sino en detrimento de las demás. Yo creo, por otra parte, que la *sofística* señala uno de los momentos de la filosofía griega; pues un *lado sofístico* se encuentra siempre en la especulación de este pueblo, sin excluir á sus más grandes representantes, y la causa de esto no está en otra cosa más que en el carácter psicológico de los Griegos.



tratado antes que nadie de cosas morales. Éste, según la tradición de la escuela jónica, asignaba al hombre el mismo origen y naturaleza que á todos los demás animales. Todos los animales, y con ellos también el hombre, surgieron de la tierra; con el tiempo el género humano se separó de las otras generaciones de animales, se recluyó en las ciudades, constituyó leyes y gobiernos é inventó las artes. De este modo fué elevándose el hombre por grados del estado de bruto al estado humano y social. Para Arquelaos, la sociedad no es, por consiguiente, un producto de la Naturaleza, sino más bien del arte, y el fundamento de toda sociedad, esto es, la distinción entre lo justo y lo injusto, es también meramente convencional y obra del artificio humano. Para él, lo *justo* y lo *torpe* (contraposición ésta que muestra bien que el concepto de lo *justo* aun no se distingue del concepto de lo *honesto*, y tiene por tanto una significación más bien *ética* que *jurídica*) no existen por naturaleza, sino por *ley* (*νόμος*), á cuyo nombre de *ley* parece atribuir él la significación de *convención*, de *opinión* (1).

Este concepto fundamental ha sido la base para que los sofistas pudieran considerar como arbitraria y puramente convencional la distinción entre lo *justo* y lo *injusto*, para confundir lo *justo* en sí con lo *legal*, y para definir las *leyes* «preceptos convenidos de común acuerdo entre los ciudadanos, y reducidos á forma escrita para saber lo que ha de hacerse y lo que ha de evitarse» (2). Fué también una consecuencia de este concepto el creer que se podían sostener asertos contrarios y opuestos en una misma cuestión.

46. Contra este principio de las opiniones contingentes de

---

(1) BERTINI, *La Filosofia Greca, prima di Socrate*, pág. 310. Es fácil notar la relación entre esta antiquísima doctrina y algunas teorías muy recientes respecto al origen del hombre. Por lo demás, como veremos á su tiempo, tal doctrina no es más que uno de los aspectos de la tradición sobre el *origen del hombre*, el cual ora tuvo la pretensión de descender de los *Dioses*, ora creyó haber salido del seno mismo de la *tierra* (*humus*).

(2) Tal es precisamente la definición de *ley* que Jenofonte atribuye al sofista Hippias en un diálogo suyo con Sócrates. JENOFONTE, *Dei detti e fatti memorabili di Socrate*, IV, trad. Bertini, Turín, 1877, pág. 182.

los hombres como medida de todo, fué contra el cual Sócrates desplegó toda la agudeza de su inteligencia y hasta la ironía que se trasluce en todo el diálogo.—Si por una parte Sócrates es el gran enemigo de las doctrinas sofísticas, por otra lleva á cabo la revolución que éstos en parte venían ya preparando. Los sofistas habían echado el descrédito sobre la filosofía de la Naturaleza erigiendo en árbitros y soberanas las opiniones contingentes de los hombres, y Sócrates construyó toda una filosofía social y humana arrancando de la integridad de la humana naturaleza, es decir, del concepto y de la esencia misma de ésta. El *conócete á ti mismo* (γνώθι σαυτόν) de Sócrates no significa, ya que otro deba tomar como criterio supremo la contingencia de las opiniones y representaciones propias, sino que el fundamento de todo saber es el conocimiento de la naturaleza verdadera é íntegra del hombre (1).

47. Sócrates es una personalidad histórica que aun hoy mismo no se llega á comprender en toda su integridad.--Uno es el Sócrates que en los diálogos de Platón investiga la esencia del bien, de lo justo, de lo honesto, del Estado, elevándose á tanta altura ideal; otro es el Sócrates de Jenofonte, en donde, más que gran especulador, aparece verdadero hombre práctico y de experiencia, amante de la patria y defensor de los buenos principios, y otro, por último, es el Sócrates de la leyenda y de la tradición popular, que se encuentra siempre en medio del pueblo, que da consejos á todos los que le buscan y que adapta su enseñanza á la condición y á la inteligencia de los que le escuchan (2). Suele suceder con estas grandes figuras que rara vez son comprendidas en toda su majestad y grandeza. Los discípulos y secuaces de estos grandes maestros parece que comprenden más bien aquel lado de su carácter y de su enseñanza que se acomoda mejor al temperamento de la inteligencia de cada cual, transmitiéndose de este modo una misma

---

(1) V. ZELLER, el cual precisamente hace comenzar el segundo gran período de la filosofía griega desde Sócrates; porque mientras los sofistas, más bien que edificar, habían destruído, él fué quien puso como principio y condición de la verdadera ciencia el conocimiento filosófico de sí mismo. I, pág. 158.—V. en el mismo sentido á FOUILLÉE, ob. cit., pág. 68.

(2) Sobre el carácter de Sócrates debe verse BERTINI, trad. antes citada de los *Memorabili*, nota 16 al libro III, pág. 147.

figura bajo aspectos diversos que son como diversas posturas del mismo retrato. Lo que sucede con la majestuosa figura de Sócrates acaso haya ocurrido también con su filosofía. La sabiduría de Sócrates es como la fuente común de donde derivan las diferentes direcciones filosóficas que luego se desenvuelven en Grecia; en él se encuentra unido lo que luego en los demás aparece separado y distinguido, siendo por esto indispensable, aun para comprender los sistemas filosóficos posteriores, dar una idea sumaria de la doctrina socrática.

48. No hay duda que el intento constante de la enseñanza de Sócrates fué siempre el mejoramiento del hombre; concuerdan en este punto Platón y Jenofonte al describirle, y la tradición popular.—Estudiar el mundo físico era una buena cosa para Sócrates; pero valerse de la sabiduría para mejorar á los hombres era aún más estimable (1). Por tanto, al decir de Jenofonte, él filosofaba siempre sobre las cosas humanas, pensando qué sea la piedad, qué la impiedad, qué la honestidad y la deshonestidad, qué el Estado y qué el hombre de Estado (2). El hombre, para Sócrates, no está separado ni aislado del Universo, sino en relación con Dios, con sus semejantes y con la Naturaleza. Así él comienza en efecto su enseñanza probando la existencia de Dios, y es también indudable que frecuentemente aludía á un genio divino (τὸ δαιμόνιον), por el cual se consideraba aconsejado, y mediante cuyo símbolo pudo quizá indicar la comunicación en que se encuentra el alma humana con Dios (3). Razona sobre los deberes entre los hombres, siendo bajo este aspecto el fundador de la moral en Grecia. Considera la beneficencia como un complemento de la justicia, quiere que la mujer sea igual al hombre, que se trate bien á los esclavos, y que á nadie se haga daño, por lo cual Jenofonte le llama *filántropo* (φιλόανθρωπος). Finalmente, es indudable que asimismo considera al hombre en sus relaciones con la Naturaleza, siendo Sócrates el que intentó hacer desaparecer aquella oposición que los sofistas habían intro-

---

(1) JENOFONTE, *Memorabili di Socrate*, trad. Bertini, lib. I, cap. I, § 11, pág. 4.

(2) *Memor.*, ob. y lug. cit., § 16, pág. 5.

(3) *Memor.*, I, IV. Véase, en cuanto á las doctrinas religiosas de Sócrates, á FOULLÉE, ob. cit., pág. 73.

ducido entre la ley y la Naturaleza (νόμος και φύσις). Para él, es ley lo que es conforme á razón, y lo que es conforme á razón no puede ser contrario á la Naturaleza (1).

49. En el hombre, tal como Sócrates lo entendía, las facultades constitutivas de su naturaleza son consideradas como armónicas y concordes entre sí. Para Sócrates, el hombre no puede menos de poner en sus actos el orden que hay en su *inteligencia*, y por tanto, si él conoce verdaderamente el bien, debe, por necesidad de la propia naturaleza, cumplirlo. Por eso, pues, la *sabiduría* y la *virtud* son una misma cosa, y las maneras distintas de la virtud, no son sino otros tantos aspectos de la *sabiduría*. Ésta, en cuanto gobierna las relaciones del hombre con Dios, es la *piEDAD* (εὐσεβεία); en cuanto rige las relaciones existentes entre los hombres, es la *justicia* (δικαιοσύνη); en cuanto se la considera en sus relaciones con la voluntad, constituye el *valor* ó la *fortaleza* (ἀνδρεία) y, por fin, en cuanto refrena la sensibilidad y el apetito, toma el nombre de *templanza* (σωφροσύνη) (2).

50. Deteniéndonos ahora á considerar la *Justicia*, ésta es, para Sócrates, el *conocimiento*, y por tanto también la *observancia* de las verdaderas leyes que rigen las relaciones mutuas de los hombres.

Estas leyes, según Sócrates, son de dos maneras.—Existen, para él, las *leyes escritas* (νόμοι πόλεως) de esta ó de la otra ciudad, que por ser obra de los hombres pueden ser reprobadas y cambiadas. Estas leyes, aun cuando contingentes, deben ser observadas y respetadas, porque son necesarias para la vida como es necesaria la disciplina á un ejército en tiempo de guerra, y de cuya incondicional obediencia á ellas dió buen ejemplo Sócrates negándose á sustraerse á la muerte aun cuando él mismo reputase inicua su propia condenación.

(1) FOUILLÉE, ob. cit., págs. 72 y siguientes.

(2) Es digno de observarse que esta cuádruple distinción de las *virtudes* y de la *sabiduría*, es constante en la filosofía griega, porque se presenta ya en los pitagóricos, reaparece en Sócrates, es admitida por Platón y Aristóteles, como también por Zenón y Epicuro. Esta constancia, á mi juicio, proviene de que esta distinción corresponde á las mismas facultades constitutivas del hombre, puesto que la *prudencia* es la virtud de la *mente*, el *valor*, la de la *voluntad*, la *templanza*, la del *apetito*, y la *justicia* es la que á todas coordina.

Pero al lado de estas leyes, existen también «*leyes no escritas* (*ἄγραφοι νόμοι*) que en todos los pueblos están en vigor, que en sí mismas llevan el castigo de la propia transgresión, y que proceden por esto de un legislador superior á toda humana sabiduría». Tales son, para Sócrates, aquellas leyes que mandan venerar á los Dioses, honrar á los padres, que prohíben las uniones incestuosas entre los padres y los hijos, y que imponen la obligación de corresponder á los beneficios recibidos con otros beneficios. Mientras los violadores de las *leyes humanas* pueden escapar á las penas, ó porque no se descubre el delito ó porque el culpable procure la impunidad con la fuga, los transgresores de las leyes que Sócrates llama *naturales y divinas* al mismo tiempo, suíren una pena á que nadie puede escapar.

