

BIBLIOTECA CLÁSICA

TOMO LIX

---

OBRAS COMPLETAS  
DE  
**MARCO TULIO CICERÓN**

TRADUCIDAS DEL LATÍN

POR

**D. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO**

---

**TOMO III**

---

*C. Cordero Palacios*

MADRID

LIBRERÍA DE PERLADO, PÁEZ Y C.<sup>ª</sup>

(Sucesores de Hernando)

Calle del Arenal, núm. 11.

1910



OBRAS COMPLETAS  
DE  
MARCO TULIO CICERÓN

**ES PROPIEDAD**

---

**Imprenta de los Sucesores de Hernando, Quintana, 23.**

DE LA NATURALEZA DE LOS DIOSES

---

Á MARCO BRUTO



---

---

*C. Cordero Palacios*

LIBRO PRIMERO.

---

Entre las muchas cosas que aun no están bastante aclaradas en filosofía, una de las más difíciles y oscuras (como sabes bien, oh Bruto) es la cuestión de la Naturaleza de los Dioses, la cual importa mucho para el conocimiento de nuestra alma, y es necesaria para moderar la religión. Son tan varias y tan discrepantes entre sí las opiniones de los doctos sobre este punto, que por sí solas prueban con fortísimo argumento que la causa, esto es, el principio de la filosofía es la ciencia, ó sea la *idea* de la cosa en sí, y que anduvieron muy prudentes los Académicos en abstenerse de dar asenso á las cosas inciertas y opinables. ¿Pues qué cosa hay tan temeraria y tan indigna de la gravedad y constancia de un sabio, como opinar lo falso, ó defender sin ninguna vacilación lo que no está bastante averiguado y conocido?

En esta cuestión, la mayor parte de los filósofos, inclinándose á lo más verosímil y siguiendo el instinto de la naturaleza (que á todos nos impulsa), afirmaron que existían Dioses. Protágoras dijo que lo du-

daba: Diágoras Melio y Teodoro de Cyrene absolutamente los negaron. Los que afirman la existencia de los Dioses ofrecen entre sí tanta variedad y disensión que sería molesto enumerar los pareceres de todos. Porque se disputa acerca de las figuras de los Dioses, y de su patria y de sus moradas; y de las acciones de su vida se narran infinitas cosas, entre sí contradictorias. Pero en lo que más importa, es á saber, si no hacen nada ni se cuidan de nada, y vacan del cuidado y administración de las cosas humanas, ó si, por el contrario, ellos las han establecido y ordenado desde el principio, y las rigen y gobiernan por tiempo infinito, hay suma discordia de pareceres, y si esto no llega á resolverse, será forzoso que los hombres vivan eternamente en el error y en la ignorancia sobre las cuestiones que más les interesan.

Hay, no obstante, filósofos que de todo punto niegan que los Dioses tengan cuidado de las cosas humanas. Y si este parecer es verdadero, ¿qué piedad puede haber? ¿qué santidad? ¿qué religión? Los puros y castos sacrificios que se tributan á los Dioses sólo pueden tener valor si ellos los entienden, y si es verdad que el género humano debe algo á los Dioses inmortales. Pero si los Dioses no pueden ni quieren ayudarnos, ni se cuidan de nosotros, ni advierten lo que hacemos, ni pueden traer ventaja alguna á la vida humana, ¿por qué hemos de ofrecer á los Dioses inmortales ninguna especie de culto, honor ó preces? La piedad, así como todas las otras virtudes, no se compadece con la fingida simulación; y una vez perdida la piedad, necesariamente han de sucumbir con ella la santidad y la religión, de donde vendrá á seguirse gran trastorno y no pequeña confusión en la vida. Y aun no sé si desterrada la piedad con los Dioses, desaparecerá también la fidelidad y el lazo

social del género humano, y la justicia, tan excelente entre todas las virtudes.

Hoy otros filósofos, y á la verdad grandes é ilustres, los cuales opinan que la razón y entendimiento de los Dioses rige y administra todas las cosas del mundo, y no sólo estas, sino también la vida humana. Atribuyen, pues, á la bondad de los Dioses inmortales para con el género humano, los frutos de la tierra, las estaciones, los cambios del tiempo y del cielo, gracias á los cuales llega á su madurez todo lo que la tierra engendra. Y de esta manera refieren otras muchas cosas, que ya se dirán en estos libros, las cuales son tales que los mismos Dioses parecen haberlas fabricado expresamente para utilidad de los hombres. Contra esta opinión disertó mucho Carneades, excitando, en todo ánimo no desidioso, codicia de investigar lo verdadero. Pues no hay cosa alguna que dé motivo á tanta variedad de opiniones, no ya entre los indoctos, sino también entre los sabios. Y siendo tantos y tan varios estos pareceres, bien podrá suceder que ninguno de ellos sea verdadero, pero no es posible que lo sea más de uno.

Al discurrir sobre esto, entiendo poder satisfacer á los benévolos reprehensores y refutar á los envidiosos calumniadores, de tal modo, que á los unos les pese de sus vituperios, y los otros tengan la satisfacción de aprender alguna cosa útil. Los que amonestan como amigos, deben ser enseñados; los que atacan como enemigos, deben ser rechazados. Digo esto, porque de algún tiempo á esta parte he publicado muchos libros, y sobre ellos ha habido diferentes pareceres, preguntando unos con admiración de dónde nos había venido esta afición á filosofar, y descando otros saber con certeza lo que pensáramos sobre cada una de las cuestiones filosóficas. A muchos os admirarse de

que yo hubiera preferido, entre todas, aquella filosofía que (por decirlo así) quita la luz á las cosas y derrama sobre ellas una especie de noche. Y no se asombraban menos de que hubiéramos tomado tan inopinadamente la defensa de una escuela ya abandonada y casi desierta. Pero yo no he comenzado á filosofar ahora, sino que desde mi primera edad he empleado largo tiempo y estudio en la filosofía, y puede decirse que yo filosofaba, cuando menos lo parecía. Así lo declaran nuestras oraciones llenas de sentencias filosóficas, y el trato de hombres doctísimos de que siempre abundó nuestra casa, siendo entre ellos los principales Diodoto, Filón, Antioco, Posidonio, que fueron nuestros maestros. Y si todos los preceptos de los filósofos deben referirse á la vida, creemos haber cumplido, en los negocios públicos y privados, los que la razón y la doctrina nos habían prescrito.

Pero si alguien nos pregunta por qué causa hemos tardado tanto en confiar á los escritos esta filosofía, muy fácilmente podremos responderle. Porque como estábamos en ocio, y el estado de la república era tal que forzosamente había de someterse al imperio de uno solo, creímos hacer cosa útil á la república misma, explicando á nuestros hombres la filosofía; por creer yo que era caso de honra para nuestra ciudad el que cosas tan graves y trascendentales se expusiesen en lengua latina. Y me arrepiento de esto tanto menos, cuanto que voy viendo que he excitado en muchos no sólo el anhelo de saber, sino también el de escribir. Porque antes había muchos hombres instruídos en las letras griegas que no se atrevían á comunicar á sus conciudadanos la ciencia que habían adquirido, porque desconfiaban de poder explicar en latín las enseñanzas de los Griegos. En lo cual creemos haber adelantado tanto, que ya no nos vencen

los Griegos, ni siquiera en la abundancia de las palabras.

Me ha estimulado á dedicarme á esto la situación de mi ánimo, gravemente conmovido por injuria de la fortuna. Si yo hubiera podido encontrar otro género de alivio, no me hubiera refugiado en éste; pero no he encontrado otro consuelo mejor que dedicarme, no sólo á leer libros, sino á escribir sobre toda la filosofía; ya que todas sus partes y miembros se conocen mejor cuando se escribe sobre cada una de las cuestiones. Hay entre las cosas una admirable serie y continuidad, por medio de la cual unas dependen de otras, y se ordenan y coligan entre sí.

Los que preguntan nuestro parecer sobre cada cosa proceden más curiosamente de lo que fuera menester: porque no se ha de apreciar tanto la autoridad en la disputa, como en el ejercicio de la razón. Y á los que quieren aprender, les daña, no pocas veces, la autoridad de los que pretenden enseñar, porque así dejan de aplicar su propio juicio, y tienen por verdad infalible lo que piensa el maestro á quien siguen. Por eso no puedo aprobar lo que se cuenta de los pitagóricos, que, cuando se les preguntaba la razón de alguna cosa que habían afirmado en la disputa, solían repetir: *Él lo ha dicho*. Este él era Pitágoras. Y tanto podía en sus discípulos la preocupación, que se daban por satisfechos con su autoridad, aunque faltasen razones.

Los que se admiren de que hayamos seguido con preferencia esta doctrina, hallarán suficiente respuesta en los cuatro libros *Académicos*. Ni se diga que hemos tomado el patrocinio de una causa abandonada y desesperada; porque las opiniones no mueren con los hombres, y quizá necesitan sólo que algún autor las saque á nueva luz. Esta manera de filosofar, disputando sobre todas las cosas y no afirmando positi-

vamente ninguna, nació de Sócrates, fué renovada por Arcesilao, confirmada por Carneades, y así ha continuado hasta nuestra edad: y si es verdad que hoy está huérfana de partidarios aun en la misma Grecia, no ha de atribuirse esto á vicio de la Academia, sino á torpeza del entendimiento humano. Porque si es difícil llegar á poseer un solo conocimiento, cuánto más no ha de ser abarcarlos todos, lo cual es necesario que hagan los que se proponen indagar la verdad y disputar en pro y en contra de todos los filósofos. Esta habilidad tan grande y exquisita no dire yo que la haya conseguido, sino que la he buscado, en cuanto mis fuerzas lo consentían. Ni se ha de creer que los que filosofan por este sistema no tienen ningún principio que seguir. De esto ya hemos hablado más de propósito en otro lugar, pero hay gente tan indócil y tarda que tiene que ser amonestada más de una vez. No soy yo de aquellos filósofos á quienes nada parece verdadero, sino de aquellos que opinan que la verdad anda mezclada con la falsedad, pareciéndose tanto la una á la otra, que apenas hay nota segura para distinguirlas y para inclinar á una ú otra parte el juicio y el asentimiento. De donde viene á deducirse que la mayor parte de las cosas son probables, y aunque no tengan entera certidumbre ni se comprendan del todo, ofrecen cierto aspecto noble y generoso, y bastan para regir la vida moral del sabio.

