

## CAPÍTULO IV

### El estoicismo.—Cicerón.

Errores y lagunas de las doctrinas de Platón y Aristóteles.—El estoicismo.—Principio de la libertad interior.—Principio de la armonía de los seres y de la ciudad universal.—Teoría de la ley y del derecho.—Principios de sociabilidad.—Polémica contra la esclavitud.—Política.—Polibio y Cicerón.—Teoría de la constitución romana.—Teoría de los gobiernos mixtos.—Influencia del estoicismo sobre el derecho romano.—Teorías sociales y políticas de los juriconsultos del imperio.—Fin de la antigüedad.

Dos errores fundamentales, el absolutismo del Estado y la esclavitud, comunes á Platón y á Aristóteles y exagerados por ambos, corrompían, hasta la misma fuente, su moral y su política. En vez de descubrir algo mejor que lo presente y entrever alguna cosa de lo porvenir, dirigieron sus ojos hacia el pasado. Tomaron por verdades absolutas los errores pasajeros de una sociedad imperfecta y todavía bárbara; se equivocaron, sobre todo, en no comprender los signos nuevos que ya se manifestaban y en haber olvidado demasiado las tradiciones de Sócrates: su vida y muerte, debieron hacer comprender á Platón que el Estado no es todo; algunas de sus admirables palabras, que ya hemos citado, debieron enseñar á Aristóteles que el trabajo no es servil.

En la filosofía moral y política de los antiguos había que

combatir dos errores y añadir dos verdades: 1.º, enseñar al hombre que representa y vale algo fuera del Estado; 2.º, generalizar el título de hombre y propagar la amistad, que Platón y Aristóteles supusieron ser el privilegio de pocos hombres. Esta fué la obra del estoicismo que consideraremos, principalmente, bajo estos dos aspectos.

Antes del estoicismo, una escuela grosera y muy despreciada, pero que tuvo algunos relámpagos de grandeza, había intentado ya romper los lazos artificiales que en la antigüedad encadenaban el hombre al Estado: la escuela cínica (1). (Fundada por un *vòθος*, Antistenes), célebre por las extravagancias y las frases felices de Diógenes, destruido, mendigo y esclavo; esta escuela fué, evidentemente, una protesta de las clases populares y despreciadas contra la filosofía aristocrática de Platón y otros socráticos. Profesada en el Cynosargo, lugar consagrado exclusivamente á los *vòthoi*, donde ellos tenían su templo, su gimnasio y su tribunal; esta filosofía enérgica é insolente, más que amiga de la humanidad fué enemiga de la sociedad y de las leyes. Diógenes, es cierto que decía que él era ciudadano del mundo y que el único gobierno digno de admiración era el gobierno del universo (2); pero tan hermosas palabras quizá ocultaran un grosero egoísmo. Enemigo de la patria, de la familia y de la propiedad (3), el cínico tenía pocos ó ningunos lazos que le unieran con los demás hombres; hacía consistir la virtud en la fortaleza para sufrir las privaciones y en la independencia de todas las leyes sociales; no había en él ningún principio de fraternidad ni de sociabilidad. Sin embargo, el cinismo al atacar las distinciones artificiales mantenidas por las leyes y al tener como propa-

---

(1) Véase sobre la escuela cínica y sus relaciones con el estoicismo, la excelente y exacta tesis de M. Ch. Chappuis, *Antisthène*. París, 1833.

(2) Dióg. Laerc. VI, 68, 72, 93.

(3) Dióg. Laerc. 72.

gandistas de su doctrina filósofos libertos, esclavos y mendigos, sirvió en cierto modo para cambiar las ideas de la antigüedad y preparar el campo al estoicismo (1).

El rasgo más saliente del estoicismo y por el que se ha hecho más popular, es la fortaleza, la energía, la violencia contra sí mismo, la rebeldía contra la naturaleza, el desprecio del dolor, del placer, de la muerte y de todos los accidentes de la humanidad. Por este lado, el estoicismo pertenece profundamente á la antigüedad. Su modelo es Hércules, que era el dios de los cínicos; todos los grandes ciudadanos de la antigüedad, sabiéndolo ó no, fueron estoicos. Nada se parece tanto al sabio de los estoicos como aquéllos antiguos ciudadanos de Roma, duros, inflexibles, esclavos del deber, de la disciplina, de su palabra, de la patria; los Bruto, Régulo, Scevola, Decio y mil otros no menos célebres. Cuando el estoicismo llegó á los últimos ciudadanos romanos, encontró una materia propicia á su doctrina, que fué la filosofía de los últimos republicanos, héroes de un mundo que desaparecía.

Este carácter varonil y enérgico fué considerado por los antiguos como el carácter propio de la filosofía estoica. Cleantes, uno de los primeros filósofos de la escuela, decía que la virtud única es la fuerza; pero este carácter á que nos referimos, donde brilla con mayor esplendor es en uno de los últimos estoicos: en Epicteto.

---

(1) El estoicismo ha sido muy estudiado en Francia en estos últimos años. M. Ravaisson ha expuesto é interpretado la doctrina con ciencia y profundidad, en su admirable *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (t. II), y en una *Memoire* especial (*Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, 1857). M. J. Denis, en la *Histoire des théories morales de l'antiquité*, que ya hemos citado muchas veces, ha estudiado, principalmente la moral práctica, es decir, los preceptos de la escuela estoica. Por último M. C. Martha en sus *Moralistes sous l'empire romain* (Paris, 1864), ha puesto de relieve, con gran fineza de espíritu, el punto de vista, demasiado olvidado, de la acción práctica del estoicismo sobre las almas y sobre las costumbres.