Así es que Sócrates, en sus conversaciones con los sofistas comienza por admitir con ellos que es *justo* lo que es *legal*, pero luego paulatinamente los lleva á distinguir entre lo *justo* en sí y lo *legal*. En otros términos, él, por una parte, admite que sea *justo* lo que es *legal* ó conforme á las leyes establecidas, proclamando de este modo la obediencia incondicional á las leyes de la ciudad; mas de otra, deja comprender que la distinción entre lo *justo* y lo *injusto* es anterior á toda ley, y obra natural y divina al mismo tiempo (1). Siguiendo en este concepto, Sócrates, interlocutor en el diálogo de Platón sobre la República, será el que, después de haber buscado en vano en los tres primeros libros un criterio para distinguir lo justo de lo injusto, al acabar por fin el cuarto, elevándose á la esencia misma de lo *justo*, la hará consistir en el acuerdo y armonía de

---

(1) La doctrina de Sócrates arriba indicada sobre lo *justo*, está sacada de un diálogo de Sócrates con el sofista Hippias, referido en el cap. IV del lib. IV de los *Memorabili*, trad. Bertini, página 179.—Todavía debe advertirse que, según Bertini (nota 21 de dicho libro IV, pág. 214), este diálogo había sido escrito por Jenofonte sobre reminiscencias incompletas é inconexas; por lo que con frecuencia ha abandonando el método y la interrogación socrática para insertar muchas cosas suyas sobre la obediencia debida á las leyes. De todos modos, sin embargo, resulta de él que Sócrates, por cima de las leyes positivas, reconocía leyes naturales y divinas, las cuales existían independientemente de la sanción de la ley positiva, y que al lado de la justicia humana existía una justicia natural y divina á un tiempo.

las varias facultades constitutivas del alma humana, de modo tal, que cada una de ellas haga lo que le corresponda y ninguna usurpe las funciones de las demás. Será justo y bello para el Sócrates idealista de Platón todo lo que haga nacer este bello orden de las facultades humanas, é injusto todo lo que tienda á destruirle (1). De este modo con Sócrates se realizó en el concepto de la *justicia*, una transformación análoga á la que por él se había verificado en la marcha de la filosofía. Con él dejó la filosofía de ser considerada como una *física ó metafísica de la Naturaleza* para cambiarse en una *filosofía social y humana*, y análogamente con él cesó de considerarse á la *justicia* como *necesidad física ó metafísica* para cambiarse en una *virtud* esencialmente *humana y social*. Todavía, no obstante, en el concepto socrático de la *ética* se comprende el *derecho*, y lo *justo* en nada se distingue de lo *útil* y de lo *honesto*, y esta noción acerca de la esencia de la *justicia* correspondía al concepto que los Griegos y por tanto Sócrates mismo, tenían del *Estado*, el cual no era para ellos mero administrador de la justicia, sino instituto de educación que podía hasta ingerirse en el reparto de la riqueza.

51. También Sócrates consideraba el arte de gobernar ó la política, como una verdadera ciencia, siendo en su juicio, por consiguiente, necedad el elevar á los que habían de regir las ciudades por medio de la suerte, cuando el único título para gobernar debía ser la capacidad y la sabiduría. Los hombres capaces y sabios no debían, según él, gobernar con la fuerza, sino con la persuasión y con el razonamiento; quería, pues, este gobierno de los sabios, pero con el consentimiento y aprobación de todos, para que de este modo la sabiduría y la virtud de los pocos se fuese difundiendo y propagando en la conciencia de la multitud y del pueblo (2).

(1) PLATONIS, *Opera Graece et latine*. Parisiis, edit. Didot, 1846, vol. II; *Civitas*, VI, 509, pág. 122. Creo deber advertir aquí que el concepto de la *justicia* atribuido por Platón á Sócrates, se inspira indudablemente en la tradición de la escuela pitagórica, la cual fué la primera en considerar la *justicia* como la *coordinadora* de todas las demás virtudes y facultades del hombre. Véase CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne*, II, páginas 251 y 261, donde demuestra que las doctrinas políticas y jurídicas de Platón, y en gran parte también las de Aristóteles, se inspiran en la escuela pitagórica.

(2) *Memor.*, I, II, pág. 8.

El método mismo á que Sócrates se atuvo en la investigación de la verdad, y que por esto lleva el nombre de socrático, es un método complejo, del cual tomaron origen procedimientos y direcciones filosóficas diversos. Sabemos que procedía interrogando, y que, sin elegir sus interlocutores, se dirigía á cualquiera, comparándose á una partera que con trabajo va sacando á luz la verdad que en germen se encuentra oculta en la conciencia de todos. Ora irónico, ora entusiasta, ora jovial, ora conmovido, ora familiar, ora sublime, pone en ejercicio todos los medios de que la inteligencia puede disponer para elevarse poco á poco á aquellas verdades cuyos gérmenes pueden descubrirse en toda alma y en toda cosa. Él parte de lo singular para llegar á lo universal, y constantemente investiga la esencia de las cosas y sobre todo del Bien para poder hacer luego las aplicaciones á cada caso. Según Aristóteles, deben atribuirse á Sócrates el *discurso inductivo y la definición general*, y la doctrina de las *ideas platónicas* debe igualmente en gran parte atribuirse á Sócrates. En él, en suma, se encuentran unidas aquellas direcciones y métodos diversos que, desenvolviéndose, dieron existencia á las diferentes escuelas filosóficas, y en él se personifica completamente el genio helénico.

Nosotros, debiendo detenernos á estudiar las escuelas que mayor influjo ejercieron sobre el desarrollo del concepto de lo *justo*, tenemos principalmente que examinar, comparándolas entre sí, las doctrinas de Platón y de Aristóteles, y las de Zenón y Epicuro.

---

### § 3.º

#### LAS DOCTRINAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS DE PLATÓN Y DE ARISTÓTELES

52. Comparación entre Platón y Aristóteles por lo que se refiere al método.—53. En qué concuerdan sus doctrinas respecto de lo justo.—54. Doctrina de Platón sobre la esencia de lo justo.—55. Análisis que hizo Aristóteles de los varios aspectos de lo justo.—56. Comparación de las doctrinas de Platón y Aristóteles en cuanto al concepto del Estado.—57. El Estado ideal según Platón.—58. El Estado tal como existe en los hechos, según Aristóteles.—59. Juicio de los modernos sobre las doctrinas políticas de ambos.—60. El Estado legítimo de Platón.—61. El Estado ideal de Aristóteles.—62. Legado de ambos á la ciencia política.

52. El genio griego, que había sido expresado en toda su integridad en la gran figura de Sócrates, comienza á dirigirse por caminos diferentes por obra de Platón y de Aristóteles. La herencia de Sócrates parece dividirse entre ellos, y cada cual manifiesta y enriquece admirablemente la parte que le toca.

Ambos son genios universales; ambos guardan todavía aquella tinta ideal y especulativa que es característica del genio griego; pero mientras Platón gusta con preferencia de las investigaciones metafísicas y morales, Aristóteles, por el contrario, parece apoyarse en los estudios naturales y físicos, otorgándoles una amplísima parte de sus propias investigaciones. Aquél es ante todo un con-



templador de las *ideas* y éste más bien un observador de la *Naturaleza*. Mientras Platón puede compararse á un arquitecto que, partiendo de un concepto único, cual es la idea del Bien, intenta la reconstrucción ideal de todo el mundo social y humano, Aristóteles, partiendo siempre de la observación de la *Naturaleza*, investiga sus leyes en otras tantas diferentes exposiciones especiales, sin cuidarse á veces de poner en evidencia las conexiones que sirven para enlazarlas entre sí.

Para Platón, existen en la mente humana ciertas nociones eternas inmutables y anteriores á toda percepción particular. Llámanse *ideas*, y éstas, más bien que ser creadas y sugeridas por la experiencia, en cierto modo han sido despertadas por ella cuando la mente humana entrevé sus imágenes en las cosas existentes. Estas *ideas* ó *arquetipos* existen para toda especie ó género de cosas; mas por cima de estas ideas de los géneros y de las especies de las cosas existentes, hay ciertas nociones y arquetipos más vastos, como son, por ejemplo, los de lo *verdadero*, lo *bello*, lo *justo*, que, á su vez, van como unificándose en la *grande idea* del *Bien*, la cual, para Platón, parece identificarse con la suma perfección ó sea con Dios. La ciencia y la verdad, para Platón, no son más que imágenes del Bien, que viene á ser para el mundo inteligible lo que es el sol para el mundo sensible. Así como el sol no sólo hace visibles las cosas del mundo material, sino que también es causa de su nacimiento y crecimiento, así el Bien es quien atribuye á los seres inteligentes, no sólo la inteligencia, sino también su sér y su esencia (1).

Aristóteles, por su parte, en lugar de tomar como base los arquetipos, estudia la naturaleza de las cosas en las cosas mismas; parte de la experiencia, de la observación de los hechos, de la comparación entre las diversas opiniones, y generalizando sobre las experiencias, sobre los hechos y sobre las opiniones diferentes, llega á los *universales*. Platón trasciende de las cosas reales para poseer la *idea*, de la cual las cosas sensibles no son más que imágenes; Aristóteles parte de la observación de las *cosas existentes* para elevarse á las *universales*. Aquél, más bien *deduce*, éste *induce* con preferencia; aquél mira en todo al *ideal*, y éste aún buscan-

---

(1) PLATONIS, *Civitas* VI, 509. Ed. cit., pág. 122.

do un *ideal*, se satisface con lo *verisímil* y *probable*; aquél, poeta y artista con propio estilo, recurre á los mitos y á las leyendas para explicar sus intuiciones, mientras éste suele proceder con mayor exactitud y precisión tratando á veces de acercarse, aún en las cosas sociales y humanas, á la exactitud de los geómetras.

En el lenguaje moderno podría llamarse á Platón un *idealista* y á Aristóteles un *positivista*, pero entendiendo estos términos con cierta discreción, puesto que Platón y Aristóteles están bien lejos de encontrarse á la distancia á que han llegado más tarde estos dos extremos de la humana especulación. Con justicia observa á este propósito Stahl que así como Platón por su parte se sirve á veces de la *realidad* para elevarse al *ideal*, así Aristóteles está bien lejos de desconocer la existencia de un ideal, si bien, para alcanzarlo, cree que hay que partir siempre de la *observación* y del *análisis* de los hechos (1). En ellos, en suma, comienza solamente á manifestarse aquella *divergencia* de *métodos* que, haciéndose cada vez mayor, acabará por convertirse en una oposición de sistemas. Los dos siguen diversos caminos, pero tienen todavía un fondo de notas comunes, de modo que sus doctrinas sobre lo *justo* y sobre el *Estado* pueden fácilmente compararse entre sí y más bien integrarse completándose recíprocamente.