Pero ante todo, para vindicarme de toda acusación, debo poner en medio los pareceres de los filósofos sobre la naturaleza de los Dioses. Para esto convocaremos á todos los que pueden juzgar cuál de estos pareceres es el verdadero. Sólo me parecerá atrevida en demasía la duda de los Académicos, cuando yo vea que todos los demás convienen, ó cuando encuentre

alguno que haya descubierto toda la verdad. Entre tanto, quiero exclamar, como Stacio en sus *Synephebos*: «¡Por los Dioses, clamo, pido, suplico, ruego, y llorando imploro la fe y el testimonio de todo el pueblo, de todos los adolescentes!» Y no le imploro para cosa baladi, como lo hace aquel personaje cómico, que se lamenta de que «se cometen en la ciudad crímenes capitales: que la meretriz no quiere recibir el dinero de su amigo y amante;» sino que los llamamos para que asistan, conozcan y entiendan lo que se ha de creer y tener por cierto acerca de la religión, la piedad, la santidad, las ceremonias, la fe, el juramento, los templos, las aras, los solemnes sacrificios, y finalmente los auspicios mismos á los cuales presidimos. Porque todo esto se ha de referir á la presente cuestión de los Dioses inmortales. Y en verdad que á los mismos que se creen en posesión de alguna verdad, habrá de moverlos á duda la disensión de hombres tan doctos sobre materia tan grave.

Esto me trae á la memoria una disputa sobre los Dioses inmortales, docta en verdad y diligente, que oí en casa de mi amigo Cayo Cota. Fui un día á su casa durante las ferias latinas, rogado y convidado eficazmente por él, y le encontré sentado en la *exhedra*, disputando con el senador Cayo Veleyo, á quien entonces los epicúreos concedían el primer lugar entre los maestros de su escuela. También estaba Lucio Balbo, que había hecho grandes progresos en la doctrina estoica, hasta el punto de poder ser comparado con los más excelentes entre los Griegos. En viéndome Cota, exclamó: «Muy oportunamente vienes, porque traigo con Veleyo una empeñada altercación, en la cual, según tus aficiones, no te ha de ser desagradable intervenir.»

También á mí me parece (le contesté) que he llega-

do oportunamente. Reunidos estáis aquí los príncipes de tres escuelas distintas. Si Marco Pisón viniera, no estaría vacante el lugar de ninguna de las filosofías que andan ahora en honor y en boga.

A esto me respondió Cota: «Si dice verdad el libro de nuestro Antíoco, que él mismo ha enviado ahora poco á Balbo, no tienes por qué echar de menos á tu familiar Pisón. Porque según el parecer de Antíoco, los estoicos sólo discrepan de los peripatéticos en las palabras, no en la sustancia. Y ahora quisiera, oh Balbo, que me dijeras tu parecer acerca de este libro.—¿Yo? (respondió Balbo); mucho me admira que Antíoco, hombre tan agudo, no haya visto la profunda diferencia que hay entre los estoicos, que distinguen lo honesto de lo útil, no sólo en nombre sino en género, y los peripatéticos, que mezclan lo honesto con lo útil, cual si difirieran en magnitud y en grado, no en género. No es esta disensión pequeña y de palabras, sino grande y de cosas. Pero de esto diremos en otra parte: ahora, si te place, proseguiremos lo comenzado.—Si que me place, respondió Cota. Y para que no ignores de qué materia tratábamos, te diré que nuestro razonamiento versaba sobre la naturaleza de los Dioses. Y pareciéndome cuestión oscura, como me ha parecido siempre, preguntaba á Veleyo la opinión de Epicuro. Por lo cual, oh Veleyo, si no te molesta, repite lo que habías comenzado.—Si que lo repetiré, aunque ahora acabas de recibir un refuerzo para tu opinión y no para la mía. Entrambos (y esto lo dijo sonriéndose) habéis aprendido del mismo Filón á no saber nada.—Lo que hemos aprendido (dije yo) ya lo verá Cota; pero tú no vayas á creer que he venido como auxiliar, sino como oyente imparcial y de libre juicio, no obligado por ninguna necesidad á defender, quiéralo ó no, una opinión determinada.»



Entonces Veleyo, con la confianza de sí propios con que suelen hablar los epicúreos, como si temieran parecer dudosos de cosa alguna, empezó á hablar, no de otro modo que si hubiese bajado del concilio de los Dioses y de los *intermundios* de Epicuro. «Oid (dijo), no invenciones fútiles, no aquel Dios artífice y edificador del mundo de que habla Platón en el *Timeo*, no aquella vieja fatídica de los estoicos, que ellos llaman *πρωτοις* y los latinos podemos llamar Providencia, ni tampoco aquel mundo dotado de ánimo y sentidos, que viene á ser un Dios rotundo, ardiente y voluble; no ciréis, digo, estos portentos y milagros que parecen no de filósofos que disertan, sino de gente que sueña despierta.

»Pues ¿con qué ojos del alma pudo vuestro Platón contemplar aquella tan complicada máquina, con la cual hace á Dios construir y edificar el mundo? ¿Cuáles fueron las herramientas, cuáles las palancas, cuáles las máquinas, cuáles los instrumentos, cuáles los ministros de tanta obra? ¿Cómo pudieron obedecer á la voluntad del arquitecto el aire, el fuego, el agua y la tierra? ¿De dónde procedieron aquellas cinco formas, de las cuales se engendran las restantes, tan adecuadas para producir el alma y engendrar los sentidos? Largo sería referir todas estas cosas, que parecen discurredas más bien por el deseo y por la voluntad que por el entendimiento. Pero no puedo omitir la palmaria contradicción que resulta de llamar Platón sempiterno al mundo, después de haber dicho, no sólo que tuvo principio, sino casi que fué hecho por obra de manos. ¿Crees tú que gustó ni siquiera con los labios la fisiología el que dice que puede ser eterno lo que ha tenido principio? Pues ¿qué compuesto se da que no sea disoluble, ó qué cosa hay que, teniendo algún principio, no tenga ningún término? En cuanto á

vuestra Providencia, si realmente la defendéis, oh Lucilio, os pregunto, lo mismo que antes, los ministros, las máquinas y todo el aparato de la obra; pero si la Providencia de que habláis es distinta de la de Platón, decidme: ¿por qué ha hecho mortal el mundo, y no le ha hecho sempiterno como el Dios platónico?

»Y á unos y otros pregunto cómo han aparecido de repente los edificadores del mundo, después de haber estado durmiendo innumerables siglos. Porque aunque no existía el mundo, siglos los había sin duda, no de aquellos siglos que se miden por el curso de los días y de las noches y por los años, pues tengo que confesar que todo esto es imposible sin el movimiento del mundo. Pero hubo desde la eternidad un tiempo infinito que no se medía por ninguna circunscripción de tiempo, sino por el espacio. Lo que este tiempo era, no es fácil entenderlo, pues nadie puede imaginarse cómo, no habiendo tiempo alguno, había cierta especie de tiempo. En este tan inmenso espacio, te pregunto, oh Balbo, ¿por qué estaba ociosa vuestra Providencia? ¿Es que huía del trabajo? Pero en un Dios no se concibe trabajo, ni podía haberle de ninguna especie, ya que todas las cosas naturales, el cielo, el fuego, la tierra, el mar, obedecen al numen divino. ¿Ó es que Dios deseaba adornar como un edil el mundo con estrellas y luminares? Si era para tener mejor habitación, sin duda había permanecido por un tiempo infinito en tinieblas. ¿Ó creemos que puede deleitarle la variedad con que vemos exornados el cielo y la tierra? ¿Qué deleite puede sacar Dios de esto? Y si tal recreación necesitara, ¿por qué haberse privado de ella durante tanto tiempo?

»Diréis que la creación se hizo por causa de los hombres. ¿De qué hombres? ¿de los sabios? ¿Por tan pocos

¿Se hizo tan grande edificio? ¿De los necios? No se ve la causa de haber querido hacer bien á los malos; y luego ¿qué es lo que ha conseguido? Lo cierto es que todos los necios son, sin duda, infelicitísimos, principalmente por su necedad; pues ¿qué cosa puede haber más miserable que la ignorancia? Y luego son tales las miserias de la vida, que los sabios pueden compensarlas con algún bien; pero los necios no pueden ni evitar lo futuro, ni sufrir lo presente.

»Y los que dijeron que el mundo mismo era un animal sabio, de ninguna manera penetraron la naturaleza de lo animado, como probaré luego. Y ahora debemos admirarnos de la torpeza de los que al alma inmortal y feliz la llaman redonda, sólo porque Platón tenía esta forma por la más hermosa de todas. Pues á mí me parece más bella la del cilindro, la del cuadrado, la del cono ó la de la pirámide. Y ¿qué vida podemos suponer en este Dios redondo? Tendrá que moverse con una rapidez superior á todo lo que puede concebirse; y no entiendo cómo en un movimiento tan acelerado puede haber entendimiento constante y vida feliz. Y lo que en nuestro cuerpo, aun en mínima parte, es molesto, ¿cómo no lo hemos de tener por molesto en Dios? La tierra, siendo como es parte del mundo, será también parte de Dios. Y, sin embargo, vemos en la tierra grandísimas regiones inhabitables é incultas, unas porque están abrasadas por el desmedido calor del sol, otras porque están cubiertas de nieve y hielo, y muy remotas de los rayos solares. Luego si el mundo es Dios, tendrá unos miembros ardientes y otros fríos. Todo esto lo decís vosotros, oh Lucilio; pero cuáles sean estos miembros, se lo preguntaré á los filósofos antiguos.