Parece que el peso de la servidumbre forzara á Epicteto á reconcentrarse en sí mismo, y á buscar en las profundidades inaccesibles de su alma una libertad inviolable. Ningún filósofo ha separado con más rigor la vida del alma de la vida sensible y exterior, y la libertad moral de la libertad aparente; es decir, el poder de obrar fuera de nosotros (1). Toda la filosofía de Epicteto se basa en lo que depende y no depende de nosotros. Las acciones del alma, la voluntad, el deseo, la renunciación, están en nosotros y de ellas somos dueños; pero los bienes y los males exteriores nos son extraños. De aquí la indiferencia completa hacia todo lo que, no estando en nuestro poder, debe estimarse como si no existiese. No son las cosas las que nos perturban, sino nuestras ideas (2). La idea de la muerte, y no la muerte es lo terrible. Somos nosotros los autores de nuestros propios males, y como reside en nosotros el poder de cambiar nuestras ideas y no considerar las cosas sino como son, nada nos debe parecer terrible ni perturbarnos. Para vivir tranquilos no hay que pedir que las cosas sucedan con arreglo á nuestros deseos, sino aceptarlas como vengan (3). Obra siempre en la vida como el marino que desciende un instante á la playa en busca de alguna concha, que siempre está pronto á volver á su barco cuando el patrón le llama. Para ti la mujer, los hijos, son los juguetes que te son permitidos por aquél que gobierna tu barco: estate siempre dispuesto á abandonarlos cuando él te llame (4). No digas de ninguna cosa que la perdiste, di más bien que la has devuelto. ¿Murió tu hijo? lo has devuelto. ¿Murió tu esposa? la has devuelto. ¿Te robaron tu campo? lo has devuelto (5). No te apures si no tienes con qué vivir

---

(1) *Epict. Manual* c. I-VI.

(2) *Idem, id.*, c. X.

(3) *Idem, id.*, c. XIV.

(4) *Idem, id.*, c. XIII.

(5) *Idem*, XVII.

ó te ha tocado en suerte un esclavo malvado: más vale morir, más vale tener un esclavo malvado, que vivir desdichado con el alma presa de hondas agitaciones (1). Procede en la vida como en un festín: ¿pasa el plato ante ti? sírvete con moderación; ¿pasa sin detenerse? no lo detengas; ¿no llega hasta ti? aguarda con paciencia. Obra lo mismo en la vida, con relación á tu mujer, á tus hijos, á los honores y á las riquezas (2). No te atormente el papel que representas: no ha estado en tu mano el escogerlo; pero estás obligado á representarlo bien (3). No te quejes de tu obscuridad: ¿depende de ti el obtener una magistratura ó el ser invitado á un festín? Me pides que adquiriera riquezas para gozar de ellas; si puedo hacerlo sin sacrificar el honor, la buena fe y la generosidad, enséñame el camino y lo seguiré. Si me pides que pierda los bienes preciosos que son verdaderamente míos, para disfrutar de otros que no son verdaderos bienes, serás injusto y poco razonable. ¿Te quejas de no tener en la mesa un sitio de preferencia, ni los honores en el consejo? Si nada has hecho para merecer esas recompensas ¿de qué te quejas? ¿Has llamado á la puerta de los grandes, les has cortejado humildemente, les has colmado de engañosas adulaciones? Si nada de eso has hecho ¿cómo quieres gozar de lo que sólo se compra á ese precio? ¿Cuánto cuestan las lechugas en el mercado? Un óbolo. Si tú no das el óbolo por la lechuga ¿tendrás menos que el que lo dió? No; porque te quedarás con tu óbolo. Lo mismo te sucede con esas comidas y esos honores que echas de menos. No gozas de ellos, pero te queda el no haber alabado lo que no era digno de alabanza y el no haber sufrido la insolencia de los criados (4).

Este es el estoico, tal como nos lo representa la tradi-

(1) *Epict.*, XVIII.

(2) *Idem*, XXIII.

(3) *Idem*, XXV.

(4) *Idem*, Manual, c. XXXIII, XXXIV.

ción: altivo, inflexible, férreo, encerrado en sí mismo, insensible á las emociones del corazón y ocupado, por encima de todo, en defender su independencia. Aunque admirando esta fuerte y sublime moral, el sentimiento popular se colocó siempre contra ella y no se puede negar que algo de verdad había en ese prejuicio. La fuerza no es el todo, ni en el hombre ni en la naturaleza. El estoicismo no debió comprender bien las gracias y dulzuras que se mezclan en el universo á la exactitud de las leyes y á la energía de las fuerzas primitivas de las cosas. El autor de la naturaleza, que sin duda debía saber tan bien como Epicteto lo que verdaderamente es bueno y bello, creó flores al pie de los árboles gigantescos é hizo correr las aguas tranquilas en medio de las más sombrías rocas. Todos los grandes artistas imitadores de la naturaleza han mezclado, sin pensar en ello, en sus obras, la dulzura con la energía; Aquiles y Andrómaca son las creaciones de un mismo poeta. Estos contrastes se dan también en el hombre y deben reproducirse en la moral, que no tiene por objeto destruir al individuo, sino desarrollar, regulándolas, todas las potencias sanas que la providencia ha puesto en él. Platón así lo comprendió y no separa en el sabio la fuerza de la ternura, y encomendó á la música, á la filosofía y al amor, el cuidado de fortificar y enternecer las almas. Pero más tarde, en un tiempo de corrupción grosera y de barbarie sin nombre, los adornos de la virtud no podían parecer á las almas fuertes más que seducciones inútiles: los hombres bien templados trataban de evitar en lo posible las pendientes que conducían á la debilidad y de la debilidad á la corrupción. En medio de una multitud ciega, el sabio se procuraba en sí mismo un mundo solitario donde vivía sin perturbaciones, sin emociones tiernas, sin esperanza en lo porvenir; pero seguro de poseer un alma resignada á todo, antes que humillarse ante sus propios ojos.

Este principio de una libertad interior, de una fuerza que se basta á sí misma, debía conducir al estoicismo á se-

parar al hombre del ciudadano y á libertarle del yugo del Estado: el extranjero, el bárbaro, el liberto, el mercenario, el mismo esclavo, podría ser un hombre, cosa que quizá no le ocurriese á muchos ciudadanos. ¿No valía tanto como derribar todo el sistema del mundo antiguo el buscar el título de hombre con preferencia al derecho de ciudadanía?

Otro principio estoico conducía á las mismas consecuencias: el de la unidad del género humano, que se basaba sobre otro más general aún: el orden universal, la armonía y la correspondencia de todas las partes del universo.