53. Por lo que al concepto de lo *justo* y de lo *injusto* se refiere, Platón y Aristóteles concuerdan en lo siguiente: ambos consideran la *justicia* como uno de los aspectos de la virtud, sin distinguir todavía lo *justo* de lo *honesto* ó, como se diría ahora, el *derecho* de la *moral*; lo que demuestra que las ideas de lo *justo* y *honesto* formaron primero un concepto único, cual era el 'de lo *bueno*, y sólo más tarde fueron separadas y distinguidas. Aparte de este carácter común á ambos, cada cual procede por distinto camino para llegar al concepto de lo *justo*.

54. Platón, desde los primeros libros de la *República*, quisiera llegar á determinar la esencia de lo *justo*. No basta á satisfacerle la noción que de lo *justo* dieron los poetas, los sofistas y también la opinión común, y de aquí que, por medio de Sócrates, demuestra

---

(1) STAHL, *Storia della Filosofia del diritto*. Trad. Torre, Torino 1853, pág. 28.

la insuficiencia y error de estas diversas nociones. Él quiere encontrar una *justicia* que sea lo mismo para el *individuo* que para el *Estado*, y acaba por llegar al último concepto de que la *justicia*, tanto en el Estado como en el individuo, es la virtud que mantiene la unidad, el acuerdo y la armonía. En el individuo, ella fija y mantiene las varias partes del alma en el cumplimiento de su propia función, y en el seno de la sociedad, asigna á las varias clases en que está dividida la realización del propio fin. Más bien que una virtud especial, la *justicia* es la coordinadora y unificadora de todas las demás virtudes, porque indica á todas, esto es, á la prudencia, á la fortaleza y á la templanza, su propio fin y función (1).

55. También para Aristóteles la *justicia* es un aspecto de la virtud y tiene con todas las demás de común que es un medio que debe mantenerse igualmente alejado de los extremos; más bien que estudiar la justicia como una virtud interior del hombre y del Estado, la estudió como una virtud eminentemente social que obliga á todos á respetar el bien ajeno y es llamada á gobernar las relaciones de hombre á hombre en el seno de la comunidad social. Por esto no se presenta la *justicia* á Aristóteles con un aspecto único, sino que toma semblanzas y formas diversas que, generalizadas por él, le sirven para obtener un análisis admirable de las varias especies de *justicia*.

Comienza por distinguir una *justicia universal*, en *sentido amplio*, diciendo de ella que, más que una virtud, es el conjunto de todas las virtudes, ó sea la virtud entera por cuanto se refiere al bien y á la conveniencia de los demás; pero al lado de ésta, hay también una *justicia particular*, en *sentido estricto*, la cual es una parte de la virtud entera y tiene el carácter de referirse á las relaciones con los demás hombres. Esta es la justicia cuya observancia es exigida por la ley, porque sin ella no podría existir el mantenimiento del orden social. A la *justicia particular* ó en *sentido*

---

(1) *Civitas*, IV, 433, edic. cit., pág. 72. —La justicia, según Platón, consiste en el τὰ αὐτοῦ πράττειν, que fué traducido por Ficino *suum agere*; por Voigt *sua facere*; por Filomusi Guelfi *effettuazione del proprio compito*; por Grou diciendo: «la justice consiste en ce que chacun fasse, ce qu'il a á faire». Véase sobre esto á FILOMUSI GUELFI, *La dottrina dello Stato nella antichità Greca*, Nápoles, 1875, pág. 55.

*estricto* es á la que Aristóteles consagra su exposición, estudiando las diversas formas bajo las cuales se manifiesta en la sociedad humana (1).

Cuando se trata de cambios, como en un contrato de venta, en una permuta y otros semejantes, la justicia exige que los valores cambiados sean iguales sin consideración á las personas, al grado y mérito de ellas, llamándose á esta *justicia* de Aristóteles *commutativa* (δικαίον διορθωτικόν).

Si en lugar de tratarse de un cambio voluntario, se tratase más bien de repartir ciertos bienes entre determinadas personas en proporción de su mérito, entonces la justicia impone establecer algo como una especie de proporción por la cual la parte que á cada uno deba darse esté en razón de aquél. Esta justicia reclama una desigualdad en las partes, proporcionada á la diversidad de los méritos, tomando por esto el nombre de *justicia distributiva* (διανεμητικόν). Bajo el primer aspecto la *justicia* es una *igualdad*, y bajo el segundo una *proporción*; bajo el primero es, en otros términos, una *proporción aritmética* (ἀναλογία ἀριθμητική), y bajo el segundo una *proporción geométrica* (γεωμετρική) (2).

Á esta distinción de la justicia añadió Aristóteles otras muchas. Así, existe para él una *justicia legal* (νομικόν) y otra *natural* (φυσικόν) según procede de un dictado legal ó de la misma Naturaleza; una *justicia particular* (ἴδιον) y una *justicia común* (κοινόν) según corresponda á las condiciones particulares de una ciudad determinada ó á las condiciones comunes á todo pueblo; una *justicia escrita* (γεγραμμένον) y una *justicia no escrita* (ἄγραφον). Y aun más, siguiendo á lo justo en sus diversas aplicaciones, habla de una *justicia política* (πολιτικόν δίκαιον), que es la del Estado, de una *justicia heril* (δεσποτικόν), que gobierna las relaciones entre amos y siervos, de una *justicia patria* (πατρικόν) que media en las relaciones de padres á hijos, y de una *justicia doméstica* (οἰκονομικόν) que rige las relaciones entre marido y mujer (3).

(1) ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, V, 4, pág. 1120, edición Bkk., Berolini, 1831.

(2) *Eth. Nicom.*, V, 8, 7, pág. 1132.

(3) *Eth. Nicom.*, V, 10, págs. 1134-35.—Confr. FILOMUSI GUELFI, ob. cit., págs. 81 y siguientes.

Por último, procediendo Aristóteles cada vez más allá en este análisis maravilloso de lo *justo*, pretende, fundándose siempre en la observación de los hechos, determinar la diferencia entre la *justicia* y la *equidad* (ἐπιεικεία). Considera lo *justo* y lo *equitativo* como idénticos en la esencia y frente á la *justicia* considerada en sí misma (ἄπλῶς δίκαιον); lo cual no quita que en la aplicación de la *justicia legal y escrita* estos dos términos estén llamados á cumplir un oficio distinto. La *ley*, en efecto, por su propia naturaleza, debe ser *general*, comprender todo lo que generalmente sucede, pudiendo, por consiguiente, presentarse casos que no queden comprendidos dentro de las expresiones generales de la ley, ó que sean de los que el legislador omitió, ó, por fin, de aquéllos en que haga falta suplir su misma voluntad porque él mismo lo habría dispuesto así, de haber tenido conocimiento del hecho. En estos casos, en que al lado de la *rigurosa justicia* aparece la *equidad*, la cual no sigue la dirección invariable de la línea recta, sino que se pliega á los accidentes diversos de los hechos, á la manera de la línea de plomo de que los Lesbios se servían en sus construcciones. De este modo, siendo la *equidad* un temperamento en el rigor de la *justicia escrita*, viene á su vez á ser un complemento de la *justicia* considerada en sí misma (1).

Poniendo frente á frente estas diferentes conclusiones, es fácil ver que, mientras Platón buscó el origen y la esencia psicológica de lo *justo*, Aristóteles siguió el concepto en sus diversas manifestaciones sociales. Aquél encontró en la justicia su esencia única, la cual puede tomar formas diversas, y éste, por el contrario, encontrando en la sociedad manifestaciones diversas que se atribuyen á un único concepto, intentó relacionarlas todas á ciertas nociones universales y abstractas; aquél indagó la *justicia* en la vida interior del hombre y del Estado, haciendo consistir la esencia de ella en que cada facultad del alma y cada orden social *efectúe su misión propia*; éste la estudió, por el contrario, en sus manifestaciones sociales, viendo que en la sociedad cumplía una

---

(1) *Eth. Nicom.*, V, 14, pág. 1137, ed. cit. A su tiempo deberemos ver las relaciones entre esta notable teoría de Aristóteles respecto de la equidad, y el concepto de la *aequitas*, tal como lo desarrollieron los jurisconsultos romanos.

función de *proporción y medida*, sin la cual sería imposible el mantenimiento del orden social (1).

56. Lo que respecto de la noción de lo justo ocurre se verifica asimismo en cuanto al concepto del *Estado*. Uno y otro miran á aquel ideal del *Estado* que era el gran objetivo de la especulación griega; pero mientras Platón lo construye como por inspiración, Aristóteles, por el contrario, lo forma confrontando todas las constituciones de su época, de las cuales examina las principales, bien fuesen pensadas por los sabios, ó existentes de hecho. Para uno y para otro el Estado es un *organismo* que tiene una misión moral, jurídica y económica á la vez; es obra de la Naturaleza, y para nada fruto del arbitrio y de las convenciones humanas, siendo en él superior el interés general á los intereses particulares; pero si se prescinde de estos conceptos, que son un reflejo del pensamiento helénico, cada cual, siguiendo un método distinto, llega bien pronto á consecuencias no menos diferentes.

57. Para Platón, el *Estado* consiste en la sustitución de la multiplicidad de las partes de que aquél se compone por una *unidad viva*, por una *persona colectiva*, cuyos diversos *órdenes y clases* deben considerarse como otros tantos órganos.

El *Estado*, para Platón, debe ser como un *hombre en grande*, y análogamente al hombre debe tener una *mente* que lo rija, un *valor* que lo defienda, y un apetito sensible que le incite á buscar

---

(1) Creo yo que no sería una paradoja el sostener que estos dos conceptos de lo *justo* de Aristóteles y de Platón, se encuentran vigorosamente casados y unidos en el *cuique suum tribuere*, que es el verdadero y propio oficio de la justicia, según los jurisconsultos romanos. En verdad el *cuique suum tribuere* considerado frente á la vida interior del hombre y del Estado, comprende el *suum agere* de Platón, y considerado en las relaciones exteriores de hombre á hombre, produce precisamente en la sociedad aquella *proporción y medida* á que Aristóteles atendía. Tal relación entre el *cuique suum tribuere* de los romanos y el concepto de lo *justo* de Aristóteles y Platón está demostrada por el siguiente pasaje de Cicerón, según Lactancio: «Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles, de *iustitia* multa dixerunt, asserentes et extollentes eam summa laude virtutem, quod *suum cuique tribuat*... (De Republica, III, 4, texto sacado de Lactancio é intercalado por Angelo MAI en los fragmentos De Republica descubiertos por él).

las cosas necesarias para el propio sostenimiento (1).—Á estos tres elementos corresponden las tres clases entre las cuales se verifica como una división del trabajo social.—Á la *razón* corresponden los *regidores* (ἀρχοντες) del Estado, que son como los *consejeros*; al valor corresponden los *guerreros* (στρατιῶται), que son como sus *defensores*, y al *apetito sensible* corresponden los *trabajadores* (γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ), que proveen á su *sustento material*. No deben existir, sin embargo, barreras infranqueables entre las varias clases; puesto que es más bien oficio de la educación del Estado el tomar las varias generaciones de hombres tal como vienen de la Naturaleza, y secundar su vocación. Aun los hijos de un magistrado pueden, por consiguiente, ser relegados á la condición de artesanos, mientras, por el contrario, los hijos de artesanos pueden á su vez elevarse á la condición de guerreros ó á la dignidad