»Tales de Mileto, el primero que especuló sobre estas cosas, dijo que el agua es el principio de todo,

que Dios era el entendimiento que con el agua había creado todas las cosas. Si puede haber Dioses sin sentido y entendimiento, ¿por qué los añadió al agua, dado que la mente misma puede existir sin cuerpo?

»Fué opinión de Anaximandro que los Dioses eran mortales y que nacían y morían en largos intervalos, y que hay innumerables mundos. ¿Pero como hemos de concebir á Dios sino sempiterno?

»Dijo después Anaximenes que el aire era Dios y que era engendrado y que era inmenso é infinito y estaba siempre en movimiento: como si el aire, que no tiene ninguna forma, pudiese ser Dios, á quien no podemos concebir sino bajo la forma más hermosa, ó como si todo lo que nace no estuviera sujeto á la muerte.

»Anaxágoras, discípulo de Anaximenes, quiso fundar el primero un sistema que abarcara todas las cosas por medio de una razón infinita en poder; pero no vió que en lo infinito no podía haber movimiento alguno unido á lo sensible, ó que si la naturaleza tuviera sentimiento, todas sus partes sentirían á un mismo tiempo la misma impresión. Además, si concebimos la mente como un animal, habrá algo más interno que dé nombre á este animal. Pero ¿qué cosa hay más interna que la mente? Será preciso, pues, que esté ceñida por un cuerpo externo. Y si esto no se admite, el puro y simple entendimiento, sin que se le añada cosa alguna que pueda sentir, parece exceder los límites de nuestra inteligencia.

»Almeón de Crotona, que admitió divinidad en el sol, en la luna, en las estrellas y en el alma, no conoció que daba inmortalidad á cosas mortales.

»Y Pitágoras, que opinó que el alma estaba difundida y errante por toda la naturaleza, y que de ella procedían nuestras almas, no vió que, dividiendo los espíritus humanos, se dividía y laceraba al Dios, y que si

estos espíritus eran infelices, como muy frecuentemente sucede, tendría ese Dios partes infelices, lo cual de ningún modo puede ser. ¿Y cómo podría ignorar ninguna cosa el alma humana si fuese Dios? ¿Y cómo ese Dios, si no fuera otra cosa que el alma, había de estar sujeto al mundo, ó difundido por él?

»También Xenófanes, que defendió la misma opinión sobre el entendimiento, añadiendo que todo lo que es infinito es Dios, erró lo mismo que los otros en cuanto al entendimiento, y erró además en cuanto á la infinitud, en la cual no puede haber nada sensible ni nada unido.

»Parménides inventó cierta fábula: una especie de corona que llama *Stephane*, y es á modo de un orbe luminoso que rodea el cielo. A esto llama Dios, aunque nadie podrá reconocer en él ni figura divina ni sentido. Y á este tenor otras infinitas monstruosidades, como quien refiere á Dios la guerra, la discordia, la ambición y otras plagas de este género que se destruyen con la enfermedad, con el sueño, con el olvido, con la vetustez. Lo que opinó acerca de las estrellas, ya queda censurado en otros.

»Empedocles, también, entre sus muchos errores, cayó en una opinión torpísima acerca de los Dioses. Cree que hay cuatro naturalezas divinas, de las cuales procede todo. Estos cuatro elementos es claro que nacen y mueren, y carecen de todo sentido.

»Tampoco Protágoras, que niega saber cosa alguna acerca de los Dioses, si existen ó no existen, ó cuáles son, nos da luz alguna sobre esta cuestión.

»¿Y qué más? Demócrito, que pone en el número de los Dioses las imágenes y sus circuitos, y la misma naturaleza que envía y trasmite las imágenes, y también nuestra ciencia é inteligencia, ¿no cae asimismo en el mayor de los errores? Y negando él que nada

sea eterno, porque nada permanece en el mismo estado, ¿no destierra á Dios enteramente, sin dejar en pie ninguna de las opiniones que á él se refieren?

»Y el aire, que Diógenes de Apolonia tiene por Dios, ¿qué sentido puede tener ó que forma de Dios?

»De las contradicciones de Platón sería largo hablar, porque en el *Timeo* niega que pueda ser nombrado el Padre y Creador de este mundo, y en los libros de las *Leyes* tiene por superflua investigación la de saber que cosa es Dios. Y no se entiende lo que quiere decir cuando afirma que Dios no tiene cuerpo alguno, porque entonces será preciso que carezca de sentido, de prudencia y de felicidad, todas las cuales cosas van comprendidas en la noción de los Dioses. También en el *Timeo* y en las *Leyes* dice que el mundo es Dios, y el cielo, y los astros, y la tierra y el alma. y además todos aquellos que veneró la tradición de nuestros mayores; todo lo cual es evidentemente falso, y contradictorio entre sí.

»También Xenofonte, con menos palabras, cae en el mismo pecado, porque en sus Memorias de Sócrates introduce á éste disputando que no conviene investigar la forma de Dios. Y él mismo en otra parte dice que el sol y el alma es Dios, y unas veces admite un solo Dios y otras veces muchos. Como se ve, son casi los mismos errores que hemos notado en Platón.

»También Antístenes en el libro que llama *físico*, dice que los Dioses populares son muchos, y el Dios natural uno solo, con lo cual arruina totalmente la naturaleza de los Dioses.

»Y no anda muy lejos Speusippo, el cual, siguiendo á su tío Platón, y admitiendo una fuerza animada que lo rige todo, intenta desarraigar del alma el conocimiento de los Dioses.

»Mucha confusión reina en el libro tercero de la Fi-

lososía de Aristóteles, que disiente poco de su maestro Platón. Unas veces atribuye al entendimiento la divinidad; otras veces llama Dios al mundo, y le atribuye partes, para explicar así y dejar á salvo el movimiento del mundo; otras veces dice que el calor del cielo es Dios, no entendiendo que el cielo es parte del mundo, al cual él en otra parte ha llamado Dios. Pero ¿cómo puede conservarse la divinidad del cielo en medio de tan rápido movimiento? ¿Cuántos Dioses habrá, si también llamamos al cielo Dios? Y negando que Dios sea corpóreo, se priva de todo sentido y prudencia. ¿Cómo puede moverse el mundo si carece de cuerpo, ó cómo moviéndose siempre, puede ser quieto y feliz?

»Ni es más prudente en esto su condiscípulo Xenócrates, en cuyos libros de la *Naturaleza de los Dioses*, ninguna forma divina se describe. Dice que los Dioses son ocho: cinco que dominan en los planetas; otro que formado de todas las estrellas, como de miembros dispersos, puede ser considerado como un Dios simplícísimo. Como séptima divinidad añade el sol; como octava, la luna, aunque no podemos entender en que sentido los llama felices.

»Heráclides del Ponto, que pertenecía á la misma escuela platónica, llenó de fábulas pueriles sus libros; y unas veces llamó divino al mundo, otras veces al entendimiento; atribuyó divinidad á las estrellas errantes, negó á Dios el sentido, y defendió que su forma era mudable; y en el mismo libro vuelve á poner la tierra y el cielo en el número de los Dioses.

»Tampoco se ha de tolerar la inconstancia de Teofrasto, que unas veces atribuye al entendimiento el principado divino, otras veces al cielo, otras veces á los signos y constelaciones celestes.

»Y menos debemos oír á su discípulo Stratón, lla-

mado el Físico, el cual piensa que toda la fuerza divina depende de la naturaleza, la cual reúne las causas de engendrar, aumentar y disminuir, pero carece de todo signo y figura.

»También Zenón (para volver á los vuestros, oh Balbo) cree que la ley natural es también divina y que tiene fuerza para mandar lo recto y prohibir lo contrario; la cual ley no podemos entender cómo la supone animada. Nosotros concedemos que Dios es animado. Pero el mismo Zenón, en otros lugares, llama Dios al éter; si es que puede comprenderse un Dios que no siente nada, y que nunca nos responde, ni en las preces, ni en las oraciones, ni en los deseos. En otros libros entiende por divinidad cierta razón que gobierna toda la naturaleza. También á los astros supone divinos, y á los años, y á los meses, y á los cambios de las estaciones. Pero cuando interpreta la teogonía de Hesiodo destierra totalmente las ideas que teníamos de los Dioses. Y no pone en el número de ellos á Jove, ni á Juno, ni á Vesta, ni á ningún otro que tenga nombre propio, sino por cierta traslación de estos nombres á las cosas mudas é inanimadas.

»Y no es menor el error de su discípulo Aristón, el cual no admite que la forma de Dios pueda entenderse, ni que en los Dioses haya sentido, y duda enteramente si hay un Dios animado ó no.

»También Cleantes, que siguió la escuela de Zenón casi al mismo tiempo que el antes nombrado, unas veces afirma la divinidad del mundo; otras veces da este nombre al entendimiento y alma de toda la naturaleza; otras tiene por el verdadero Dios á aquel ardor extremo y altísimo que, dilatado por todas partes, lo ciñe y abraza todo, con el nombre de éter. Y el mismo filósofo, como un delirante, en los libros que



escribió contra el deleite, ya finge cierta forma de Dioses, ya supone la divinidad en los astros, ya en la razón. Y de aquí resulta que aquel Dios que intelectualmente conocemos, y de cuya noción encontramos huellas en nuestro ánimo, nunca verdaderamente aparece.

»Es doctrina de Perseo, discípulo de Zenón, que se llamaron Dioses los que hicieron alguna invención de grande utilidad para la vida humana, y que estas mismas saludables invenciones se honraron con nombre de divinas; por donde se ve que no las tenía por invenciones de los Dioses, sino por divinas en sí mismas. ¿Y qué cosa habrá más absurda que conceder honor divino á las cosas sórdidas y deformes, ó poner en el número de los Dioses á hombres ya muertos, cuyo culto habría de reducirse á un funeral?