No hay, dice Marco Aurelio, más que un solo mundo, un solo Dios, una sola ley y una sola verdad. De la misma manera que no hay más que una sola luz, aunque parezca dividirse en las murallas, montañas y objetos diversos, sólo hay un alma que se reparte por igual entre los seres inteligentes (1). Todos los seres tienden á unirse, la tierra con la tierra, el agua con el agua y el aire con el aire: los animales se juntan; las abejas, los polluelos, los grandes ganados, son sociedades que nos presentan el modelo de lo que debe ser la nuestra (2). Un poeta ha dicho en una obra teatral: «¡Oh, querida ciudad de Cécrops!» Querida ciudad de Júpiter, exclama Marco Aurelio (3). Este lazo universal es tan estrecho que nada puede suceder de bueno ó útil para cada uno, que no lo sea también para el universo y, recíprocamente, lo que sirve á la colmena sirve también á la abeja (4). El que se separa del resto del universo, ya sea indignándose contra los accidentes de la vida, ya sea cometiendo alguna injusticia, es semejante al brazo, pie ó cabeza cortados y separados del cuerpo (5). No basta con decir

(1) Marc. Ant. l. XII, xxxii.

(2) *Id.*, l. IX, ix.

(3) *Id.*, l. IV, xxv.

(4) *Id.*, l. II, iii.

(5) *Id.*, l. VIII, xxxvi.

yo soy una parte del todo; hay que decir: soy una parte del cuerpo de la sociedad humana y en general de la naturaleza. Si el universo entero forma una sola familia, con mayor razón la formará el género humano. «*Homo sum et nihil humani à me alienum puto*». Esta hermosa frase de Terencio es el grito del estoicismo. Hay que amar al hombre por el solo hecho de ser hombre (1). Todos los hombres son parientes, y como su madre común es la naturaleza, es decir, la razón de Dios, cometer una injusticia con los hombres es una impiedad (2).

Sobre este principio de una razón universal, lazo común entre los hombres y los dioses, establece Cicerón una teoría del derecho, que es el fundamento de lo que hoy llamamos derecho natural. La ciencia del derecho, dice, no nace de los edictos de los pretores ó de la ley de las Doce Tablas, sino de la filosofía misma, *ex intima philosophia*, porque la filosofía nos enseña que hay en todos los hombres una razón común; esta razón es la ley misma, reside en el hombre, habla á todos el mismo lenguaje, viene de Dios y con él nos une; no es una ley escrita, nace con nosotros, no se aprende, ni se recibe de otro, ni se lee en los libros, sino que la conocemos y tomamos de la naturaleza misma. De esta ley es de donde emana el derecho. La ley es el derecho: por consecuencia el derecho es la razón, puesto que la ley es la razón misma; y siendo la razón universal, el derecho lo es también y, como ella, es divino, invariable y fundado en la naturaleza y no en la opinión. Es absurdo suponer que la justicia esté basada en las instituciones y en las leyes de los pueblos. ¿Y si las leyes fuesen hechas por tiranos? Si todos los atenienses hubiesen aprobado leyes tiránicas ¿serían justas por esa razón? No hay más justicia que

(1) Cic. *de Offic.*, l. III, vi.

(2) Marc. Ant., l. IX, i. Sén. *ad Lucil.* 91: Totum hoc, quo continemur, unum est et Deus; et socii sumus ejus et membra..... 95. Natura nos cognatos edidit.

la que emana de la naturaleza: lo que un interés establece, otro lo destruye. Si la voluntad del pueblo, los decretos de los jefes de Estado y las sentencias de los jueces determinasen lo que fuera justo é injusto, podrían hacer pasar como justicia el bandolerismo, el adulterio, la falsedad. Para cometer un crimen con justicia bastaría contar con los sufragios de la multitud. Todo lo que es bueno tiene su razón de ser en sí mismo y en la naturaleza. ¿Se juzga de lo verdadero y de lo falso por sus consecuencias ó por sus cualidades intrínsecas? Lo mismo puede decirse de la virtud (que no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada por la razón) y del derecho, porque lo que es justo es la verdad (1).

Por encima del Estado existen la razón, el derecho y la ley. Los Estados particulares no son más que miembros de un gran todo gobernado por la razón. Ese era el Estado verdadero é ideal, la república universal que Zenón soñaba de todos los pueblos, suprimiendo en su utopía las ciudades particulares, como Platón la familia y la propiedad (2).

Ya la idea de un derecho de gentes *jus gentium* (3), es decir, de una justicia entre los diversos pueblos, vino á moderar y purificar los derechos de la guerra común y á introducirse en los espíritus. *De Officiis*, de Cicerón, es el

(1) Véase Cicer. *de Leg.*, l. I, entero.

(2) Zenón (D. I. VII, 4, 37), y antes de él Crisipo (D. I. VII, 131), fieles en esto á las tradiciones del cinismo, sostenían á la vez el comunismo y el cosmopolitismo.

(3) M. Egger, en su curiosa Memoria acerca de los *Traités publics dans l'antiquité*, que es en realidad una verdadera historia del derecho de gentes en la antigüedad, hace notar, con razón (página 90), que la palabra *jus gentium*, entre los latinos, no significaba solamente las reglas de derecho común en los pueblos, en oposición al derecho civil de los romanos, sino el derecho que observan los pueblos en sus relaciones. (Tito Livio I, XIV; IV, XVII, XXII; V, v, XXXVI, LL.—Salustio, *Fragm. hist. id. Bournouf*, página 397.—Tácito *Ann.* I, XLI. Q, Curt. IV, II, § 17.)

primer escrito entre los antiguos en que ese principio de una justicia aun con relación al enemigo comienza á abrirse paso. El derecho *fecial* de los romanos, fué la primera forma (1). Cicerón, apoyándose en la autoridad de este derecho sagrado, recomienda á sus conciudadanos que, siguiendo el ejemplo de sus antepasados, respetasen á las naciones enemigas, y la lealtad en las alianzas. No quiere que en la ejecución de un tratado se sacrifique el espíritu á la letra (2), ni que se eternice la guerra cuando la paz no ofrece peligro (3); censura la habilidad de un cierto Q. Fabio Labieno que encargado de terminar una revisión de territorio entre Nola y Nápoles, había adjudicado á Roma el objeto del debate (4). Así comenzó á abrise paso la idea de cierta fraternidad entre los pueblos, idea tan ignorada de las edades bárbaras, en que el extranjero no es otra cosa que el enemigo (5).