---

(1) Es importantísimo á este propósito el análisis que hace Platón (*Civitas* IV, 346 y 440, ed. cit., págs. 71 y 72) de las facultades psicológicas del hombre, porque sobre este análisis gira luego todo el edificio platónico. Comienza á descubrir en el alma un *elemento racional*, el cual es aquella parte de ella que es principio del *razonamiento*, y un *apetito sensible* desprovisto de razón que acompaña siempre á los goces y placeres. Encuentra luego entre ellos el *sentimiento irascible*, como él lo llama, cuyo destino es secundar la razón. Á la *razón* pertenece el mando, porque en ella reside la *prudencia*; al *sentimiento irascible* corresponde obedecerla y secundarla, procurándole el *verdadero valor*, y estas dos partes del alma, tan penetradas de su deber, han de gobernar el *apetito sensible* é impedir que el mismo, fortificado por los placeres del cuerpo, salga de los límites del propio deber, pretendiendo tener sobre el alma una autoridad que no le pertenece. De este modo también, para Platón, que en esta parte se inspira en la escuela pitagórica, las facultades del alma se reducen esencialmente á tres, que tienen mucha analogía con las tres facultades irreductibles que los psicólogos modernos asignan al alma. Éstas, en efecto, según LOTZE, que en esta parte sigue á Herbart, son *el sentir, el querer y el conocer*.—*Psychologie physiologique*, trad. Penjon, París, 1876, pág. 3.—Recientemente también Alejandro BAIN ha escrito «que generalmente se admite que el espíritu tiene tres distintos aspectos, tres funciones diferentes, á saber: el *sentimiento*, que comprende también la *emoción*, la *voluntad* ó *volicción*, y el *pensamiento* ó *inteligencia*; por las cuales viene á existir la unidad en la trinidad». *L'esprit et le corps*, París, 1878, pág. 45.

de magistrados, según la materia diferente de que esté formada su alma (1).

Cada uno de estos órdenes ó clases posee además la virtud particular que más le conviene, así la *prudencia* debe estar en los *regidores*, que suelen siempre ser en corto número, la *fortaleza* y el *valor* en los *guerreros*, y la *templanza* debe ser patrimonio de todas las clases, desde la más baja á la más alta, porque es una armonía establecida por la Naturaleza entre la parte superior é inferior de una sociedad ó de un individuo para poder decidir cuál es la parte que debe mandar y cuál debe obedecer (2). En cuanto á la *justicia*, debe cumplir en la República la misma función que cumple en el hombre; debe ser la unificadora, la coordinadora del todo, asignando á cada individuo y clase la realización del fin á que sean llamados por la Naturaleza, sin que nadie trate de usurpar la función de otro. «Esta virtud, dice Sócrates, que contiene á cada cual en los límites de su cometido, no contribuye menos á la perfección de la sociedad civil que la prudencia, el valor y la templanza. Ella asegura á cada uno la posesión de lo que le pertenece y el libre ejercicio de la profesión que más le conviene. Ella se halla impresa con grandes caracteres de letras en la sociedad y con pequeños caracteres en el individuo, reflejándose uno en la otra porque la costumbre y el carácter de una sociedad no puede ser sino la resultante de la costumbre y de los caracteres de los individuos. Ese carácter agitado y feroz que se atribuye á los Escitas, á los Tracios y en general á los pueblos del Norte; ese carácter curioso y ávido de ciencia que con razón se puede atribuir á los Griegos, y, por fin, el espíritu de interés que es el carácter de los Fenicios y de los Egipcios no puede encontrar su fuente sino en los individuos aislados que componen cada una de estas naciones» (3).

El establecer tal comparación del *Estado* con un *hombre grande*, extremada á todas las consecuencias de que puede ser capaz, llevó á decir á Platón que en aquél, todo debía ser *idealmente común*, hasta las manos, las orejas, los ojos, y á querer asimismo

---

(1) *Civitas*, III, 415, ed. cit., pág. 61.

(2) *Civitas*, IV, 429 á 433, ed. cit., págs. 69-72.

(3) *Civitas*, IV, 433 á 437, ed. cit., págs. 72 á 76.



que la *propiedad* y la *familia* se considerasen *idealmente* abolidas, sobre todo para la clase de los *guerreros*, por ser contradictorias con aquella unidad ideal en que él tanto se complace (1).— Una vez distribuídas las funciones sociales, según las varias facultades del alma, era consecuencia necesaria que el gobierno de tal Estado perteneciera á los *filósofos* y á los *sabios*, por ser los que representan la *mente* y los únicos por tanto que suelen llegar á conocer la esencia de lo *bueno* y de lo *justo*; asimismo es fácil comprender la clasificación que hace de los gobiernos derivándola de los caracteres distintos que á los sabios corresponden, y, por último, se explica también la teoría de las revoluciones de los Estados, que, según Platón, dependen siempre de la exageración y del exceso del carácter fundamental en que se informan las varias clases de gobierno (2).

---

(1) PLATONIS, *Opera*, vol. II, ed. Didot, *Leges*, V, 739, pág. 242.— En este lugar continúa Platón considerando como el Estado más perfecto el que Sócrates edificó con el *pensamiento*, y en el cual quisiera unificarlo todo tan completamente «que las cosas mismas que la Naturaleza ha dado á cada uno en propiedad, como los ojos, las orejas y las manos lleguen á ser en cierto modo patrimonio de todos en cuanto esto sea posible, y que todos los ciudadanos se imaginen que ven, oyen y trabajan en común, que todos de acuerdo aprueben y censuren las mismas cosas, y experimenten en común las propias penas y los propios goces». Es fácil ver aquí, sin embargo, que Platón acude á todas estas expresiones para significar de algún modo la unificación perfecta del *Estado* en un *hombre grande*; ni sus expresiones deben interpretarse al pie de la letra. Por lo demás, el comparar una reunión de hombres á un verdadero *organismo*, ocurre también en el mismo Aristóteles, *Política*, lib. III, 11, pág. 1281, ed. Bkk.: Los individuos en una multitud tienen cada uno su parte de virtud y de prudencia. Reunidos en asamblea forman un cuerpo organizado á semejanza de un solo hombre: un cuerpo que tiene sus pies, sus manos sus sentidos, y también sus costumbres y su inteligencia». (Traducción Champagne, Paris, 1843, pág. 12). Son algo diferentes la traducción latina de Gambino y la de Ricci, Florencia, 1853, pág. 138, los cuales traducen «que un pueblo entero congregado es comparable á un hombre de muchos pies, de muchas manos y provisto de muchos sentidos».

(2) *Civitas*, lib. VIII. En este libro, la comparación entre el *Estado* y el *hombre en grande*, es llevada á tal extremo, que Platón á cada forma de gobierno va indicando el carácter psicológico del

Por mucho tiempo se creyó que Platón en su *República* había querido describir un ideal del Estado fuera de la realidad y que no podía jamás ser traducido en hechos. Toda la obra de Platón, en la cual parece condensarse la potencia y la riqueza de su genio divino, protesta contra semejante intento.—Platón, más bien que colocarse fuera de la realidad, intentó describir el proceso dialéctico que sigue la sociedad humana en su propio desarrollo (1). Como dice Vico, él escribió la historia ideal de la sociedad humana y en él deben encontrarse los gérmenes de esa ciencia enteramente moderna que se llama la *psicología civil*. Con los colores de la poesía y con la potencia del filósofo, Platón intentó dibujar un cuadro ideal en el que la sociedad humana va manifestando con orden y armonía la íntegra naturaleza del hombre, y en el cual los hombres, estimulados primeramente por las necesidades inferiores de la vida, esto es, por la exigencia de la *propia nutrición*, llegan poco á poco á la contemplación del *sumo Bien* que para Platón se identifica con la divinidad. En su *República* comparecen primeramente los *trabajadores*, entre los cuales describe admirablemente la división del trabajo; luego, cuando en el trabajo se introduce el bienestar, se añaden los *guerreros*, y quiere que éstos sobre todo sean preparados con la educación al cumplimiento de su propio deber, y sólo más tarde es cuando entra á hacer la descripción, ideal también, de los *regidores y magistrados* á quienes somete á pruebas bien difíciles antes de entregarles el gobierno de su ciudad. En verdad, que jamás habrá Ciudad ó

---

hombre que á ellos corresponde y explica las revoluciones de los Estados por los cambios que en el hombre se efectúan.—«Tú sabes al presente que hay necesariamente tantos caracteres de hombres cuantas especies de gobierno existen. ¿Crees tú, en efecto, que las sociedades se formen de encinas y de rocas y no mediante las costumbres de los miembros que las componen y mediante la dirección que este conjunto de costumbres imprime á todo lo demás?» VIII, 544, ed. cit., pág. 143.

(1) También Cicerón, tan estudioso de las obras políticas de Platón, parece atribuir esta significación á la obra platónica, cuando hace decir á Escipión: «Plato civitatem optandam, magis quam sperandam, quam minimam posuit, non quae possit esse, sed in qua RATIO RERUM CIVILIUUM perspici posset effecit». *De Republica*, II, 30.

República alguna que pueda traducir en hechos este ideal sublime; pero lo que no puede cumplirse por esta ó por la otra República, por este ó el otro Estado, constituye el proceso ideal sobre el cual camina la República universal del género humano, la cual comienza por tener como guía el *instinto* y luego va cada vez acercándose más á la *razón*. Por lo que toca á los menudos detalles en que Platón se complace siempre, son para él como los últimos toques del artista que vuelve sin cesar con amor á su obra predilecta, sin poderse separar hasta infundir su propia idea en los mínimos accesorios de ella (1).