»Chrysippo, que es tenido por el más hábil intérprete de los sueños estoicos, congrega turba grande de ignotos Dioses, y tan ignotos que ni siquiera por conjetura podemos imaginarlos, por más que nuestro espíritu sea capaz de formar imágenes de todo. Dice, pues, que hay en la razón una potencia divina, y en el alma del universo; y que el mundo es Dios, y que su alma está difundida por todas partes; y llama Dios al principado de la razón y de la mente, y á la común naturaleza de las cosas que lo abraza todo, y á la sombra fatal, y á la necesidad de las cosas futuras, y al fuego, y al éter, y á lo que procede y emana de la naturaleza, como el agua, la tierra y el aire; y al sol, la luna y las estrellas, y á la universalidad de las cosas, en que todo está encerrado, y á los hombres que han conseguido la inmortalidad. Y también sostiene que el éter es el que los hombres llamaron Jove; el mar el que llamaron Neptuno, y la tierra la que llamaron Ceres; y de igual manera prosigue expli-

cando los nombres de los restantes Dioses. Y en otra parte escribe que Jove es la fuerza de la ley perpetua y eterna, guía de la vida humana y maestra de los deberes; y á la fatal necesidad la llama verdad sempiterna de las cosas futuras. En todo lo cual nada hay que propiamente merezca el nombre de divino. Todo esto dice en el primer libro de la *Naturaleza de los Dioses*. En el segundo quiere acomodar las fábulas de Orfeo, Museo, Hesiodo y Homero á lo que él escribió en su primer libro de los Dioses inmortales; para que de este modo resulten estoicos aquellos mismos antiquísimos poetas que nunca hubieran podido sospecharlo. El mismo procedimiento sigue Diógenes Babilonio en el libro suyo titulado de *Minerva*, donde interpreta conforme á la fisiología la fábula del parto de Jove y del nacimiento de la virgen Palas.

»He expuesto hasta ahora, no juicios de filósofos, sino sueños de delirantes. Y no son mucho más absurdas aquellas fábulas que, difundidas por la voz de los poetas, causaron no leve daño, por lo mismo que eran tan halagüeñas. Así pintaron á los Dioses iracundos é inflamados de liviandad, y nos hicieron contemplar sus guerras, batallas, peleas y heridas; sus odios, discordias, nacimientos, muertes, querellas, lamentaciones, intemperancias de todo género, adulterios, vínculos, concúbitos con el género humano, y mortales procreados de un linaje inmortal. Con los errores de los poetas es lícito mezclar los portentos de los Magos, y la demencia de los Egipcios en el mismo género, y las opiniones del vulgo que vive en grande inconstancia y en olvido profundo de la verdad.

»Quien considere cuán necias y temerarias son todas estas sentencias, deberá forzosamente venerar á Epicuro y ponerle en el número de aquellos mismos

Dioses de que se trata. El solo vió, en primer lugar qué existían Dioses, porque la misma naturaleza había impreso la noción de ellos en los ánimos de todos. Pues ¿qué gente hay ó qué linaje de hombre que, sin necesidad de doctrina, no tengan alguna anticipación respecto de la existencia de los Dioses? A esta anticipación la llama Epicuro prolepsis, esto es, noticia previa recibida en el ánimo, sin la cual no es posible entender ni investigar ni disputar cosa alguna. La fuerza y utilidad de esta razón la hemos aprendido en aquel celestial volumen de Epicuro sobre la *regla y el juicio*.

»Ya tenemos perfectamente echado el fundamento de esta cuestión, pues no siendo ésta una opinión que dependa de las costumbres ni de las leyes, sino un firme y universal asenso, es preciso creer que hay Dioses, porque tenemos innato el conocimiento de ellos. Y aquello en que toda la humanidad consiente, necesario es que sea verdadero. Hemos de confesar, pues, que existen Dioses; y como esta creencia no es sólo de los filósofos, sino también de los indoctos, hemos de confesar asimismo que tenemos esta anticipación ó prenoción de los Dioses, como antes he dicho. A las cosas nuevas hay que ponerlas nuevos nombres, y así Epicuro llamó prolepsis lo que hasta entonces nadie había llamado de este modo. La misma naturaleza que nos dió la información de los Dioses nos infundió en la mente la idea de que son eternos y felices. Y si esto es así, razón tiene Epicuro en aquel parecer suyo, que lo que es eterno y feliz no tiene cuidado de nada, ni da cuidado á nadie, ni está sujeto á ira ni agradecimiento, porque todo esto sería muestra de debilidad.

»Si no tratásemos de otra cosa que de dar á los Dioses el piadoso culto debido, y librarnos de la supersti-

ción, bastaría esto en verdad. Siendo eterna y felicísima la naturaleza de los Dioses, era suficiente razón para que la venerásemos, siendo así que todo lo que sobresale exige veneración justa. Y todo miedo del poder ó de la ira de los Dioses habría de desterrarse, puesto que se entiende bien que en una naturaleza feliz é inmortal no cabe la ira ni el agradecimiento. Y separadas estas causas, no hay por qué temer á los Dioses. Para confirmar esta opinión, inquiere el ánimo la forma, la vida y la acción de la mente, y la agitación en Dios.

»En cuanto á la forma, la naturaleza nos enseña algo, y algo también la razón. La naturaleza nos enseña que todos los pueblos sin excepción alguna suponen á los Dioses en forma humana, y que ninguna otra se nos ocurre, ni vigilando ni durmiendo. Pero para no referirlo todo á las primeras nociones, la razón misma nos lo declara también. Porque siendo la naturaleza de los Dioses la más excelente, feliz y sempiterna, conviene también que sea hermosísima. ¿Y qué composición de miembros, que conformación de líneas, qué figura, qué forma puede ser más bella que la forma humana? Suelen los vuestros, oh Lucilio (porque mi amigo Cota no tiene opinión fija acerca de esto), cuando imagináis el artificio y fábrica divina, describir las partes de la figura humana, en cuanto sirven, no sólo á la utilidad, sino también á la hermosura. Por tanto, si la figura del hombre excede á la figura de todos los demás animales y el hombre es un animal, resulta que su figura debe de ser la más hermosa de todas. Y como nos consta que los Dioses son felicísimos, y nadie puede ser feliz sin virtud, ni la virtud puede existir sin razón, ni la razón puede residir sino en la figura humana, debemos confesar que los Dioses tienen humana forma.

»Pero propiamente no tienen cuerpo, sino algo que se parece á cuerpo, ni tienen sangre, sino algo semejante á la sangre. Aunque todo esto lo ha razonado Epicuro más agudamente que nadie, y lo ha expuesto con tanta sutileza que no está para todos el entenderlo, sin embargo, confiado en vuestra benevolencia, lo expondré con más brevedad que la materia consiente. Epicuro, que no sólo vió con los ojos de la inteligencia las cosas más ocultas y escondidas, sino que parece que las tocó con la mano, dice que la naturaleza y calidad de los Dioses es tal que no se percibe por el sentido, sino por la mente, y no por la solidez ni por el número (como aquellas cosas que el por su firmeza llama *σπερμικά*), sino por imágenes, percibidas por semejanza y traslación; dado que infinita muchedumbre de imágenes semejantes emana de innumerables individuos, y afluye á los Dioses, y nuestra mente, atenta y fija con gran deleite, percibe estas imágenes, y entiende lo que es una naturaleza feliz y eterna.

»El poder grande de la infinidad es dignísimo de grande y diligente contemplación, siendo preciso ante todo entender que por naturaleza las cosas iguales se corresponden entre sí. A esta correspondencia llama Epicuro *isonomía*. De ella resulta que si hay tanta multitud de cosas mortales, no la hay menor de cosas inmortales; y que siendo innumerables las cosas que perecen, también deben ser innumerables las cosas que se conservan.

»Y si ahora me preguntáis, oh Balbo, en qué pasan el tiempo los Dioses y cuál es su vida, os diré que no hay otra más feliz, ni más afluyente en todo género de bienes. Porque nada hacen, en ninguna ocupación están empeñados, ningún proyecto maquinan, gozan en su sabiduría y virtud, y tienen bien averiguado que han

de estar siempre en grandes y eternos deleites. A este Dios con razón podemos llamarle feliz, pero al vuestro laboriosísimo. Porque si Dios es el mundo, ¿qué cosa puede haber más opuesta á la quietud que tener que moverse, sin un punto de intermisión, en torno al eje del cielo, y con admirable rapidez? Sin quietud no hay felicidad alguna; y si Dios, aunque sea distinto del mundo, tiene que asistir en él, rigiéndole, gobernándole, moderando el curso de los astros, las mudanzas de las estaciones, las vicisitudes y el orden de las cosas, contemplando el mar y la tierra, defendiendo los bienes y la vida de los hombres; aun éste andará envuelto en negocios molestos y operosos. Pero nosotros ponemos la felicidad de la vida en la tranquilidad del ánimo y en la ausencia de toda ocupación. También nos enseñó Epicuro que el mundo ha sido obra de la naturaleza y no de un artifice superior, y obra tan fácil, aunque vosotros la declaráis imposible sin industria divina, como que la naturaleza ha producido, produce y producirá innumerables mundos. Pero como vosotros no podéis comprender que la naturaleza irracional produzca cosa alguna, os refugiáis á Dios, á la manera que lo hacen los poetas trágicos cuando no pueden encontrar el desenlace del argumento. Y ciertamente que no echaríais de menos este sobrenatural recurso, si vierais la inmensidad indeterminada del espacio que por todas partes se dilata, en el cual lanzándose á peregrinar el ánimo, alcanza tanto y llega tan lejos que no ve la última playa en que descansar. En esta inmensidad, pues, de longitudes, latitudes y profundidades, vuela infinita cantidad de átomos innumerables, que, con interposición del vacío, se adhieren y continúan entre sí, aprehendiéndose los unos á los otros, de donde resultan las distintas formas y figuras de las cosas, que vosotros

**no** creéis posible que se forjen sino con yunques y fuelles. Así habéis puesto sobre nuestras cervices un Señor eterno á quien hemos de temer noche y día. Pues ¿cómo no temer á un Dios que todo lo prevé, lo piensa, advierte, y refiere todo á sí, curioso siempre y lleno de negocios?