Fácilmente se comprenderá que los principios precedentes, tan poco favorables á los prejuicios de la ciudad, debían serlo menos todavía á la doctrina de la esclavitud. Si solo el sabio era verdaderamente libre, y libre en la pobreza, la cautividad y la servidumbre, si Epicteto es más libre que su dueño, si existía una libertad inviolable que ni la ley, ni la fuerza, ni ningún accidente exterior podían dominar, es evidente que la esclavitud legal era una opresión y el abuso de la fuerza una vergüenza para quien la usaba y no para quien la sufría. Si todos los hombres son parientes, de una misma familia y de una misma raza, si no tienen más

---

(1) *De Offic.* I, XI. Belli quidem æquitas sanctissimè feciali populi romani jure præscripta est.

(2) *De Offic.* I, x... ut ille qui, quum triginta dierum essent cum hoste induciæ factæ, noctu populabatur agros, quod diurnæ essent pactæ, non noctivæ induciæ.

(3) *Idem* I, XI.. paci, quæ nihil habitura sit insidiarum semper est consulendum.

(4) I, x.

(5) La palabra *hostis*, tenía los dos sentidos.

que una misma razón, igual naturaleza é idéntico autor ¿cómo creer que les sea permitido á unos oprimir á otros y reducirlos á la esclavitud? Si el estoicismo no hubiese sacado estas consecuencias, se hubieran deducido ellas mismas por la fuerza de las cosas y los principios planteados.

Se puede, en verdad, poner en duda si el estoicismo primitivo combatió la esclavitud. El único texto de Zenón no basta para poder afirmarlo (1). Pero en los estoicos romanos la duda no es posible. Citaré los dos pasajes más importantes, el de Séneca y el de Epicteto. Todo el mundo conoce este bello y célebre trozo de Séneca: «¿Son esclavos? Di más bien que son hombres. ¿Son esclavos? ¡Lo son como tú! El que llamas esclavo nació de la misma simiente que tú, goza del mismo cielo, respira el mismo aire y como tú vive y muere» (2). Epicteto es todavía más enérgico: hace uso del mismo principio de Aristóteles, para esgrimirlo contra la esclavitud. «El único esclavo natural es el que no participa de la razón; pero esto es verdad para las bestias y no para los hombres. El asno es un esclavo destinado por la naturaleza á llevar nuestros fardos, porque carece del uso de razón y voluntad. Si ese don le hubiese sido concedido, el asno rechazaría legítimamente nuestro imperio y sería igual y semejante á nosotros» (3). Epicteto invoca el principio de que no debemos querer para los demás lo que no queramos para nosotros mismos, y puesto que nadie quiere ser esclavo ¿por qué hemos de esclavizar á los demás? Este era el pensamiento de Epicteto y Séneca acerca de la esclavitud. Por una casualidad, que prueba más que todas las máximas la igualdad natural de los hombres, los

---

(1) Este es el texto de Zenón: «Hay, dice, tal esclavitud que viene de la conquista y tal otra que viene de una compra; á la una y á la otra corresponden el derecho del dueño y este derecho es malo». — (Diog. Laert. VII, 1).

(2) *Séneca*, ad Luc. 73.

(3) Arr. Ent. de Epict. II, 8, 10.

dos más brillantes genios del estoicismo romano se hallaban en los dos extremos de la posición social: Epicteto y Marco Aurelio, esclavo el uno, emperador el otro, animados de una misma fe, eran, sin duda, un magnífico testimonio de esta nueva fraternidad, dogma común de los estoicos y de los cristianos. Por un azar de la suerte, el esclavo era el maestro y el emperador el discípulo.

El plan de esta obra no nos permite insistir sobre un punto que nos parece hoy suficientemente demostrado, y es que el principio de la sociabilidad fué comprendido por los últimos estoicos de la manera más amplia y que de Aristóteles á Marco Aurelio, la filosofía antigua fué siempre desarrollando las ideas de humanidad, bondad é igualdad. La única cuestión que para algunos está todavía en litigio, es el saber si la filosofía antigua llegó por sí misma á esas consecuencias ó si las debe á influencias venidas de fuera. En nuestra opinión, para aquél que estudie la filosofía antigua en todo su desarrollo, la respuesta no puede ser dudosa. ¿Qué se halla en Platón? Un principio que entendido en toda su fuerza bastaría por sí sólo para llegar á esas consecuencias que parecen sorprendentes: que existe una sociedad natural entre el hombre y Dios y que el objeto de la ciencia y la virtud es Dios. Al colocar tan alto el principio y el modelo del bien, Platón libera al hombre, sin saberlo, de los falsos convencionalismos, de las leyes arbitrarias y del yugo de la desigualdad; pero no ve las consecuencias que de sus principios se derivan y deja al ciudadano oprimido por el Estado, al mismo tiempo que indica al sabio una virtud ideal, superior á la virtud política. Aristóteles llega más lejos que Platón, comprende admirablemente el principio de la sociabilidad; dice que nada es más dulce para el hombre que la sociedad del hombre; une á todos los humanos por la justicia y la amistad; su moral sería la moral universal, si no hubiera admitido la esclavitud. ¿Qué límites separan la moral de Aristóteles y Platón de la moral de los últimos estoicos? Dos cosas: la ciudad y

la esclavitud. Pero véase, siguiendo los principios de Aristóteles, cómo las revoluciones mezclan y confunden todos los Estados. Alejandro en Asia, los griegos en Egipto, en Siria y hasta en la India; los romanos en Grecia y en Judea; los judíos y los griegos en Roma; las repúblicas destruidas en todas partes, el imperio romano estableciendo la unidad; al mismo tiempo el epicurismo disolviendo los lazos políticos; el estoicismo obligando al hombre á encerrarse en sí mismo, á separarse de la naturaleza, de los accidentes exteriores, de la pobreza, de la miseria, del destierro, de la esclavitud; un Cleantes trabajando con sus manos, y todos los primeros estoicos saliendo de los rangos más humildes de la sociedad, la doctrina de la unidad del mundo, de la república universal, de la ley; reina de los mortales y de los inmortales, formando de todos los hombres una misma familia; la beneficencia proclamada al fin por Cicerón, como una virtud igual á la justicia... ¿Puede sorprender que después de tres ó cuatro siglos de trabajo semejante, la idea de la ciudad y de la esclavitud se debilitaran, atenuaran y desvanecieran en esta filosofía humana y generosa? ¿Es más difícil para la razón comprender que los hombres son hermanos que comprender que el fin último de la virtud es el amor de Dios? El mismo San Agustín reconoce que este es el fondo de la filosofía platónica.