---

(1) *Edifiquemos, pues*, dice Sócrates en el II de la «Republica», *una ciudad con el pensamiento* entrando á trazar con rasgos dialécticos, en que cada proposición señala un período de la humanidad, el proceso de las cosas civiles y humanas. Nos describe la sociedad humana atenta por completo á su *conservación*, pensando primero en *nutrirse*, luego en *defenderse* de la intemperie y en *vestirse*; junta la *división del trabajo* con la *conurrencia*, con el *comercio*, y todo esto con colores que aun hoy no han perdido su primitiva frescura; la provee primero de lo *necesario* y luego la hace pensar en las *comodidades y holgura* de la vida.—Sólo entonces es cuando debe engrandecer su ciudad, ponerla en lucha con sus vecinas, originándose las guerras, las conquistas y la necesidad de pensar en su propia *protección y defensa*, proveyéndola de un *guardián*, formando y educando en ella un nuevo orden de ciudadanos, como es el orden de los *guerreros*. Por último, sólo cuando esta protección y defensa está asegurada, hace comparecer en su ciudad otro orden de personas, que es el de los *filósofos y sabios*, á quienes incumbe buscar con la *razón* cuál debe ser la *idea arquitectónica de esta ciudad humana*, que para Platón sería la *idea de lo justo*, por cuanto ésta es un aspecto de aquel *sumo bien* que se identifica con *Dios*. Platón, por consiguiente, quiso indicar en pequeño y como en escorzo el proceso dialéctico é ideal de las cosas civiles y humanas; hacer un cuadro en el cual pudiesen descubrirse los varios estadios por los cuales va pasando la humanidad, y en el cual, para decirlo con Cicerón, *ratio rerum civilium perspicere posset*, comenzó por pintar á la humanidad entregada á su propio *apetito sensible* y atenta sobre todo á su conservación; luego describió á la misma como *voluntad firme y valerosa*, que trata de asegurar y organizar su *protección y defensa*, y por último puso en ella el predominio de la razón, la cual, levantándose á la contemplación del *sumo bien*, considera á la *humanidad* como un gran todo, cuyas partes deben cooperar á un intento único, que es la actuación del *bien*, y en el cual, por esto, todo debe ser *idealmente* común á todos.

58. El proceso en cambio á que se atiene Aristóteles en sus investigaciones respecto del *Estado*, viene á ser completamente diverso.—Así como el Estado para Platón era ó debía ser una unidad ideal, para Aristóteles, desde los comienzos de su política declara su intento de proceder mediante el análisis el cual es para él la clave de todas las ciencias, descomponiendo la ciudad en sus par-

---

Tal parece haber sido la interpretación que de lejos daba Vico á la *Republica* de Platón, y quizá fué ésta la que hubo de sugerirle estas dos afirmaciones de la *Scienza Nuova*:

«LXIV. El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas;

»LXIV. El orden de las cosas humanas procedió por modo tal, que primero fueron las *selvas*, después los *tugurios*, luego los *pueblos*, más tarde las *ciudades*, y finalmente las *Academias*». Por lo demás, el mismo Vico es quien nos dice que después de la lectura de Platón es cuando en él «comenzó á despertarse, sin advertirlo, el pensamiento de meditar *un derecho ideal eterno que se cumpliese en una ciudad universal de la idea, ó designio de la Providencia, sobre la cual idea están luego fundadas las Repúblicas de todos los tiempos y de todas las naciones*». VICO, *Vita scritta da sè medesimo*. Ed. Ferrari, IV, página 378.

La República, en suma, es una ciudad edificada con el pensamiento, que no existe en la realidad, ni puede existir, pero en la cual se pueden contemplar reducidas á pequeñas proporciones y como en escorzo las leyes que gobiernan el proceso de la humanidad. Así que para meditarla y comprenderla sería necesario poder valerse también en los estudios sociales y morales de uno de aquellos instrumentos que agrandan las proporciones y nos ponen en situación de ver en lo pequeño lo grande, en el *microcosmos* el *macrocosmos*, en el *hombre* la *humanidad*. Esto es, en mi juicio, el concepto de la gran obra platónica, y sólo de este modo se puede comprender el singular fenómeno de que cuando ha sido interpretada demasiado á la letra, ha dado origen á muchas aberraciones del pensamiento humano; mientras, al contrario, cuando se quiso penetrar su íntimo pensamiento, fué asunto siempre de profunda admiración, cooperando en mayor grado que nada, á conservar á Platón el sobrenombre de *divino*. Por lo demás, estas obras maestras de arte y de pensamiento á la vez, pierden siempre si se las descompone y anatomiza, por lo cual deseo ardientemente que salga la edición vulgar de Bonghi, que ciertamente está en el caso de darnos vestido en forma verdadera italiana á aquel elegantísimo hombre que fué Platón.

tes (1). Ésta, para Aristóteles, no es una persona única, sino por el contrario un compuesto de elementos diversos; ella de hecho puede haberse originado en la familia, pero una vez formada, la ciudad toma caracteres diferentes, porque mientras la familia «es sociedad de individuos desiguales en la cual por la Naturaleza los unos son llamados á mandar y los otros se encuentran bajo tutela», la ciudad, por el contrario «es sociedad de ciudadanos libres é iguales, y entre los cuales alterna la obediencia y el mando» (2). También los elementos diversos de la ciudad deben tener su parte propia, y, por consiguiente, combate la idea platónica de la abolición de la propiedad y de la familia. Para él, el querer una ciudad absolutamente una, es querer hacer un acorde con una sola medida, y un ritmo con una sola cuerda. Y análogamente, para Aristóteles, crear una familia única sobre la ruina de las familias particulares, es suprimir afecciones ciertas sin crear otras

---

(1) ARISTÓTELES, *Opera*, ed. Bkk., Berolini, 1831, vol. I; *Politica*, I, 1, págs. 1252-3.—Toda la *Politica* de Aristóteles parece proponerse como fin combatir la obra platónica, y, por consiguiente, contrapone su método al platónico, esto es, el *análisis* á la *síntesis*, y además su concepto del Estado al de Platón, y así en toda la obra no deja de poner en relieve los que él llama errores de Sócrates y de Platón. Sin embargo, Aristóteles, precisamente porque á cada paso combate la obra de Platón, no puede desligarse, según la justa observación de Lange, de una cierta dependencia de él, y camina constantemente sobre las huellas de Platón, que, por haber llegado á ser su adversario, no cesa un punto de ser su maestro. Quienes sacaron fruto de la lucha fueron los sucesores, los cuales encontraron tratado el gravísimo asunto del Estado desde dos puntos distintos de vista.

(2) *Polit.*, I, 2 á 7, págs. 1253-55. Según Aristóteles, la primera asociación que se forma es la *familia (domus)*, que tiene por objeto proveer á las necesidades de todos los días, y que comprende hombres que viven de las mismas provisiones; luego, reuniéndose varias familias, se formó el *barrio (vicus seu vicinitas)* que sería como una colonia de familias, y fué la forma bajo la cual vivieron los hombres en los primitivos tiempos, y por último se llega á la *ciudad* que posee todos los medios para bastarse á sí misma (*Polit.* I, 1, 2); aun ésta es también obra de la Naturaleza, y es anterior al individuo y á la familia misma, porque el todo debe ser antes que las partes.

nuevas, porque los afectos se pierden en la comunidad, como se pierde el sabor de pocas gotas de miel en la inmensidad del mar; lo cual debe á su vez decirse de la propiedad común, porque todos temen trabajar para los demás; donde la incuria de todos es origen de asiduas controversias (1).

Aristóteles estudia, pues, el Estado en las Repúblicas tal cual en su tiempo existían (2), y por tanto, invocando la naturaleza misma del hombre, no duda en excluir de la lista de los ciudadanos á los *esclavos*, y aun más, quisiera extender esta exclusión á los *artesanos* y *trabajadores* como quiera que carecen del tiempo necesario para poner mano en el gobierno de la cosa pública (3).

Para él, las distintas clases de la sociedad, más bien que corresponder á las facultades constitutivas del hombre, son, por el contrario, distinciones sacadas de la observación de la sociedad

(1) *Polít.*, II, 1, 2, 3, 4, 7, págs. 1261-67. Esta polémica de Aristóteles contra el comunismo, quizá tan sólo *simbólico* é *ideal* de Platón, tiene una verdadera importancia también para nosotros, porque muchos de los argumentos que se presentan hoy en la discusión entre el socialismo y el individualismo, parecen ser una repetición de los mismos que Aristóteles había aducido.

(2) El examen y la crítica de las varias constituciones, propuestas algunas por simples particulares y otras por filósofos y hombres de Estado, se encuentran en el lib. II de la *Política*.

(3) La cuestión de la *esclavitud*, la examina Aristóteles en el libro I, 5 y 6, y la relativa á la exclusión de los *artesanos* del número de los ciudadanos, en el lib. III, 5, ed. Bkk. En cuanto á los esclavos, profesó redondamente la opinión de que son individuos tan inferiores á los demás hombres como lo es el cuerpo al alma; que sólo son aptos para las labores del cuerpo y por tanto están destinados por la misma Naturaleza á la *esclavitud*, porque para ellos nada hay mejor que la obediencia. El esclavo no es, para él, sino un instrumento más perfecto, y solamente se podrá prescindir de él, cuando los instrumentos mecánicos puedan sentir el orden del artista y ejecutarlo por sí mismos. En cuanto á los *artesanos*, lo primero que hace notar es que en los tiempos antiguos eran considerados como esclavos y como extranjeros, y estima que una ciudad bien ordenada nunca deberá admitirlos en la lista de los ciudadanos; más adelante, sin embargo, encuentra que las repúblicas democráticas deben, para ser coherentes consigo mismas, reconocer también á los artesanos la cualidad de ciudadanos.

helénica tal como existía entonces, así como también es fruto de la observación atenta de los hechos, la idea por él enunciada de que una sociedad política, para ser duradera, debe dar el predominio á las *clases medias*, puesto que éstas son las que mantienen el equilibrio entre las clases extremas, uniéndose á los pobres, cuando los ricos quieren hacerse tiranos, y acercándose á los ricos cuando los pobres obtienen exagerado valimiento (1). Por fin, examinando las diversas vicisitudes de las constituciones griegas, fué como pudo llegar al concepto profundamente verdadero de que todas las revoluciones de los Estados encuentran su causa en las desigualdades sociales. Aquéllos, dice Aristóteles, que son iguales bajo un aspecto, pretenden ganar la igualdad también bajo los demás; mientras que los que son desiguales por una prerrogativa que les pertenece, reivindican un privilegio á su favor también bajo todos los demás aspectos (2).

En suma, podemos concluir con Zeller, que en la «Política» de Aristóteles se encuentra admirablemente resumido el concepto helénico de la vida social, tanto en lo que contenía de bueno como en lo que habría de malo en ella (3). Encontramos de un lado la doctrina según la cual el hombre está destinado naturalmente á formar parte de una asociación política, la misión moral del Estado, y las ventajas que se derivan de una constitución liberal; de otro la apología de la esclavitud y el desprecio del trabajo manual.

59. Aristóteles, en algunas partes de su «Política», censura la obra platónica y á veces parece sutilizar con exceso en la censura de su propio maestro; pero los sucesores, más justos que el discípulo, se detienen admirados por igual ante estas dos obras maestras de la antigüedad.—Ellos, así como en Platón buscaron el principio unificador de la sociedad humana, admiraron en Aristóteles al observador y generalizador poderoso que en medio de la infinita variedad de formas con que se presentan las constituciones políticas, supo encontrar en ellas ciertas leyes y caracteres comunes.

---

(1) *Polit.*, lib. IV, 11, pág. 1295.

(2) *Polit.* Lib. V, 1, págs. 1301 y 1302.

(3) ZELLER, *Philosophie des Grecs*, I, pág. 144.