»De aquí resulta que hayáis tenido que admitir aquella fatal necesidad que llamáis *εμπειρην*, conforme á la cual todo lo que sucede se deriva de la eterna verdad y de una continuación de causas. Pero ¿cómo hemos de estimar una filosofía digna de viejas, y de viejas indoctas que todo lo atribuyen á la fuerza del hado? De aquí nace forzosamente el arte que llamáis *μαντιχη*, y en latín adivinación, en cuyo terror supersticioso nos imbuiríamos tanto si quisiéramos creerlos, que tendríamos que venerar á los arúspices, augures, ariolos, profetas y vaticinadores.

»Libres ya de estos terrores, y restituidos á la libertad por Epicuro, ni tememos á los Dioses, porque sabemos que están exentos de toda molestia y que no se la procuran á nadie; ni dejamos de venerar pía y santamente su naturaleza noble y excelentísima. Pero temo que la afición á estas cosas me haya hecho ser demasiado largo. Era difícil dejar empezada una cuestión de tanta importancia. Aunque me hubiera estado mejor oír que escuchar.»

Entonces Cota, con aquella cortesía habitual en él, respondió á Veleyo: «Si tú no hubieras dicho algo, nada hubieras podido oír de mí, porque no se me suelen ocurrir tan fácilmente las razones que persuaden la verdad de una cosa, como las que persuaden su falsedad. Esto me ha sucedido muchas veces, y ahora también al escucharte. Si me preguntas cuál es la naturaleza de los Dioses, quizá no sepa responderte nada. Si me preguntas qué tal me parece la opinión

que acabas de exponer, te diré que ninguna me agrada menos. Pero antes de llegar á tus opiniones, explicaré lo que siento de tí mismo.

»Siempre había oído decir á tu familiar Lucio Craso, no sólo que te antepónia sin género de duda á todos los togados, sino que encontraba pocos epicúreos de Grecia comparables contigo. Pero como sé que te ama extraordinariamente, pensaba yo que lo decía por exceso de benevolencia. Ahora, aunque no gusto de alabar en presencia, juzgo que en cosa tan oscura y difícil has hablado con claridad, y no sólo con mucha copia de palabras, sino con más ornato de sentencias que el que acostumbran los vuestros. Cuando yo estaba en Atenas, oía frecuentemente á Zenón, á quien nuestro amigo Filón solía llamar el Príncipe de los Epicúreos, y en verdad que nunca me parecieron más fáciles de refutar esos dogmas que cuando se los oí al Príncipe de los Epicúreos, por lo mismo que no hablaba rudamente como la mayor parte de ellos, sino con gravedad, distinción y ornato. Pero me aconteció muchas veces con él lo mismo que me ha sucedido al oírte, es decir, que me disgustaba (ruégote que me oigas con paciencia) ver tanto ingenio perdido en tan leves, por no decir tan ineptas, sentencias. Y no porque yo vaya á exponer otra mejor, sino porque en todas las cosas, y mayormente en las de física, antes puedo decir lo que no es, que lo que es.

»Me preguntas qué cosa es Dios, ó cuál su naturaleza, y á esto te responderé con las palabras de Simónides, que, interrogado sobre esto mismo por el tirano Hierón, le pidió un día para deliberar. Preguntándole lo mismo al día siguiente, le pidió dos días. Y como siempre duplicase el número de los días, y admirado Hierón le preguntase la causa, hubo de responderle: «Cuanto más lo considero, tanto más oscuro



me parece.» Yo pienso que Simónides, de quien se dice que no fué sólo poeta elegante, sino varón en todas cosas docto y sabio, dudando entre tantas cosas agudas y sutiles que le venían á las mientes cuál fuese la más verdadera, desesperó absolutamente de conseguir la verdad.

»Pero tu maestro Epicuro (pues con él quiero disputar más que contigo) ¿qué cosa dice que parezca digna, no ya de la filosofía, sino de una mediana prudencia? Lo primero que se pregunta en esta cuestión de la naturaleza de los Dioses, es si los Dioses existen ó no. Creo difícil negarlo, si se pregunta en el foro, pero muy fácil en este coloquio familiar nuestro. Yo mismo, que soy pontífice y creo que deben conservarse con la mayor reverencia las ceremonias y religiones públicas, quisiera persuadirme de la existencia de los Dioses, no sólo por opinión, sino con razones de las más próximas á la verdad. Pues á veces se me ocurren otras que me confunden, y á ratos me hacen sospechar que no hay Dioses. Pero mira si soy liberal contigo: te concedo todo lo que tenéis de común con los demás filósofos, y casi todo me parece bien, y sobre todo que haya Dioses. Esto no lo disputo. Pero las razones que tú alegas no me parecen de bastante fuerza.

»Te parecía suficiente argumento para que confesásemos la existencia de los Dioses el haber sido admitidos por todas las gentes y naciones. Pero este argumento no sólo es ligero, sino además falso. ¿Cómo conoces tú las opiniones de las naciones? Yo creo que hay muchos pueblos tan fieros y salvajes, que entre ellos no se encuentra la menor noticia de Dioses. Y además, Diágoras, llamado el ateo, y después Teodoro, ¿no negaron abiertamente la existencia de los Dioses? Y Protágoras de Abdera, á quien

poco ha aludías, sofista el mayor de su tiempo, habiendo escrito al principio de su libro: «De los Dioses no puedo decir si existen ó no,» fué por decreto de los Atenienses desterrado de la ciudad y de su término, y quemados sus libros en el foro. Por donde he llegado á pensar que á muchos les ha retraído de profesar esta opinión el temor de la pena, de la cual ni siquiera la duda podía librarse. ¿Y qué diré de los sacrílegos, de los perjuros, de los impíos? Si Lucio Tubulón, si Lupo ó Carbón, ó el hijo de Neptuno, como dice Lucilio, hubiesen creído en la existencia de los Dioses, ¿hubieran sido tan falsarios ó tan impuros? No es esta razón de tanta fuerza como vosotros imagináis. Pero como este argumento es común á otros filósofos, le omitiré ahora, para llegar á los vuestros propios y exclusivos.

»Concedo que hay Dioses; pero enséñame cuál es su origen, dónde están, cuál es su cuerpo, ánimo y vida. Esto es lo que deseo saber. Abusáis para todo del reino y licencia de los átomos: con ellos fabricáis y componéis cuanto existe sobre la tierra; pero, en primer lugar, los átomos nada son, porque nada hay que carezca de cuerpo, y los cuerpos llenan todo lugar: no hay, pues, espacio vacío ni cuerpo individual.

»Estas son las opiniones de los físicos, no sé si verdaderas ó falsas, pero de fijo más verosímiles que las vuestras. Profesáis la misma aberración que Demócrito, y antes de él Leucipo, afirmando que existen ciertos corpúsculos, unos blandos al tacto, otros ásperos, unos redondos, otros angulosos, otros encorvados y aduncos; y que de estos corpúsculos fué fabricado el cielo y la tierra, no por fuerza natural, sino por cierto concurso fortuito. Esta opinión has defendido tú, Cayo Veleyo, con tal pertinacia, que primero te apartaría cualquiera de tu modo de vida que hacerte

abandonar esta opinión. Como te has empeñado en ser epicúreo antes de haber conocido estas aberraciones, te ha sido preciso aceptarlas y defenderlas, ó perder el nombre de la filosofía que dices seguir.

»¿Y qué ganas con no dejar de ser epicúreo? Nada, me dirás, pero si lo dejara, abandonaría la defensa de la verdad y una norma de vida feliz. ¿Y á eso llamas verdad? Vida feliz, no lo niego, aunque tú ni en los Dioses la admites, si no languidecen en torpe ociosidad. ¿Pero dónde está la verdad? Según creo, en esos mundos innumerables, que nacen y mueren en cada instante del tiempo, ó en los corpúsculos individuales, que hacen tan excelentes obras sin que ninguna razón los dirija. Pero olvidado de la liberalidad que prometí observar contigo, voy negándote demasiadas cosas. Concedamos, pues, que todo consta de átomos. ¿Qué importa esto? Lo que buscamos es la naturaleza de los Dioses.

»En hora buena que consten de átomos; no serán, pues, eternos. Lo que consta de átomos es preciso que alguna vez haya nacido. Si ha nacido, los Dioses no existían antes de nacer. Y si los Dioses han tenido nacimiento, necesario es que tengan también destrucción, como tú decías antes disputando sobre el mundo de Platón. ¿Qué quieren decir, pues, las dos palabras *beato* y *eterno* que aplicáis á Dios? Cuando queréis explicarlas, os enredáis en espesos zarzales. Así decías tú que en Dios no hay cuerpo, sino algo semejante á cuerpo, y no hay sangre, sino algo que parece sangre. Cuando decís algo muy inverosímil y queréis esquivar la censura, soléis inventar una razón tan imposible, que os valiera más conceder aquello de que se disputaba, que resistir con tal impudencia. Así Epicuro, conociendo que la libertad humana desaparecía si los átomos descendían al centro por su pro-

pio peso con movimiento cierto y necesario, inventó un modo de esquivar la fatalidad, que no se le había ocurrido á Demócrito. Dijo que el átomo por su peso y gravedad tendía directamente hacia abajo, pero que declinaba un poco. Decir esto es más torpe que no acertar á defender lo que él quiere. Lo mismo hace contra los dialécticos: enseñaron éstos que en todas las disyunciones en que intervenían las partículas *aut etiam, aut non*, uno de los dos términos ha de ser el verdadero. Temió Epicuro que si concedía esta proposición «ó vivirá mañana ó no vivirá Epicuro,» una de las dos cosas había de ser necesaria, y tomó el partido de negar la necesidad de la disyuntiva. ¿Qué cosa puede decirse más necia que ésta? Combatía Argesilao á Zenón, sosteniendo el primero que era falso todo conocimiento adquirido por los sentidos. Defendía Zenón que algunos conocimientos eran falsos, pero no todos. Temió Epicuro que si una sola percepción de los sentidos se declaraba falsa, todas lo serían igualmente, y entonces declaró que siempre los sentidos eran nuncios de verdad. Ninguna de estas cosas puede tomarse en serio. Recibía una herida mayor, por librarse de otra menor. Lo mismo hace en la cuestión de la naturaleza de los Dioses. Por huir de la concreción de los cuerpos individuales, de donde forzosamente había de seguirse la disipación y la destrucción, niega que los Dioses tengan cuerpo, sino algo semejante á cuerpo; ni sangre, sino algo parecido á sangre. Me parece imposible que un arúspice, viendo á otro arúspice, no se ría. Y todavía me parece más admirable que entre vosotros podáis contener la risa. Decís que Dios no es cuerpo, sino algo semejante á cuerpo. Yo entendería esto si se tratase de figuras de cera ó de barro; pero en Dios no sé lo que es algo parecido á cuerpo, ni algo parecido á sangre. Ni tampoco lo