El cosmopolitismo estoico conducía naturalmente á la indiferencia política (1), y aunque en Roma la oposición política se reclutaba principalmente entre los estoicos, es una casualidad debida á las circunstancias. En el fondo, el estoicismo era una doctrina moral y religiosa más que po-

---

(1) Plutarco, *Stoic. rep.*, 20, 1. Τὸν φρόνιμον καὶ ἀπράγμονα εἶναι καὶ ὀλιγοπράγμονα. Stob. *Ecl.* II, 186. Πολιτευέσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαίνουσαις τινὰ προκόπην πρὸς τὰς τελείας πολιτείας. Pero tales repúblicas no existen.

lítica. Guardó con relación á la república y al Estado una actitud semejante á la que tomó más tarde el cristianismo

Antes de San Agustín, ya distinguían los estoicos las dos ciudades, la del cielo y la de la tierra, y recomendaban sacrificar la segunda á la primera (1)

La conciencia política no hizo, pues, grandes progresos entre los estoicos. Según Cicerón, la cultivaron con sutileza, pero de una manera poco popular y práctica. Para encontrar, después de Aristóteles, un tratado de política de alguna importancia, es preciso llegar á Cicerón. Su *Republica* ha llegado mutilada hasta nosotros, pero así y todo es un documento del más alto interés, si no por su originalidad propia, al menos como la única obra política que produjo el genio romano.

El pueblo romano, de política tan prudente, profunda y avisada, no produjo publicistas políticos de genio, porque en Roma la política práctica fué admirable, y la ciencia política estuvo abandonada. La gloria de haber analizado el primero los resortes de la constitución romana, no pertenece á un romano, sino á un griego, á Polibio, el historiador de las guerras púnicas, que añadió este bello capítulo á la política de Aristóteles. Cicerón, á juzgar por los fragmentos mutilados de su *Republica*, no hizo más que apropiarse y traducir en su hermosa lengua las sólidas consideraciones de Polibio (2).

Polibio reconoce con Aristóteles seis especies de gobierno, tres buenas y tres malas. Expone después, aunque

---

(1) Séneca *De Otio*, IV, 1. *Das respúblicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Dî atque homines continentur .. alteram cui nos ascripsit conditio nascendi* Ep. 68, 2; *cum sapienti rempublicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rempublicam, etiamsi recesserit; imo fortasse relicto uno angulo in majora atque ampliora transit*—Cf Epict. *Dissert.* III, 22, 83. Acerca del cosmopolitismo estoico, véase á Zeller, *Die philosophie der Griechen*, t III, pág 275 y siguientes.

(2) Polibio, l VI, c I, III, VIII, IX.

no en el mismo orden, la sucesión de los gobiernos tomada de Platón y repite con éste que la sociedad civil nació de los restos del género humano que respetaron las grandes inundaciones y las catástrofes físicas que se sucedieron en el origen del mundo. Débiles, despojados y desarmados, se ampararon los hombres de la protección del más fuerte y más valeroso de entre ellos. La autoridad fué al principio el premio de la fuerza, mas poco á poco las ideas de lo honesto y vergonzoso, de lo justo é injusto se fueron apoderando de los espíritus. Se vió á los hijos traicionar á los padres y se condenó su ingratitude se vió á los hombres devolver mal por bien, y esta injusticia huió á todas las almas. Se aplaudió, por el contrario, al que, con peligro de su vida, trató de defender á los débiles y procurarles el bien desinteresadamente. Estos diversos hechos, inspiraron poco á poco, en el corazón de los hombres, sentimientos y juicios con que debía formarse insensiblemente la idea de la justicia. Los jefes de esta sociedad primitiva prétendieron primeramente gobernar con la equidad más bien que por la fuerza, y cambiaron la monarquía en realeza, pero sus descendientes, embriagados por el largo uso y las seducciones deslumbrantes de una autoridad sin límites, no vieron en el poder más que la libertad de abusar de él, en vez de la carga difícil de hacer el bien, y cambiaron la realeza en tiranía. La aristocracia sucedió á la tiranía, la oligarquía á la aristocracia y la democracia á la oligarquía. El pueblo, una vez dueño de sí mismo, se contentó con la libertad y la igualdad, pero bien pronto deseó más, y extraviado por los ambiciosos y su propia corrupción, aspiró á la dominación, soñó con la expoliación y el bandidaje, fué opresor, y por sus excesos atrajo sobre sí una nueva opresión: la pasión le ciega y le entrega al que sabe seducirlo y encadenarlo, él mismo da armas á sus nuevos tiranes. Así se sucede el círculo del gobierno de los Estados.

Hemos visto cómo cada una de estas formas de gobierno degenera necesariamente y se cambia en su contraria. Así

como la herrumbre nace con el hierro y la carcoma con la madera, del mismo modo cada constitución tiene en sí misma el defecto que llega á ser el comienzo de su ruína. Por esto, los más sabios legisladores han creído conjurar la desdicha inevitable, por medio de la combinación de los tres gobiernos primitivos, á fin de corregir los unos por los otros sus mutuos defectos. Licurgo es el que realizó con más arte tan feliz propósito. En su república, el rey, los grandes y el pueblo, compartieron el poder soberano y esta coparticipación, lejos de dividir á los soberanos, produjo un equilibrio favorable al sostenimiento del Estado. Cada fuerza tiene á la otra en respeto, y el todo continúa estable, como á un navío al que los vientos empujan de todos lados. El gobierno de Roma es una aplicación más feliz todavía de este mismo principio.