Ha habido quien ha dicho que Aristóteles parece personificar en sí mismo ese espíritu de investigación positiva que es propio de nuestra época; más á decir verdad, conviene añadir también que en ningún tiempo como en el en que escribimos se ha intentado con una mayor riqueza de resultados formar aquella *psicología civil* que Platón trazó en boceto en su «República».—Nuestra época pretende ser erudita y observadora con Aristóteles, pero ha comprendido de una vez para siempre que en la erudición y en los hechos nunca se podría buscar orden y armonía sin inspirarse en el gran concepto de Platón, que buscaba en el hombre y en las facultades del alma humana la explicación de los hechos sociales y humanos. Las *observaciones* de Aristóteles parecen confirmar hoy las *especulaciones* de Platón, y los *universales* á que llegó el primero encuentran su origen y su clase en la *naturaleza psicológica* del hombre tal como Platón hubo de describirla.

60. Esta aproximación que los siglos han venido verificando entre los representantes de la doble dirección á que la ciencia puede atenerse en sus investigaciones, ha sido, por lo demás, intentada dentro de ciertos límites por los iniciadores mismos de ella.

Platón, en el diálogo de las «Leyes», aun manteniendo el *Estado ideal* trazado en la «República», trató de delinear el plan de un *Estado legítimo*, consentáneo con aquellas ideas respecto del *Estado* que constituían la sustancia de la sabiduría popular de los Griegos, inferior á la ciudad ideal, pero superior á las ciudades existentes (1).

---

(1) PLATONIS, *Leges*, V, 739, ed. cit., pág. 362.—Aquí repite Platón aquella trilogía política que había ya trazado en el diálogo *Politicus*, en el cual se encuentran como los gérmenes de los dos grandes diálogos políticos de la *República* y de las *Leyes*. Según el *Politicus* y también según este paso del diálogo de las *Leyes*, tres debían ser las formas de República que él se proponía describir, á saber, el Estado *ideal*, que debía ser como el ejemplar por el cual debían juzgarse todos los demás Estados, y que está contenido en el diálogo *πολιτεια* ó *Civitas*; el Estado *legítimo*, que es el descrito en el diálogo *νόμοι* ó *Leges*, y por último otra forma de Estado, aun inferior á ésta, que no nos la ha dejado.



En este diálogo es manifiesta la huella de las diversas constituciones helénicas que estaban en vigor, y el concepto que domina en la exposición no es ya el altísimo concepto de *justicia* tal como lo había determinado en la «República», sino el concepto eminentemente helénico de la *sumisión voluntaria* á la ley.—Lo que en la «República» se verifica mediante el *sentido íntimo de lo justo*, del cual son intérpretes los sabios regidores del Estado, aquí debe realizarse mediante la *ley*, que viene á llamársela un don de la divinidad (1).

Aquí el interlocutor que explica la doctrina ya no es Sócrates, en quien se personifica la ciencia, sino el ciudadano ateniese, que estudia las constituciones griegas, y representa en cierto modo el concepto helénico respecto del Estado (2). El Estado descrito en la «República» es un *Estado edificado con el pensamiento*, en el cual reina una perfecta unificación, mientras el Estado descrito en las «Leyes» es un *Estado legítimo* tal como puede acomodarse para hombres nacidos, alimentados y educados como lo estaban los Griegos. Á la *ley*, que es un don de los dioses, es á la que corresponde conciliar en este Estado el orden y la libertad y á quien todos deben obedecer (3). La forma de gobierno establecida por ella debe otorgar una parte al principio del orden y otra á la libertad, y debe, por consiguiente, ser un gobierno mixto de monarquía y democracia. La *ley* debe tener para sí la *fuerza*, pero á la vez valerse también de la *persuasión*, debiendo ir por esto precedida de un proemio que contenga los motivos (4). Reconociendo la propiedad y los matrimonios, debe siempre inculcar que por encima de los individuos y de las familias se encuentra todavía el Estado, y para lograrlo entra en su misión el prescribir minuciosamente cuál haya de ser la educación de los ciudadanos, que debería ser igual para todos, sin distinción de hombres y mujeres.

Al lado de estos conceptos, que constituyen el fundamento del

---

(1) *Leges*, IV, 714 y 715. ed. cit., pág. 325.

(2) El libro III de las *Leyes* contiene una especie de historia primitiva de Grecia y de sus constituciones más antiguas.

(3) *Leges*, VI, 756, 757, ed. cit., pág. 353.

(4) *Leges*, IX, 722, ed. cit., pág. 331.

diálogo de las «Leyes», y que tienen el sello del pensamiento helénico, se presentan aquí y allá conceptos los cuales se diría que tienen un color completamente moderno.

Así, por ejemplo, Platón afirma la igualdad moral del hombre y de la mujer; quiere que los negocios públicos sean confiados á los más dignos, y que exista una ley sobre la responsabilidad de los empleados públicos; llama á los jueces médicos del alma y quiere que las penas, á más de ser personales, atiendan á la enmienda del culpable; que los juicios sean públicos con intervención de los ciudadanos, especialmente si se trata de delitos políticos; prescribe que sean diversos los lugares de detención para los acusados y para los condenados; quiere ver abolida la tortura, y por fin condena y proscrib[e] el espíritu de conquista, y somete á ciertas leyes la guerra, si bien vá demasiado lejos al prescribir que la propia Ciudad deba estar aislada.

61. Aristóteles á su vez, después de haber examinado en el libro III de la «Política» las principales constituciones helénicas excogitadas por los sabios ó practicadas, se levanta todavía en los dos últimos libros de la «Política» á la contemplación de un *Estado ideal*, en el cual viene á manifestarse su aproximación á las doctrinas del propio maestro, por más que en ciertos pormenores se esfuerce por combatirlo.

En estos libros, por ejemplo, Aristóteles, que había comenzado por combatir acerbamente la unificación que Platón quería introducir en el Estado, acepta como incontrastable y evidente por sí misma la comparación platónica entre el individuo por una parte y la sociedad por otra. También el mismo Aristóteles reconoce que la virtud es una é idéntica para el individuo y para la sociedad humana, y que el modo de ser más perfecto para las sociedades políticas consideradas en masa es el mismo que para cada hombre, considerado como individuo. «Para una sociedad entera, escribe, el valor, la justicia, la prudencia y la templanza no tienen ni otra forma, ni otra eficacia que aquellas mismas que hacen á cada individuo en particular valeroso, justo, prudente y templado» (1).

---

(1) *Polít.*, VII, 1, ed. Bkk., pág. 1323, 1, 35. Observo que aquí se sigue todavía la distribución de los libros de la *Política* de Aristóteles anterior á Barthélemy Saint-Hilaire, el cual propuso y sostuvo

También él se extiende, en su proyecto de Ciudad ideal, en describir la educación que el Estado debe dar á los ciudadanos (1); funda esta educación sobre una especie de análisis de las facultades del alma humana, cuya educación, sin ser idéntica, es análoga á la de Platón (2); introduce en su Ciudad una división del trabajo entre las varias órdenes y clases, sin darle todavía aquel fundamento psicológico y orgánico que Platón le había dado, y, finalmente, propone como fin de este Estado ideal, no el ensanchamiento del territorio y el ejercicio de las virtudes guerreras, como parecía ser el intento principal de las constituciones griegas, sino más bien la realización de la virtud, tal cual conviene á la Naturaleza íntegra del hombre (3).

62. De este modo los dos filósofos más poderosos de todos los tiempos, después de haber seguido direcciones diferentes, se fueron acercando entre sí, y con justicia la posteridad no ha sabido separar sus nombres ni desunir sus doctrinas, considerándo-

---

(lo cual había sido notado antes por Segni) que los libros IV y V debían lógicamente ponerse y ocupar el lugar del VII y del VIII, mientras el VII y el VIII debían entrar en el lugar del IV y V. Las razones de esta transposición van expuestas en el apéndice que precede á la traducción de Barthélemy Saint-Hilaire, ni estoy por mi parte en el caso de examinar semejante cuestión. Continúo, sin embargo, buscando todavía las condiciones del óptimo Estado, según Aristóteles, en los libros VII y VIII (distribución que también se ha seguido en las ediciones de Bekker y Didot), notando sólo cómo Platón y Aristóteles se encaminan el uno hacia el otro. Si Platón parte del *Estado óptimo* definido en la *República* para descender en las *Leyes* al *Estado legítimo*, é indica en las mismas *Leyes* y señaladamente en el *Politicus* un tercer Estado que sería el *Estado arbitrario y violento*, del cual luego ya no volvió á ocuparse intencionalmente; Aristóteles, por el contrario, comenzó por describir el *Estado real* tal como se había ido formando en los hechos, lo estudió luego en las principales constituciones existentes ó proyectadas por los filósofos, y, por fin, también proyectó él un *Estado ideal*; por donde se descubre la verdad de todo cuanto arriba se ha hecho observar, esto es, que la obra de Aristóteles se contrapone en todas sus partes á la de Platón.

(1) *Polit.*, VIII, 2 y siguientes, pág. 1337.

(2) *Polit.*, VII, 15, pág. 1334, 1, 20.

(3) *Polit.*, VII, 11, pág. 1330.

los como los grandes fundadores de la ciencia política (1). El uno (Platón) dió á la ciencia del Estado ó política un fundamento *psicológico*, el otro (Aristóteles) recabó de la *observación de los hechos* las leyes universales que gobiernan la vida de los Estados.

---

(4) VAN DER REST en su libro titulado *Platon et Aristote, Essai sur les commencements de la science politique*, Bruselas, 1876, establece de intento un paralelo entre estos dos filósofos, considerándolos precisamente como los iniciadores de la ciencia política.

---

#### § 4.º

### DE LAS ESCUELAS ESTOICA Y EPICÚREA Y DEL INFLUJO QUE EJERCIERON EN EL DESARROLLO DE LA CIENCIA DEL DERECHO

63. Nueva dirección del pensamiento helénico en la escuela estoica y epicúrea.—64. Notas comunes á Epicuro y á Zenón.—65. Unidad de concepto que domina en la lógica, en la física y en la moral de Epicuro.—66. Su doctrina moral.—67. Su doctrina jurídica.—68. Estrecha relación que media entre la lógica, la física y la moral de los estoicos.—69. Su doctrina moral.—70. Influencia del estoicismo en el derecho y conceptos jurídicos que proclama.—71. Comparación entre la dirección estoica y epicúrea.

63. Con Platón y con Aristóteles el espíritu griego se había como abandonado á la espontaneidad de su genio ávido de ciencia, y había de este modo creado una filosofía esencialmente ideal y especulativa, más apta para satisfacer á la inteligencia que para confortar la voluntad humana en las dificultades de la vida.

Más tarde, cuando Grecia, primero por la dominación macedónica y luego por la romana, perdió sus antiguas instituciones civiles, cuando los elementos de la vida griega comenzaron á descomponerse, y cuando por la corrupción de las costumbres pareció imposible la realización de aquella Ciudad ideal que tanto había trabajado el espíritu griego, también la especulación filosófica

tomó camino distinto por obra sobre todo de Epicuro y de Zenón (1).