entiendes tú, Veleyo, sino que no lo quieres confesar. Vosotros tenéis por dogmas las cosas que Epicuro, bostezando y como alucinado, pronunció; y eso que era hombre que se jactaba, como en sus escritos vemos, de no haber tenido maestro ninguno. Lo cual, aunque él no lo afirmase, yo fácilmente lo creería, así como daría fácil crédito al dueño de un mal edificio que se preciase de no haber tenido arquitecto. Ningún sabor tiene de la Academia, ni del Liceo, ni siquiera de los estudios pueriles. Pudo oír á Xenócrates (¡grande hombre, oh Dioses inmortales!), y hay quienes juzgan que lo oyó: él lo niega, y yo me inclino á creer que no fué discípulo de nadie. Dice que oyó en Samos á un tal Pánfilo, discípulo de Platón. Y lo cierto es que él habitó allí de joven con su padre y sus hermanos, porque su padre, Leocles, había venido de agricultor á aquel país; pero viendo que el campo no le alimentaba bastante, hubo de hacerse maestro de escuela. A este platónico le despreciaba extraordinariamente Epicuro; tanto temió que en algún tiempo se dijese que había tenido maestros. En el *Naxifanes* democriteo podréis leerlo. Allí no niega que le oyó, pero le carga con todo género de afrentas. Y si no había oído las opiniones de Demócrito, ¿qué es lo que había oído? ¿Qué cosa hay en la física de Epicuro que no sea de Demócrito? Pues aunque varió algunas cosas, v. gr., lo que antes decíamos de la inclinación de los átomos, sostiene en lo demás las mismas opiniones acerca de los átomos, el vacío, las imágenes, la infinidad de lugares, la innumerabilidad de mundos, su nacimiento y su muerte; en suma, casi todo lo que se encierra bajo el nombre de filosofía natural.

• Y ¿qué entendéis por eso que no es cuerpo y parece cuerpo, y no es sangre y parece sangre? Yo confieso

y de buen grado tolero que tú sepas estas cosas mejor que yo. Pero una vez dichas, ¿por qué Veleyo ha de poder entenderlas y Cota no? Yo entiendo bien lo que es cuerpo y lo que es sangre, pero de ningún modo entiendo una cosa que se parece á cuerpo y una cosa que se parece á sangre. Y no es que tú me ocultes la doctrina, como se la ocultaba Pitágoras á los que no eran discípulos suyos, ni que de propósito hables en estilo oscuro como lo hacía Heráclito, sino que no te entiendes tú mismo, y esto bien puede decirse entre nosotros.

»Te veo defender que la forma de los Dioses no tiene nada concreto, nada sólido, nada expreso, nada eminente, y que es pura, leve y traslúcida. Diremos, pues, lo que de la Venus de Cos: que aquel cuerpo no es cuerpo, sino semejante á cuerpo, ni aquel rojo de sangre difundido y mezclado con la blancura no es sangre, sino cierta similitud de sangre: de esta manera en el Dios de Epicuro no están propiamente las cosas, sino las semejanzas de las cosas. Persuádeme, pues, de una opinión que ni entender se puede; explícame, te lo ruego, las líneas y formas de esos fantásticos Dioses.

»No os faltarán abundantes razones por las cuales queréis persuadir que los Dioses tienen formas humanas; la primera razón que dais es que así lo creemos por una anticipación racional de nuestro espíritu, que no puede pensar en Dios sin atribuirle humana forma. Decís, además, que siendo excelente en todo la naturaleza divina, su forma debe ser también la más hermosa, y no hay otra más bella que la forma humana. La tercera razón que dais es que ninguna otra figura puede ser domicilio de la mente.

»Consideremos estas razones una por una. Paré-

seme que tomáis por cosa averiguada una opinión vulgar de ningún modo probable. Pues ¿quién es tan ciego en la contemplación de las cosas, que no comprenda que la forma humana ha sido atribuída á los Dioses, ó por consejo de algunos sabios que quisieron atraer más fácilmente á los hombres indoctos al culto de los Dioses y apartarlos de la pravedad de la vida, ó por la fuerza de la superstición, que venerando los simulacros pensó acercarse á los Dioses mismos? Todo esto lo acrecentaron los poetas, los pintores, los escultores. A esto se añadió la opinión de que para el hombre no hay nada más bello que el hombre mismo; pero tú, que eres físico, ¿no ves cuán blanda, conciliadora y por decirlo así tercera de sí misma es la naturaleza? ¿O crees que hay en tierra ó mar alguna bestia que no se deleite sobre todo con las de su especie? Porque si no fuera así, el toro gustaría de juntarse con la yegua, y el caballo con la vaca. ¿Crees tú que el águila ó el delfín, ó el león, anteponen alguna figura á la suya? ¿Qué tiene, pues, de admirable, si del mismo modo prescribió al hombre la naturaleza que nada tuviese por más bello que al hombre? ¿Y ésta ha de ser causa de que creamos á los Dioses semejantes á los hombres? Y si hay razón en las bestias, ¿no crees que concederán todas ellas la primacia á las de su especie? Pues yo, á fe mía (si he de decir lo que siento), no me creo más hermoso que aquel toro que llevó robada á Europa. No tratamos aquí de nuestro ingenio y discurso, sino de la forma y figura. Y si quisiéramos fingir y juntar formas, ¿no quisieras tú ser como aquel marítimo Tritón, á quien se pinta con la parte inferior de bestia nadante y la superior de forma humana? Es tal la fuerza de la naturaleza, que el hombre nada quisiera ser sino semejante al hombre, y la hormiga á la hor-

miga. ¿Pero á qué hombre habrían de asemejarse los Dioses? ¿qué hombre hay completamente hermoso? Cuando yo estaba en Atenas, apenas había ninguno, aun entre los mancebos. Veo que te ríes. Pues así es la verdad, y á los que, siguiendo la permisión de los filósofos antiguos, se deleitan con los adolescentes, hasta los mismos defectos les son agradables. Una mancha en la uña de un niño agradaba á Alceo, y lo que á otros defecto, á el le parecía un primor y una hermosura. Quinto Catulo, padre de este nuestro colega y familiar, amó á Roscio, que era de tu municipio. Y en su elogio compuso estos versos: «Estaba yo saludando la naciente aurora, cuando de súbito apareció Roscio por la izquierda. ¡Oh Dioses! séame lícito decirlo: este rostro mortal me pareció más bello que los Dioses.» Parecíale Roscio más bello que los Dioses, y sin embargo era de torcidos ojos lo mismo que ahora. Pero ¿qué importa, si esto mismo le parecía lleno de gracia?

»¿Y será todo perfecto en los Dioses? Os lo concedemos en buen hora. Pero entonces tendrán todos el mismo semblante, ya que no puede haber Dios que no sea hermosísimo. Si uno es el rostro de todos, necesario es que en el cielo florezca la Academia, porque si no hay diferencia entre Dios y Dios, tampoco habrá conocimiento ni perfección entre los Dioses.

»¿Y por qué no ha de ser falso también, oh Veleyo, eso de creer que cuando pensamos en algún Dios, no le atribuímos otra figura que la del hombre? En nosotros quizás sea verdad lo que dices, porque á Jove, á Juno, á Minerva, á Neptuno, á Vulcano, á Apolo y los demás Dioses, los conocemos sólo con aquella forma y rostro con que poetas y pintores los han imaginado, y no sólo con el rostro, sino también con el ornato, con la edad y con el vestido. Pero no así los Egipcios,



ni los Sirios, ni la mayor parte de los bárbaros, porque verás que tienen más firme confianza en ciertas bestias, que nosotros en los más sagrados templos y simulacros de los dioses. Y así, vemos que entre nosotros han sido expoliados muchos templos, y arrancados de lugares santísimos los simulacros de los dioses, pero jamás se ha oído que un cocodrilo, un ibis ó un gato haya sido profanado en Egipto. ¿Crees tú que á los Egipcios no les parece Dios aquel sagrado buey Apis? Tan Dios les parece, como á tí nuestra Sóspita, á la cual nunca ves, ni aun en sueños, sino con su piel de cabra, con su lanza, con su escudo corto y con sus borceguíes puntiagudos. Pero no es así la Juno de Argos ni la romana. Tienen, pues, una forma de Juno los Argivos y otra los Lanuvinos, así como nosotros tenemos un Júpiter Capitolino y los Africanos un Júpiter Ammón.

»¿No ha de avergonzarse, pues, el físico, es decir, el especulador y cazador de la naturaleza, de pedir el testimonio de la verdad á los ánimos imbuidos en preocupaciones? Si así fuera, tendríamos que llamar siempre á Jove, barbado; á Apolo, siempre, imberbe; á Minerva, la de los ojos garzos; á Neptuno, el de los ojos cerúleos. Y como en Atenas admiramos aquel Neptuno que hizo Alcámenes, en el cual, de pie y vestido, aparece cierta cojera no deforme, tendremos un Dios cojo, como de Vulcano han fingido.

»Y además multiplicamos los Dioses con los vocablos con que los nombramos, pues cuantas son las lenguas de los hombres, otros tantos son los nombres de los Dioses. Porque tú á donde quiera que vayas serás Veleyo; pero Vulcano no es el mismo en Italia, en Africa, ni en España. Además, de nombres no hay gran número, ni siquiera en el derecho pontificio, pero los Dioses son innumerables. ¿Será que no tienen

nombres? Necesario es que digáis esto. ¿Pues cómo es posible que siendo una la forma, sean muchos los nombres?