Polibio nos ha dejado un admirable análisis de la constitución romana en la época de las guerras púnicas. Halla en ella los tres gobiernos combinados con tanto arte, que es imposible distinguir si la constitución es monárquica, aristocrática ó popular por los cónsules, se diría que era una monarquía, por el Senado, una aristocracia, por el pueblo, una república, pero no es nada de esto, sino una mezcla de las tres cosas y un reparto tan ingenioso de la soberanía entre los tres poderes, que cada uno es á la vez necesario á los demás, y no podría prescindir de ellos. El consulado ó magistratura suprema, se divide entre dos jefes que en tiempo de guerra tienen el poder absoluto y en tiempo de paz dirigen la magistratura, presiden el Senado, convocan las asambleas populares, redactan los informes, los *senatus-consultus*, las leyes de sufragio y tienen, en fin, todas las apariencias del poder real. Pero además de que su poder está dividido y es anual, depende del Senado y del pueblo en tantas cosas que teniendo las manos libres para hacer el bien, las tienen agarrotadas para realizar el mal. El Senado, por la facultad de disponer de los fondos y de los trabajos públicos, por el derecho

de veto á los cónsules y por el privilegio de conceder los honores del triunfo, el pueblo, á su vez, por el derecho de convocatoria ó llamamiento y de condenar á la pena de muerte, por su prerrogativa de ratificar los tratados y declarar la guerra, de aprobar ó rechazar las leyes, y, sobre todo, por el veto de sus tribunos senado y pueblo, oponían al consulado y él uno al otro, una resistencia que ningún poder era capaz de vencer, y tras la cual cada uno se atrincheraba Fuertes para defenderse los tres poderes, eran impotentes para destruirse, y estas resistencias reunidas en haz, formaban un cuerpo compacto, activo é indisoluble

Tal es la constitución que Polibio, y después de él Cicerón, nos presentan como el modelo de las constituciones políticas.

La *Republica* de Cicerón no se asemeja á la de Platón más que por el título Su autor no traza el plan de una república imaginaria y filosófica, ni diserta, como Aristóteles, sin modelo y sin ideal, sobre las diversas especies de ciudades y sus varios sistemas de gobierno Su pretensión es la de reunir estos dos métodos en uno solo, y establecer, como Platón, los principios verdaderos y filosóficos del Estado y aplicarlos á un ejemplo real, á un tipo en que se reúnen á un tiempo mismo lo posible y lo justo, y que prueban igualmente la experiencia y la razón (1)

Cicerón define felizmente la república ó el Estado, la cosa del pueblo (*res populi*), y fija á todos los gobiernos, sea la que quiera su forma, un sólo objeto el bien del pueblo Esos gobiernos son tres y cada uno tiene sus méritos y sus imperfecciones (2) El gobierno democrático tiene la libertad, porque no hay libertad sin igualdad En la democracia el derecho es igual para todos, y los ciudadanos laboran por un interés común, que es el del Estado, esta es

---

(1) *De Rep*, II, II Véase el hermoso trabajo de M Villemain sobre La República de Cicerón

(2) L I, 26-38

la única forma de gobierno á la cual se aplica exactamente la definición. Sólo en la democracia el pueblo es libre, porque dispone de todo. En los otros gobiernos el pueblo no es soberano y el despotismo de los grandes es mucho más duro que el despotismo de un rey. La aristocracia, á su vez, censura al gobierno democrático sus tumultos, consecuencia de su principio de libertad absoluta contraria á la naturaleza misma del estado social; su pretendida igualdad que pone al mismo nivel las más preclaras inteligencias y la multitud más despreciable, y, por último, que para satisfacer los deseos del mayor número, dificulta las grandes acciones. El gobierno de muchos es, entre todos los gobiernos, el más conforme á la naturaleza; uno solo no puede ver, saber y dirigirlo todo; por otro lado, la multitud es demasiado ignorante y apasionada para gobernar con justicia y con prudencia. La aristocracia se coloca entre el gobierno de muchos y el de uno y se recomienda por la moderación. De estos tres gobiernos primitivos, el que parece merecer la preferencia de Cicerón es la monarquía. Hay una cosa que me agrada, dice, en ese nombre paternal de rey, en esa imagen venerable de un jefe de familia que considera á sus conciudadanos como hijos y no como á esclavos. La democracia es amable por la libertad; la aristocracia por su moderación; pero la monarquía seduce por el amor. La superioridad de la realeza se prueba por el ejemplo del universo, del alma humana y de la familia. Un solo Dios rige el mundo: Júpiter; una sola potencia á la pasión: la razón; un solo jefe á la familia: el padre. En sus orígenes los pueblos escogieron, naturalmente, el gobierno de uno solo. Es lo que sucedió en Roma, que vivió feliz durante doscientos años bajo esta forma de gobierno, y aun ahora, en las circunstancias graves, se confía á uno sólo y le entrega una autoridad verdaderamente real.

Se ve que en la época de Cicerón, la aversión hacia la realeza se había debilitado mucho en los espíritus. Un fiel ciudadano, un amigo sincero de la república, podía pensar

y decir que el poder real era el mejor de los gobiernos. Verdad es que Cicerón, tan favorable y complaciente como era para la realeza, era de severo para la tiranía.

Sin embargo, á pesar de su preferencia por el gobierno real, Cicerón gusta más, como Polibio, del equilibrio de un gobierno combinado en donde un poder supremo y real unido á la autoridad de una clase distinguida y á cierta libertad del pueblo, satisfaga á la vez la necesidad de orden y de igualdad que se halla en la naturaleza humana (1). Este gobierno debe ser el más estable de todos por el temperamento que en él reina. Condición es de todo lo moderado el durar mucho tiempo, porque todos los extremos se cambian rápidamente en sus contrarios: *omnia nimia in contraria convertuntur* (2).

Polibio nos ha explicado los resortes de la constitución romana; Cicerón desmonta la máquina y nos enseña el origen y progresos de cada pieza (3). Su segundo libro de *República* es una verdadera historia de Roma y de sus instituciones. La constitución de Roma fué monárquica en su origen; una revolución la derribó y, destruida la realeza, volvió á aparecer dividida y disminuída bajo la forma del consulado. El pueblo continuó sin tener más que una débil parte en los negocios. El Senado fué el eje de esta nueva constitución. Una segunda revolución, realizada para la instauración del tribunado y para permitir los matrimonios entre plebéyos y patricios, dió al fin al pueblo su parte legítima de libertad é igualdad y completó la constitución. Así de la alianza y del equilibrio de los diferentes órdenes; desde los más elevados hasta los más humildes, se constituyó en el Estado un acuerdo perfecto, semejante á la armonía que en un canto resulta de la unión de tonos contrarios, cosa que los músicos llaman ar-

---

(1) *De Rep.*, I 45.

(2) *Idem.*, 44.