64. En sus doctrinas se descubre todavía aquella tendencia al *ideal*, característica del espíritu griego; pero éstos no buscan ya el *ideal* de lo *Bueno*, de lo *Bello*, de lo *Justo*, del *Estado*, sino que tratan de informar un *ideal* del *Sabio*, que en las tristes condiciones de la vida civil, logre en cierto modo colocarse por cima de los sucesos que le rodean. También estos filósofos arrancan de Sócrates, sea porque en su enseñanza se presenta ya esta personificación del Sabio, sea también porque dos escolares de Sócrates, Arístipo y Antístenes, parecen haberles preparado el camino (2); el germen que en éstos se encuentra adquiere todo su desarrollo con Epicuro y Zenón.

En los nombres de estos dos filósofos, parecen resumirse dos opuestos sistemas de moral; y sin embargo, aparte de las consecuencias diversas, no quita para que hayan tenido un punto de partida común.—Uno y otro miran á una ciencia universal, que comprende la lógica, la física y la moral, y en ambos, tanto la lógica como la física, vienen en cierto modo á ponerse al servicio de la moral (3); puesto que si ellos investigan las leyes del conocimiento y las leyes que gobiernan la Naturaleza, lo hacen solamente para deducir de ellas normas que puedan servir al sabio en la práctica de su vida. Uno y otro tienen altísimo concepto de la Naturaleza (4); mas luego cada cual lo comprende de modo completamente diverso, lo cual les conduce no sólo á consecuencias diferentes, sino casi contrarias y opuestas.

---

(1) LUIGI ORNATO, *Prolegomeni sulla Filosofia stoica*, que preceden á la traducción de los *Ricordi* de MARCO AURELIO ANTONINO, Turín, 1853, pág. 22.—¡Qué diferencia, escribe LANGE á este propósito, entre la Grecia en tiempos de Epicuro y la Grecia de la época de Protágoras, sólo anterior en cien años! En tiempos de Protágoras, el arte y la literatura estaban en su florecimiento y la filosofía con todo su juvenil vigor llegaba hasta la presunción. Cuando Epicuro vino á estudiar á Atenas, por el contrario, la cultura de esta ciudad agonizaba. Demóstenes estaba en el destierro, y del fondo del Asia llegaban los ecos de las victorias de Alejandro. *Historia del materialismo*.—Madrid, Jorro.

(2) FOULLÉE, *Histoire de la philosophie*, pág. 83.

(3) SCHWEGLER, *Historia general de la Filosofía*.—Madrid, Jorro.

(4) ZELLER, *La philosophie des Grecs*, I, págs. 145-6.

65. Por lo que á Epicuro se refiere, no cabe duda que su sistema filosófico se resiente de las teorías anteriormente profesadas por Aristipo, Demócrito y Arquelaos, mas al mismo tiempo tampoco puede negársele el haber establecido un nexo estrechísimo entre las varias partes de su filosofía, para el cual todas aparecen como la manifestación de un concepto único (1).

Para Epicuro, la única fuente de los conocimientos humanos es la *sensación*, de modo que los conceptos universales no son más que recuerdos de sensaciones experimentadas antes, las cuales, una vez fijadas en la mente, nos permiten anticipar el porvenir bajo las normas del pasado (2).

Del mismo modo que las sensaciones enlazadas dan origen al conocimiento, el cual bajo un aspecto es recuerdo del pasado, bajo otro, es una anticipación del porvenir, así el *Universo* viene á resultar de la *combinación fortuita y espontánea de los átomos*, la cual, si nos explica el Universo tal como está hoy constituido, nos hace también concebir cómo deberá continuar su existencia, sin que para explicar su modo de existir tenga que recurrir á algún sér sobrenatural, ni al destino, ni á la necesidad física (3).

66. Transportando, por último, el mismo concepto á las relaciones mutuas de los hombres, también éstos, á modo de átomos vagando por el espacio, guiados por su tendencia al *placer* y por su aversión al *dolor* (4) van buscando la manera de procurarse mutuamente una existencia agradable.—El placer para Epicuro es el principio y el fin de una vida feliz. Para él, todo *placer* es

---

(1) TENNEMANN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*. Traducción Cousin, I, §§ 152, 153.—Bruselas, 1840, pág. 167.

(2) DIÓGENES LAERCIO, *Le vite dei filosofi*, X, trad. Lechi, vol. II, pág. 33. «Todos los pensamientos, dice Epicuro, nacen de los sentidos por accidente, por analogía, por semejanza, por composición, contribuyendo á ello algo el razonamiento».

(3) Debe verse, á propósito de esto, una carta de Epicuro á Herodoto y otra á Pitocles, en las cuales, según costumbre, reduce á sus líneas principales toda su teoría sobre el Universo. DIÓGENES LAERCIO, ob. cit. X, XXIV, 33, trad. cit., vol. II, pág. 357.

(4) Para Epicuro son dos las pasiones, á saber, el placer y el dolor; existen en todo animal, y por medio de ellas se juzga de las cosas que deben elegirse ó rechazarse. DIÓG. LAERC., X, XXIII, 34.

un bien, y todo *dolor* un mal; pero, no todo placer debe elegirse, ni huir de todo dolor; puesto que por placer. Epicuro no entiende el de los disipados, ni el que consiste en los goces materiales, sino más bien «el tener el cuerpo sin dolores y el espíritu sin inquietudes».

Así que la principal virtud para Epicuro, de la cual todas la demás derivan, es la *prudencia*, y una de sus máximas, que Diógenes nos ha conservado, era: «que no se puede vivir contento si no se vive prudentemente, honestamente y justamente, ni vivir prudente, honesta y justamente si no se vive contento; porque las virtudes nacen con la alegría de la vida, y el vivir alegre es inseparable de ellas» (1).

Guiado por la *prudencia*, el Sabio de Epicuro vive como un Dios entre los demás hombres, y va buscando la propia felicidad no sobreponiéndose á las leyes necesarias y fatales, sino más bien en la tranquilidad inalterable de su vida individual. También en Epicuro se encuentra una idea de orden y de armonía en cuanto él se esfuerza por poner de acuerdo en la vida humana las tendencias egoístas y las benévolas del hombre, los placeres de los sentidos y los de la inteligencia. Su moral no tiene todavía aquel carácter excesivamente sensual que se le suele atribuir, y que sólo más tarde podría encontrarse en alguno de sus discípulos; ni, como observa Zeller, se halla en Epicuro aquella violencia en la polémica que algunos de los modernos renovadores de sus doctrinas usan (2). En suma, la doctrina del *placer* y de la *utilidad* queda en Epicuro envuelta, á la manera de las estatuas griegas, en una majestuosa é inimitable elegancia que nada tiene que ver con el sensualismo y con el utilitarismo demasiado rudo que más tarde profesaron algunos de sus secuaces (3).

(1) Los principios morales de Epicuro se hallan expuestos en su epístola á Meneceo. DIÓG. LAERC., X, XXVII, 122 y siguientes. La máxima citada en el texto se encuentra en el § 132.

(2) ZELLER, ob. cit., I, pág. 146. Véase también á TREZZA, *Epicuro y el Epicureísmo*, Florencia, 1887, pág. 27.

(3) «La filosofía de Epicuro, observa GUYAU, tiene la gracia antigua y posee una flexibilidad y elasticidad que no pierde por esto la lógica». *La moral de Epicuro en sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*.—Madrid, Jorro.



67. También la doctrina de Epicuro respecto de lo *justo* y de la *razón natural* corresponde á las otras partes del sistema.

Así como las sensaciones unidas y enlazadas entre sí originan el conocimiento, y la combinación de los átomos constituye el Cosmos, y la recíproca y prudente adaptación de los hombres á una vida agradable constituye la moral, así el *derecho natural* no es para Epicuro más «que un pacto de utilidad, cuyo objeto es no perjudicarse recíprocamente y no ser perjudicado». Para él, pues, la *justicia* no tiene ningún valor por sí misma; no existe más que en los contrastes recíprocos y no se establece más que mediante el pacto recíproco *de no perjudicarse ni ser perjudicados*. En las relaciones con aquellos seres y con aquellos pueblos con quienes no exista el contrato de no perjudicarse mutuamente y de no ser perjudicados, no hay nada de justo é injusto. Esto no obsta, sin embargo, para que Epicuro recomiende igualmente la *justicia* y condene la *injusticia*; pero llega á esta consecuencia no porque aquélla sea un bien y ésta un mal, sino porque la *justicia* produce en el Sabio el equilibrio de los deseos y de las pasiones, y refrena los ánimos, mientras la *injusticia*, por el contrario, produce con su sola presencia perturbación en el hombre. Es ésta para la paz del alma lo que la intemperancia para la salud del cuerpo, y por consiguiente, si bien por sí misma no es cosa mala, debe evitarse porque puede llegar á ser un mal por sus consecuencias.

Mientras el justo está siempre tranquilo, el injusto está inquieto; porque el que ha violado el pacto social, aun secretamente, vive lleno de temor sin estar seguro de escapar á la pena por más que varias veces la haya eludido (1).

En conclusión, según esta doctrina, el *derecho natural* se deriva de las *convenciones sociales*; no tiene otro fundamento más que la *utilidad* del individuo y de la sociedad, y sus preceptos pueden compendiarse en el principio de que no conviene *perjudi-*

---

(1) Este compendio de las doctrinas jurídicas de Epicuro está sacado casi literalmente de DIÓGENES LAERCIO, quien, al final de su *Vita di Epicuro* trae las principales sentencias de este filósofo. Obra cit., X, 150-154.

car á los demás para *no ser perjudicados* por ellos (*neminen laedere*).

68. La filosofía para los estoicos constituye también un todo, cuyas varias partes están íntimamente enlazadas entre sí. Ellos la comparan á un sér vivo, la lógica constituye los huesos y los nervios, la física, los músculos, y la moral corresponde al alma que lo mantiene en vida (1).

En la *lógica*, los estoicos parece que han intentado una reconciliación entre el idealismo platónico y el empirismo de Aristóteles (2); para Aristóteles todo conocimiento debía partir de la observación; para Platón, al contrario, el verdadero conocimiento consistía en los conocimientos ideales.

Los estoicos, por su parte, sostienen como criterio de verdad la *evidencia* con la cual una imagen ó, como ellos decían, una representación (*φαντασια*) viene á imponerse al alma, puesto que tal *evidencia* doblemente activa que obliga al alma á reconocer una cosa verdadera, demuestra el acuerdo que hay entre la impresión sensible y la recta razón (*ἔρθός λόγος*) (3).