»¿Cuánto mejor era, oh Veleyo, confesar que no sabes lo que realmente ignoras, que pronunciar estas palabras que provocan á náuseas y no te convencen á tí mismo? ¿Te crees semejante á mí, ó crees á los Dioses semejantes á tí? No por cierto. ¿Llamaremos, pues, al sol, á la luna ó al cielo Dios? Entonces también tendríamos que llamarlos felices. Pero ¿de qué deleites pueden gozar? Y los llamaremos también sabios. ¿Pero qué sabiduría puede haber en un tronco? Tales son vuestras opiniones. Si no es posible que los Dioses tengan figura humana, como te he probado, ni figura semejante á la humana, como tú te persuadías, ¿por qué dudas en negar la existencia de los Dioses? Dirás que no te atreves. Y obras con sabiduría, aunque en este lugar no temes al pueblo, sino á los mismos Dioses. Yo he conocido epicúreos que abundaban en supersticiones. Pero he oído decir á algunos que Epicuro, para no incurrir en el odio de los Atenienses, conservó los Dioses de nombre, aunque los suprimió de hecho. Y por eso, en aquellas selectas y breves sentencias que llamáis *κοριας δοξας*, la primera dice á la letra, si no recuerdo mal: «Lo que es feliz é inmortal, ni tiene cuidado, ni se lo causa á nadie.»

»En la exposición de este parecer hay quien juzga que fué cautela de Epicuro lo que sólo debe atribuirse á dificultad de expresarse. Sospechan demasiado de un hombre nada cauteloso. Es dudoso si admite aquí Epicuro la existencia de alguna cosa feliz é inmortal, ó si supone solamente que lo que es feliz ha de ser también inmortal. No advierten que habló con ambigüedad, pero que en otros muchos lugares, así él como Metrodoro se explican tan claramente como tú. El

piensa que hay Dioses, y no sé de ningún otro hombre que haya temido más las cosas que él mismo declaraba no temibles, es decir, la muerte y los Dioses. Las cosas que mueven bien poco á los hombres más groseros, dice él que son terror constante para las almas de los mortales. ¡Y sin embargo hay tantos ladrones, á pesar de la pena de muerte! ¡Hay tantos que roban y profanan todos los santuarios que pueden! Y ni á los unos les detiene el temor de la muerte, ni á los otros el de la religión.

»Pero ya que no te atreves (y ahora hablo con el mismo Epicuro) á negar que hay Dioses, ¿qué es lo que te impide suponer naturaleza divina en el sol, en la luna, en el mundo, ó en alguna inteligencia sempiterna? Nunca ví, dirás, una ánima racional y participe de consejo, en otra figura que en la humana. Y qué, ¿has visto algo semejante al sol, á la luna, ó á las cinco estrellas errantes? El sol haciendo su carrera entre las dos partes extremas de un mismo orbe, produce el año. La luna, encendida con los rayos de él, completa su peregrinación en el espacio de un mes. Los cinco planetas, teniendo el mismo orbe, unos más cerca de la tierra, otros más lejos, partiendo del mismo punto recorren en tiempos desiguales los mismos espacios. ¿Has visto nunca cosa semejante, oh Epicuro? No existían, pues, el sol, ni la luna, ni las estrellas, porque nada puede existir sino lo que tocamos y vemos. ¿Y has visto alguna vez á Dios? ¿Pues cómo crees que existe? Neguemos todo lo que la historia ó la razón nos dicen. Y de esta manera la gente de tierra adentro puede creer que el mar no existe. Tanta es la estrechez de tu ánimo, que si hubieses nacido en Serifo, sin ver nunca más que liebres y zorros, no creerías en la existencia de los leones y las panteras, aunque te explicasen cómo eran, y si alguien te hablase

del elefante, creerías que se burlaba de tí. Pero tú, **Veleyo**, no has puesto tu argumento á la manera de vuestra escuela, sino á la manera de los dialécticos que vuestra escuela rechaza enteramente. Dijiste que los Dioses eran felices; lo concedemos. Pero nadie puede ser feliz sin la virtud. También lo concedemos gustosos. La virtud no puede existir sin razón. También es preciso convenir en esto. Añades que la razón sólo puede concebirse en figura humana. ¿Quién piensas que te ha de conceder esto? Si así fuese, ¿qué necesidad tenías de ir llegando aquí por grados, desde la felicidad á la virtud y desde la virtud á la razón? ¿Cómo llegas de la razón á la figura humana? Esto es precipitarse, no es descender.

»Y no acabo de entender por qué razón Epicuro ha querido hacer los Dioses semejantes á los hombres y no los hombres semejantes á los Dioses. Me preguntarás qué diferencia hay. Porque si lo uno es semejante á lo otro, forzoso es que la proposición recíproca sea también verdadera. Quiero decir con esto que la figura no pasó de los hombres á los Dioses. Los Dioses existieron siempre, y no han nacido nunca si es que son eternos; pero los hombres han nacido. Antes que existieran los hombres, existían en su forma los Dioses inmortales. No se ha de llamar, pues, forma humana la de los Dioses, sino divina la de los hombres. Pero sea esto como queráis, sólo os pregunto: ¿qué fortuna ó qué acaso tan extraordinario produjo el mundo, ya que vosotros no admitís que en la naturaleza haya obrado de ningún modo la razón? ¿De dónde tan feliz concurso de átomos, para que los hombres naciesen de repente en forma de Dios? ¿Creéis que las semillas de los Dioses cayeron del cielo á la tierra, y que así los hombres resultaron semejantes á sus padres? Quisiera que me lo dijeseis, porque yo recono-

cería gustoso el parentesco de los Dioses. Pero nada de eso me decís, sino que por casualidad resultaron semejantes á los Dioses. Y ahora hemos de buscar argumentos para refutar esto. ¡Ojalá pudiésemos encontrar tan fácilmente la verdad como destruir el error!

»Has enumerado de memoria, y tan copiosamente que yo me admiré de que en un hombre romano hubiese tanta ciencia, los pareceres de todos los filósofos, desde Tales Milesio acá, sobre la naturaleza de los Dioses. ¿No te han parecido delirantes todos los que han creído que podía existir un Dios sin manos ni pies? ¿Y ni siquiera os ha inducido á creer que Dios no necesita de miembros humanos el considerar la oportunidad y utilidad de estos miembros en el hombre? ¿Para qué necesita los pies el que no ha de andar? ¿Para qué las manos el que no ha de agarrar nada? ¿Para qué la distribución de todas las partes del cuerpo, en el cual nada hay vano, nada sin causa, nada superfluo? No hay arte que pueda imitar la sabiduría de la naturaleza. Tendrá lengua el Dios y no hablará; tendrá dientes, paladar y fauces, y no le serán de ningún uso; los órganos que para la procreación puso la naturaleza en el cuerpo, le serán inútiles al Dios; y no menos todos los sentidos externos é internos, y el corazón, los pulmones, el hígado, etc.; todo lo cual si se le quita lo que tiene de útil, ¿qué puede conservar de hermoso? Y no obstante queréis que todo esto lo reuna el Dios por causa de hermosura.

»Confiados en estos sueños, no sólo Epicuro y Metrodoro y Hermaco escribieron contra Pitágoras, Platón y Empedocles, sino que hasta la meretriz Leoncio se atrevió á escribir contra Teofrasto, en estilo, á la verdad, discreto y ático, pero con todo eso fué gran desvergüenza, sólo concedida por el jardín de Epicuro. Y soléis quejaros. Zenón también era intolerante.

¿Qué diré de Albucio? Nadie hubo más elegante y humano que Fedro, y con todo, se incomodaba el buen viejo si yo decía algo ásperamente, no acordándose él de que Epicuro había llenado de afrentas á Aristóteles; había dicho mucho mal de Fedón el Socrático; había destrozado en tantos volúmenes á Timocrates, hermano de su amigo Metrodoro, sólo porque se permitió disentir de él en no sé qué cuestión de filosofía; había sido ingrato con el mismo Demócrito, á quien tanto seguía, y había mostrado tal desprecio á Naxiphanes, su maestro, de quien decía que no le había enseñado nada.

»Zenón, no sólo cargaba de dictérios á Apolodoro, á Sylo y á los demás que entonces vivían, sino que al mismo Sócrates, padre de la filosofía, le llamaba bufón ático (lo diremos usando de una palabra latina), y á Crisipo nunca le decía sino *Chezi po*. Tú mismo, hace poco, recitabas todo un senado de filósofos delirantes, dementes, insensatos. Luego si ninguno de ellos ha visto claro respecto á la naturaleza de los Dioses, muy de temer es que no sea ninguna, pues todo lo que vosotros decís son lucubraciones absurdas, apenas dignas de una vieja. No conocéis qué consecuencias tendríais que admitir si os concediésemos que es una misma la figura de los hombres y la de los Dioses. Habrán de tener los Dioses el mismo cuidado y esmero de su cuerpo que tienen los hombres. Tendrán iguales el andar, el comer, el sentarse, el inclinarse, el dormir, el tocar y, finalmente, el discurrir y el hablar. Y ya veis qué consecuencias se deducen de admitir Dioses machos y hembras. Nunca acabo de admirarme cómo pudo caer en tales opiniones vuestro príncipe y maestro. No dejáis de clamar que se ha de tener por cierto que Dios es feliz é inmortal. ¿Y qué dificultad es para no ser feliz el no ser bípedo? ¿Y por

qué esta felicidad ó beatitud (duras son estas palabras, pero el uso las irá haciendo tolerables), como quiera que ella sea, por qué no se ha de concebir en el sol ó en el mundo ó en alguna razón eterna, destituida de figura, de miembros y de cuerpo?