(3) *Idem.*, l. II, entero.

monía y los políticos concordia (1). El tribunado fué una institución que podía ser peligrosa por el gran poder que concedía al pueblo; pero éste hubiera sido más peligroso aún sin un jefe que le dirigiera y supiera contenerle: el tribunado desarmó los celos naturales del pueblo, librándole del temor de ser oprimido. Por último, destruída, la realeza, necesitaba el pueblo una libertad, no de nombre, sino de hecho (2). Cicerón, á pesar de sus simpatías evidentes por la aristocracia, admitía la intervención del pueblo en los asuntos del Estado. Defendía la institución del tribunado contra las críticas exageradas de su hermano Quinto y creía que una aristocracia moderada por el poder popular y por cierta autoridad semejante á la de los reyes, valía más que una sencilla aristocracia.

Quizá sea este el momento de preguntarnos qué es lo que hay que pensar de esta teoría del gobierno moderado ó mixto que debe ocupar tan importante lugar en los debates de la política moderna. Esta teoría se halla ya en germen en Aristóteles y aun en Platón. Pero advirtamos que se contentó con observar con admiración que semejante equilibrio existía en Esparta y en Cartago, sin afirmar que esta combinación fuese absolutamente la mejor en política. También había dicho Platón en *Las Leyes* que era bueno moderar una con otra la monarquía y la democracia; es decir, la autoridad y la libertad. Pero ni él, ni Aristóteles; en las descripciones que hicieron del gobierno perfecto, imaginaron semejante equilibrio. El fondo de sus concepciones es siempre la república, más ó menos aristocrática, tal como existía en la antigüedad, y no un verdadero gobierno mixto, basado en la oposición y balance de los poderes, y compuesto á la vez de realeza, nobleza y pueblo. Para decir verdad, esta teoría, después tan célebre, pertenece á Polibio y Cicerón más bien que á Platón y Aristó-

---

(1) *De Rep.*, 41.

(2) *De Leg.*, III, 10.

teles; éstos recomendaban el gobierno moderado y aquéllos el ponderado.

Históricamente ¿es cierta la teoría de Polibio? ¿Fue Roma un gobierno ponderado, en el cual la realeza, la aristocracia y la democracia se mantenían en equilibrio? Yo no lo creo: el consulado, en efecto, no puede considerarse como un poder casi real; una autoridad anual y dividida entre dos personas, por muy grande que pudiera ser, no llegó nunca á la autoridad de la realeza; de otro modo considerado, no habría un solo gobierno en el mundo que no fuese monárquico, puesto que no hay gobierno en el mundo que no tenga jefes, á lo menos temporales: Venecia hubiera sido una monarquía, y lo sería hoy en día la república de los Estados Unidos. Necesario es separar la monarquía de la constitución política de Roma y no ver más que la transacción sabia del pueblo y del patriciado para proteger á la vez la moderación política y la libertad popular. Hagamos notar también que la constitución romana no ha ofrecido jamás ese equilibrio perfecto que admiraba Polibio. Salvo el momento de las guerras púnicas, en que la balanza del poder permaneció en el fiel entre las dos clases, se puede decir que la constitución romana estuvo siempre en movimiento y yo la definiría con gusto: la transformación continua de una aristocracia en democracia. Cuando fué democracia por completo, pereció y cayó en manos del gobierno despótico.

Mas ¿qué pensar de la teoría en sí misma? Ya tendremos ocasión de volver á tratar de este asunto más de una vez. Indiquemos solamente aquí una objeción importante: lo que hay de verdad en el principio de Polibio y Cicerón es que todo gobierno absoluto, sea monárquico, democrático ó aristocrático, es un gobierno injusto ó débil y, al contrario, todo gobierno fuerte, durable y equitativo debe ser moderado, que es lo que habían dicho Aristóteles y Platón. Pero ¿no puede un gobierno ser moderado sin ser á la vez ponderado? ¿Se debe componer ne-

cesariamente de tres partes? ¿Debe ser monárquico, aristocrático y popular? Esto es lo que nos parece en dicha teoría un poco artificioso y utópico: porque puede muy bien suceder que uno de los tres elementos falte; por ejemplo, en Roma, la realeza, en tal otro Estado, la aristocracia. Hay mil medios de moderar y limitar la acción del gobierno sin que se componga, necesariamente, de estos tres términos fundamentales que pueden muy bien no hallarse de acuerdo en un momento dado. Verdad es, como dijo Platón, que es preciso conciliar la autoridad con la libertad; pero esta conciliación se ha efectuado en gobiernos que no eran monárquicos. Verdad es también, como dijo Aristóteles, que es necesario conciliar la igualdad natural y la desigualdad del mérito; pero esta conciliación se ha realizado en gobiernos que no eran aristocráticos. En fin, repitiendo el pensamiento de un político célebre del siglo xvi (1) diremos que no son las *formas* de gobierno lo que es necesario conciliar, sino sus *principios*, la unidad de acción, propia de la monarquía; la superioridad del mérito, propia de la aristocracia; la libertad política y la igualdad civil, caracteres propios de la democracia.

Después de Cicerón, no se encuentran en Roma nuevas doctrinas políticas. Si el estoicismo primitivo había desdenado la política, el estoicismo del imperio la abandonó por completo. No eran aquellos tiempos propicios para los estudios políticos, cuando una potencia sin límites había destruído hasta los últimos vestigios de la antigua libertad romana. El estoicismo fué en general la doctrina de los raros ciudadanos que permanecieron fieles á la república en medio de las corrupciones del imperio; era una filosofía de resistencia y de oposición, que enseñaba ante todo á afrontar la muerte; convenía á aquéllos que una virtud particular ó un carácter distinguido, designaba naturalmente para ejercer la celosa vigilancia de los tiranos. Más

---

(1) Bodin.