Análoga conciliación intentan llevar á cabo en la *física*. Mientras Platón partía constantemente de la idea del Bien que, para él, se confundía con Dios, y Aristóteles del concepto de la Naturaleza, para los estoicos, por el contrario, la Naturaleza y Dios se confunden en un mismo caso. Para ellos, el mundo es el cuerpo de Dios, y Dios es el alma del mundo, al cual consideraron como un enorme sér vivo, cuya alma es la divinidad racional. Toda cosa depende absolutamente, para los estoicos, del orden del todo, siendo Dios el principio y la fuerza de éste (4).

69. La misma *rígida moral* de los estoicos viene á ser como una consecuencia que deriva de la explicación física que ellos daban del Universo.

(1) DIÓGENES LAERCIO, *Le vite dei filosofi*, lib. VII. cap. I, 40 traducción Lechi, vol. II, págs. 71 á 185.

(2) SCHWEGLER, *Historia general de la Filosofía*.—Madrid, Jorro.

(3) TENNEMANN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. Cousin, Bruselas, 1840, I, pág. 177, § 160.—Una exactísima exposición de la filosofía estoica, se encuentra en los *Prolegomeni* de LUIGI ORNATO en su traducción de los *Ricordi* de Marco Aurelio.

(4) SCHWEGLER, obra citada.

El precepto en que parece compendiarse toda su moral es *vivir según la Naturaleza*; mas como esta Naturaleza, según el concepto estoico, viene á estar compenetrada por una *razón universal* que todo lo gobierna y que constituye el Dios de los estoicos, y la naturaleza del hombre es partícipe de esta *universal razón*; así, para ellos, el *vivir según la Naturaleza* significa, para el hombre, *vivir según razón*, ó sea vivir de modo que todas las demás partes del alma estén dominadas por la *razón*. Pero la razón enseña, según los estoicos, que entre las cosas contingentes y mudables la sola durable y absoluta es la *virtud*, y por tanto toda la moral estoica puede compendiarse en la actuación de la virtud, ó sea en el precepto de *vivir honestamente* (1).

De aquí que la moral estoica parece contraponerse por completo á la moral epicúrea. Tanto Epicuro como Zenón tienen un sentido enérgico de la *Naturaleza*; pero mientras para Epicuro la Naturaleza universal tiende del átomo al hombre, á una vida agradable, para Zenón la Naturaleza toda tiende á la realización de la razón universal y á la práctica de la virtud. Epicuro parte de las sensaciones que se combinan para explicar el conocimiento de los átomos que se buscan los unos á los otros, para explicar la formación física del Universo; de los individuos que se convienen para hacer juntos una vida agradable, para dar un fundamento á la moral. Zenón por su lado parte del concepto de un alma del Universo, de una necesidad y de una razón universal, y tomando ésta como base, trata de determinar la misión que les está señalada á todos los seres del Universo y sobre todo al hombre. Epicuro enseña al hombre á recogerse en su *prudencia*, Zenón le enseña á fortificar su voluntad contra las circunstancias que tienden á dominarla. Los estoicos eran los que decían *Toti mundo te insere*, con cuya frase querían decir que el sabio ha de identificarse con la Naturaleza, porque conociendo las leyes que la gobiernan, debe constantemente obedecer á la misma con fuerza de voluntad. De este modo el hombre es elevado en cierta manera á la dignidad de un Dios; no es ya ciudadano de este ó del otro país, sino que es ciudadano del mundo: *civis sum totius mundi*. No puede ser esclavo, antes bien, aun encadenado, viene á ser el solo sér libre, porque comprendiendo

---

(1) ORNATO, *Prolegomeni* antes citado, pág. 69.

la *razón* y la *necesidad universal*, sabe espontáneamente someterse y aceptar de buen grado las cosas que son independientes de su voluntad. Por esto los estoicos colocan el Bien supremo en la *fortaleza de la voluntad concentrada en sí misma*, la cual, para ser verdaderamente libre, soporta la necesidad universal, y se abstiene de lo que le es contrario ó, para usar sus palabras, *sustine et abstine* (1).

70. Extendiéndose esta doctrina al dominio de lo justo no pudo menos de conducir á un concepto del *derecho natural* que se contrapone completamente al de Epicuro.

Entre uno y otro hay de común que en ambos lo *justo* ya no se considera como *idea* que ilumina la inteligencia, que es como Aristóteles y Platón lo consideraron, sino como una *ley* que vincula la voluntad y como una norma práctica rectora de la vida.

La *razón natural* por lo tanto ya no puede ser para los estoicos el resultado de convenciones hechas con un intento de utilidad común, sino que es una manifestación de aquella razón universal que domina el Universo. La distinción entre lo *justo* y lo *injusto*, más bien que originada de un pacto, es anterior á todas las legislaciones positivas, siendo una sentencia estoica, repetida luego por Cicerón: *ubi non est iustitia ibi non potest esse ius* (2). El fin superior del derecho no es para los estoicos lo *útil*, como había enseñado Epicuro, sino lo *honesto*, la *virtud*, que es lo solo digno de ser estimado entre las cosas humanas, poniendo por consiguiente el supremo principio del derecho no en el *neminen laedere*, sino en el *honeste vivere* (3).

La *razón natural*, lejos de circunscribirse á aquellos pueblos y á aquellos individuos entre los cuales median contratos referentes á lo justo y á lo injusto, como había dicho Epicuro, es por el contrario común á todos los pueblos y á todos los tiempos, y el *derecho natural*, al igual del Sabio de Zenón, viene á ser el *ciudadano del mundo*. Así, pues, la solidaridad de todos los hom-

---

(1) FOULLÉE, *Histoire de la philosophie*, pág. 155.

(2) CICERO, *De Republica*, lib. III, cap. XXXVII.

(3) El estoico Panecio, que juntamente con Crisippo influyó grandemente en la jurisprudencia romana, sostenía que lo *honesto* es al mismo tiempo lo *útil*. CICERO, *De officiis*, III, 7.

bres y la extensión de la comunidad á todo el género humano es considerada por los estoicos como mandato inmediato de la misma Naturaleza. El *ideal* de la «República», según Zenón, era que todos los hombres viviesen concordemente sin distinción alguna de pueblos y naciones y bajo las mismas leyes; esta concordia y armonía debería reunir en una sola familia á todo el género humano, que debería vivir junto como una sola grey bajo una ley común, y alimentarse de un mismo alimento (1).

Esta *ley natural*, por fin, según los estoicos, es dictada por la misma Naturaleza y está esculpida en el corazón de todos; es superior á las leyes positivas, las cuales la consagran, pero no la hacen, y por consiguiente debe derivarse de la misma naturaleza íntima del hombre, cuya personalidad, por estar dotada de razón, es sagrada: *homo homini res sacra*. De aquí el concepto estoico completamente opuesto al que se encuentra en Aristóteles y en Platón, declarando la esclavitud institución contraria á la Naturaleza, en lo que conciertan Zenón, Séneca y Epicteto. Con éstos comienza el hombre á adquirir un altísimo concepto de su propia dignidad, y mientras Séneca llama á los esclavos compañeros suyos (2), Epicteto enseña que el hombre, por ser partícipe de la razón, no puede y no debe ser reducido á esclavitud, porque esclavos por Naturaleza no pueden existir más que entre los seres que no participan de aquélla, como son los animales irracionales, pero no los hombres. «Nosotros, dice Epicteto hablando como hablaría un cristiano, no debemos querer para los otros hombres lo que no queramos para nosotros mismos; ahora bien, nadie quiere ser esclavo y por tanto, no puede ser lícito servirse de los otros hombres como de esclavos» (3).

71. Para terminar, Epicuro y Zenón, partiendo de dos direcciones completamente opuestas, se van poco á poco acercando el uno al otro.

Mientras Epicuro parte de la consideración de los átomos y de los individuos que espontáneamente se acomodan los unos con los otros, Zenón parte de la consideración del todo y de una necesidad

(1) ORNATO, ob. cit., pág. 81.

(2) Séneca á Lucilio, *Epist.* 78.

(3) ARRIANI, *Epicteti dissertationes*, VI, VIII, 10.

y razón universal que asigna á cada cual su misión y su deber. Uno considera sobre todo, en el hombre, el cuerpo, el otro el alma, y especialmente aquella parte de la misma que por estar dotada de razón debe regir y dominar á todas las demás. Uno prescribe á los hombres que no perjudiquen á sus semejantes para no ser perjudicados, otro, prescribe vivir honestamente y según razón, sin pararse en las consecuencias; el uno busca la *utilidad*, el otro mira á la *honestidad*.

El Sabio de Epicuro, á modo de los átomos de que el Universo se compone, se abandona á la espontaneidad de sus instintos, cede á las circunstancias para no ser abrumado, se gobierna con prudencia sobre todo, y cuando por la penuria de los tiempos no pueda serle útil tomar parte en la vida pública, se recoge sobre sí mismo encerrándose en su propia imperturbabilidad é indiferencia. No se inquieta por la vida futura porque no cree en ella, y no teme á la muerte porque cuando él existe no está presente y cuando existe la muerte ha cesado de vivir él (1). El Sabio de Zenón, por el contrario, se revuelve contra las circunstancias exteriores, ya sean reveses de fortuna, ya consistan en tiranías de los hombres; opone á éstos la fortaleza de una voluntad que aun entre tormentos y ante a muerte se mantiene más firme y noble que los que tratan de riunfar de ella; se confunde con la Naturaleza, encontrando de este nodo, una libertad suprema al someterse á la necesidad universal (2).

Si por la penuria de las circunstancias y de los tiempos, su obra no resulta útil, prefiere perecer antes que doblgarse, entregándose voluntariamente á la muerte, yendo su alma de este modo confundirse con la razón universal (3).

---

(1) Así escribe Epicuro en una Epístola á Meneceo. DIÓGENES LAERCIO, ob. cit., X. 125.

(2) ORNATO, *Prolegomeni* á la obra antes citada, pág. 57.

(3) V. BERTINI, *La filosofia greca prima di Socrate*, pág. 347, nota 60, onde compara detalladamente la filosofía india y el estoicismo griego. «La vanidad de las cosas, escribe, tan profundamente sentida por los últimos estoicos, es una de aquellas verdades de la cual los hombres, según su índole diferente, pueden deducir las más apartadas conclusiones prácticas. El epicúreo saca de ella la conclusión de que debe gozarse de la vida y coronarse de rosas antes que se marchiten.

Grecia, con la escuela estoica y con la epicúrea, contribuyó en mucho al desarrollo de la ciencia del derecho, cuyas vicisitudes en adelante deben ser buscadas especialmente en Roma, adonde parecen haberse trasladado las diversas escuelas filosóficas del pueblo helénico.

---

El místico halla pretexto en las mismas para abandonarse á la inercia. El estoico, excitado por ella, llega á percibir con más claridad que la virtud es la sola cosa estimable, y que en este mundo, donde todo se muda y se precipita á su fin, el único partido digno del hombre es resignarse virilmente á la fuerza incontrastable del hado, seguir á la Naturaleza de buen grado y ejercitar la mayor actividad en beneficio de los hombres».

---