tarde, solo el estoicismo dió alguna gloria al imperio, animando con su espíritu á dos de sus más grandes príncipes. Si el estoicismo no produjo nunca grandes obras políticas, tuvo el honor de fundar el derecho romano y acabar la empresa acometida por Cicerón que, como ya hemos visto, fué el primero en aplicar la filosofía al derecho y relacionar el derecho escrito con el derecho eterno. Los grandes jurisconsultos del imperio, los Gayo, los Pablo, los Papiniano, los Ulpiano, los Modesto, todos educados en la escuela del estoicismo, introdujeron en el derecho las grandes máximas, guardadas, hasta entonces, en los libros de filosofía. Al derecho literal de la antigua roma, que fundaba la familia sobre el poder, la propiedad sobre el privilegio del ciudadano romano y la santidad de los contratos sobre las convenciones escritas, el derecho estoico sustituyó una justicia más humana y más conforme á la equidad natural (1). «Vivir honradamente, no hacer daño á nadie, dar á cada uno lo suyo» (2): tales son los principios universales del derecho, según Ulpiano. Más que principios de derecho son preceptos de moral. Los jurisconsultos definían el derecho natural: «el que la razón natural establece entre los hombres», reconocían su eternidad y su inmutabilidad, y rehusaban sacrificarlo al derecho civil». El interés civil, dice Gayo, no puede corromper los derechos naturales». Basan los derechos del padre de familia, sobre la bondad y no la ferocidad (3): principio dirigido contra los derechos exagerados del padre de familia en la antigua legislación. La ley de las Doce Tablas no admitía ningún principio en los contratos más que las escrituras, y

(1) Consúltese acerca de este punto la Historia del derecho civil de Roma, y del derecho francés de M. Laferrière, t. II, l. III, c. 1, y su *Memoria* especial sobre el asunto.—Comp. *Influence du Christianisme sur le droit Romain*, por M. Troplong.

(2) *Instit.*, l. I, t. I, § 3.

(3) *Dig.*, l. XLVIII, t. IX, 5.

no contaba para nada con la buena fe. «Grave es faltar á la fe jurada», dice Ulpiano. «El contrato, según Ulpiano, tiene su origen en la afección recíproca y en el deseo de prestarse mutuo servicio, porque la sociedad se basa en cierto *derecho de fraternidad*» (1). He aquí algunas de aquellas hermosas máximas, que nunca se admirarán bastante: «El hijo no debe nunca ser responsable de los crímenes del padre. Más vale dejar un crimen impune que condenar á un inocente. La pena ha sido establecida para mejorar á los hombres» (2). Los jurisconsultos estoicos, fieles á la doctrina de la escuela, establecían el principio de que «la esclavitud es un estado contra la naturaleza» (3): principio que desmentían sin duda manteniendo la servidumbre en las leyes; pero que no por eso dejaba de ser la condenación de esas mismas leyes, y la desautorización de las costumbres que ellas sancionaban.

Al mismo tiempo que los jurisconsultos difundían ideas tan grandes y favorables á la humanidad, al derecho y á la equidad; signos de la revolución que se efectuaba en la sociedad antigua, consagraban otra revolución que había cambiado el orden político en la antigüedad: el triunfo del poder absoluto: «El capricho del príncipe, esa es la ley, decía el sabio Ulpiano. *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem*» (4). ¿Qué hubiese dicho un Catón, un Scipión, un Aristides, un Foción, al escuchar tales palabras? Ninguno de ellos las hubiera comprendido y todos se habrían preguntado si se hallaban en Persia y la máxima era de un

(1) *Dig.*, l. XVII, t. II, c. 3.

(2) *Nullum patris delictum innocenti filio pœnæ est (Ulpiano)*. *Satius est impunitum relinqui facinus nocentis, quam innocentem damnare (Ulpiano, Dig., XLVIII, t. XIX, 5)*. *Pœna constituitur ad emendationem hominum (Pablo)*.

(3) *Jure naturali omnes homines liberi ab initio nascebantur. (Instit., l. I, t. II, § 2.)* *Servitus est constitutio juris gentium quæ quis dominio alieno contra naturam subicitur. (Inst. l. I, t. III, § 2.)*

(4) *Inst.*, l. I, t. III, § 6.

cortesano del gran rey. Pero no era en Asia ni en sus gobiernos bárbaros donde la monarquía absoluta estaba relegada, era en la misma Roma, reina del mundo, hoy esclava de Tiberio, de un Nerón, de un Caracalla.

Sin embargo, al proclamar la doctrina del poder absoluto, los jurisconsultos conservaban todavía el recuerdo de la antigua libertad. Porque ¿este poder sobre qué se apoyaba? ¿Sobre la fuerza? Nadie hubiera osado decirlo. ¿Sobre el derecho divino? Esta doctrina no era entonces conocida. Quedaba únicamente la solución de fundamentar el poder del príncipe en la cesión del pueblo: «Es el pueblo, dice Ulpiano, quien por la ley *Regia* ha transmitido al príncipe el soberano poder» (1). Doctrina de la más alta importancia que volveremos á encontrar en la Edad Media, en el siglo XVI y XVII y que, con el principio del derecho divino, derrotó después á todos los defensores de la monarquía absoluta.

La sociedad antigua se basaba sobre estos dos principios: la libertad política y la esclavitud civil. Aristóteles en su política había reducido el problema á estos dos términos. Los jurisconsultos sustituyeron la libertad política con la doctrina del poder, y la esclavitud civil, á lo menos en principio, con la igualdad natural. ¡Qué asunto tan digno de meditación! La igualdad y la libertad parecen dos pesos contrarios que no pueden ponerse en equilibrio y que si ha de subir el uno es preciso que baje el otro. La antigüedad conoció la libertad política, pero ¡con qué cortejo de opresiones é iniquidades! Los débiles oprimidos por los fuertes, los pobres por los ricos, los esclavos por los amos, los plebeyos por los patricios, los aliados por los conquistadores, Grecia por Atenas ó por Esparta, el mundo por Roma. Pero he aquí que aparece la igualdad y comienza á propagarse, las clases á confundirse, á unirse las ciudades, las provincias á igualarse entre sí; Roma es

(1) *Inst.*, l. I, t. II, § 6.

conquistada por los mismos que ella había conquistado.... Es el momento en que la libertad desaparece del mundo y todos sus progresos se realizan á la sombra de un despotismo sin nombre. ¿Quién podrá decidirse entre los dos términos de este dilema? ¿Quién podrá echar de menos la república romana ó la república de Atenas, es decir, la libertad de algunos y la esclavitud de los más? Pero, por otro lado, ¿quién se felicitaría de la destrucción de algunos prejuicios viendo al mundo entero vivir en la servidumbre y á la virtud condenada al silencio, al destierro ó al suicidio? La única cosa cierta es que es más fácil perder que ganar. La libertad había desaparecido de la tierra, mientras que la igualdad progresaba á pasos lentos é inciertos.