»Lo único que me contestarás es que nunca has visto un sol y un mundo feliz. Pero ¿qué mundo has visto tú fuera de éste? ¿Y no te has atrevido, sin embargo, á afirmar que existen, no ya seiscientos mil mundos, sino innumerables? Me dirás que la razón te lo enseñó. ¿Y no te enseña también la razón que una naturaleza excelentísima, feliz y eterna, única que debe llamarse divina, así como nos vence en la inmortalidad, ha de vencernos también en la excelencia de alma y de cuerpo? ¿Por qué, siendo inferiores en las demás cosas, hemos de ser iguales en la forma? Más se acercaba á la semejanza con Dios la virtud humana que la figura. ¿Qué cosa puede haber más pueril (insistamos algo más en esto) que negar le existencia de aquellos géneros de animales que nacen en el mar Rojo y en la India? Ni los hombres más curiosos pueden averiguar tantas cosas como existen en tierra mar, ríos y lagunas; y con todo eso no negaremos su existencia, aunque nunca las vimos. ¡Y qué poco tiene que ver con la esencia esa semejanza á que tanta importancia dais! ¿No es el perro semejante al lobo? Y, como dice Ennio, ¡cuán semejante es á nosotros el mono, torpísima bestia! Y, sin embargo, las costumbres en uno y en otro son muy diversas. Ninguna de las bestias es más prudente que el elefante. ¿Y no es su figura la más basta? De las bestias hablo; pero entre los mismos hombres ¿no los hay muy semejantes en forma y muy desemejantes en costumbres? Si admitimos este género de argumento, oh Veleyo, mira qué consecuencias nacen. Tú sostenías que no

puede haber razón sino en figura de hombre. Otro dirá que no puede haberla sino en figura terrestre, ó en quien haya nacido, ó en quien haya crecido, ó en quien haya aprendido, ó en quien conste de alma y de cuerpo caduco y débil; finalmente, en quien sea hombre inmortal. Y si todas estas consecuencias rechazas, ¿por qué insistes tanto en lo de la forma? Añadidas todas estas cosas que digo, afirmas que en el hombre hay razón y entendimiento; separadas todas, dices que conoces á Dios, con tal que los lineamientos permanezcan los mismos. Esto no es pensar sino acertar por suerte lo que vas á decir.

»Y además ¿no consideras que en el hombre, y hasta en el árbol, todo lo que es superfluo ó no tiene utilidad estorba. ¡Cuán molesto es tener un dedo más! ¿Y por qué? Porque ni para la hermosura, ni para la utilidad, se necesitan más de cinco. Pero á ese Dios tuyo no sólo le sobra un dedo, sino la cabeza, el cuello, la cerviz, los costados, el vientre, la espalda, las rodillas, las manos, los muslos, las piernas. Si es inmortal, ¿qué falta le hacen estos miembros para vivir, de qué le sirve su semblante mismo? Más útiles son el cerebro, el corazón, los pulmones, el hígado, porque estas partes son el asiento de la vida; pero la disposición del rostro nada importa para el sostenimiento de ella.

»Vituperabas á los que por las obras magníficas y preclaras, contemplando el mundo y sus partes, el cielo, la tierra, el mar y todos sus ornamentos; el sol, la luna y las estrellas; las estaciones, los cambios y vicisitudes del tiempo, sospecharon que alguna excelsa naturaleza lo creaba, movía, regía y gobernaba todo. Aun concediéndote que estos filósofos errasen, veo claro en qué fundan su conjetura. Pero tú ¿qué obra grande y egregia has visto que te parezca eje-



cutada por artífice divino, y de la cual puedas inferir que hay Dioses? Tendrás que decir que posees cierta noción innata de un Dios, es decir, de Jove barbado, de Minerva con el casco. ¿Y crees que son tales como tú los imaginas?

»¡Cuánto mejor lo piensa el vulgo ignorante, que no sólo atribuye á Dios los miembros humanos, sino también el uso de estos miembros! Les supone arco, saetas, lanza, escudo, martillo, rayo, fragua, y si no comprenden las acciones de los Dioses, á lo menos no pueden concebir un Dios inactivo. Los mismos Egipcios, de quienes nos burlamos, no han divinizado ninguna bestia sino por la utilidad que de ella sacan. Y así, el Ibis, por ser ave excelsa, de rígidas patas y córneo y proceroso pico, destruye gran número de serpientes, y aparta de Egipto la peste, matando y consumiendo las culebras voladeras que vienen del desierto de la Libia, traídas por el viento ábrego: de donde resulta que ni dañan con la mordedura cuando vivas, ni con el olor cuando muertas. Mucho podría decir de la utilidad de los *ichneumones*, de los cocodrilos y de los gatos. De aquí deduzco que los bárbaros divinizaron las bestias por los beneficios que de ellas sacaban, pero vuestros Dioses no sólo no hacen beneficio alguno, sino que son de todo punto inactivos.

»No tienen ocupación alguna, me dices. Sin duda Epicuro, al modo de los niños delicados, nada veía más agradable que la ociosidad. Pero los mismos niños, cuando están ociosos, se deleitan en algún juego ó ejercicio; al paso que ese Dios, siempre feriado, quedemos que se consume en el ocio, porque si se consume, es de temer que pierda su beatitud. Esta opinión no sólo despoja á los Dioses de movimientos y actividad divina, sino que hace inertes á los hom

bres, ya que nadie, ni siquiera un Dios, puede ~~se~~ ser feliz cuando ejecuta algo.

»Pero sea en hora buena un Dios, como vosotros queréis, la efigie y la imagen del hombre. ¿Cuál es su domicilio, cuál su asiento, cuál su lugar, cuáles las acciones de su vida, de qué cosas depende su felicidad, ya que conviene que use y disfrute de sus bienes el que haya de ser feliz? Porque todas las naturalezas, aun las que carecen de alma, tienen su lugar propio y peculiar, de modo que la tierra ocupa el ínfimo, á la tierra la inunda el agua, sobre ella está el aire y ocupa el límite más alto el fuego. De la misma manera los animales, unos son terrestres, otros son acuáticos y algunos anfibios, que viven en una y otra parte; y hay algunos también que parecen nacer del fuego, y suelen presentarse volando en las hornazas encendidas.

»Ahora os pregunto, en primer lugar, dónde habita vuestro Dios; en segundo, qué causa le mueve de su lugar, si es que alguna vez se mueve; y por último, siendo propio de todo animal el apetecer algo acomodado á su naturaleza, qué es lo que apetece Dios y á qué fin tiende el movimiento de su mente y de su razón. Y me diréis tambien cómo es feliz, cómo es eterno. En este punto, cuanto toques es una úlcera. Así á una razón mal puesta no puede encontrársele salida. Decías tú que la imagen de Dios se percibe por el entendimiento, y no por el sentido; que no hay en ella solidez alguna, ni es la misma en número, sino una semejanza transitoria, porque no falta jamás una agregación de infinitos cuerpecillos semejantes; y de aquí procede que, atenta á esto nuestra razón, juzgue feliz y sempiterna la naturaleza de los Dioses.

»Pero dime, por todos los Dioses de quienes estamos hablando: ¿qué es lo que quiere decir esto? Si las imá-

genes valen sólo para el pensamiento, y no tienen ninguna solidez ni eminencia, lo mismo da pensar en un Dios que en un Hipocentauro. A tal ficción del pensamiento, la tienen los demás filósofos por palabra vacía, pero vosotros la llamáis introducción de las imágenes en el alma. Cuando yo imagino que veo á Tiberio Graco perorando en el Capitolio y recogiendo los votos sobre el negocio de Marco Octavio, tengo por vana imaginación esta mía; pero tú crees que realmente las imágenes de Octavio y de Graco llegan al Capitolio, y de allí son conducidas á mi ánimo; y que lo mismo acontece en Dios, de cuyo rostro emanan innumerables imágenes, por donde venimos á entender que es feliz y eterno.

»Supongamos que haya imágenes que lleguen al alma. Se nos objeta este fantasma, pero ¿por qué ha de ser feliz, por qué ha de ser eterno? ¿Qué cosas son estas imágenes vuestras, ó de dónde proceden? De Demócrito habéis tomado esta opinión absurda. Pero él fué reprendido de muchos, y vosotros mismos no os entendéis, y todo el sistema vacila y claudica. ¿Qué cosa hay que sea menos susceptible de prueba que el recibir yo las imágenes de Homero, Arquíloco, Rómulo, Numa, Pitágoras, Platón, en la misma forma en que existieron? ¿Cómo eran ellos y de quiénes son las imágenes? Aristóteles dice que Orfeo no existió nunca, y los pitagóricos atribuyen el poema órfico á un tal Cercopis. Pero vosotros pretendéis que Orfeo, esto es, su imagen, acude muchas veces á mi ánimo. ¿Y cómo de un mismo hombre recibo yo una imagen y tú otra distinta? ¿Y cómo ha de haber imágenes de las cosas que nunca han existido ni podido existir, como Scylla y la Quimera? ¿Y qué diré de las imágenes de hombres y lugares que nunca vimos? ¿Y cómo está tan presta la imagen para acudir cuando

se me antoja? ¿Y cómo acude en el sueño mismo?

»Todo esto, Veleyo, es pura fantasía. No sólo os empeñáis en llevar las imágenes á los ojos, sino al alma misma. Tal es vuestra licenciosa é impune garrulidad. Y luego afirmáis que de las visiones pasajeras suele hacerse una agregación, resultando una imagen compuesta de muchas. Yo me avergonzaría de decir que no entiendo esto, si lo entendieseis vosotros mismos que lo defendéis. ¿Cómo pruebas que las imágenes se continúan, y si se continúan, ¿cómo son eternas? Dices que para esto hay innumerables átomos. ¿Y éstos harán que todas las cosas sean sempiternas? Recurras al equilibrio: llamémosle *isonomía*, si te place: y dices que habiendo una naturaleza mortal, debe haber otra inmortal. Por el mismo principio, habiendo hombres mortales, debe haberlos inmortales, y naciendo en la tierra, deben nacer en el agua, y habiendo especies que perecen, debe haber especies que se conserven. Sea en hora buena, pero para conservarse es preciso que existan. Estos Dioses á la verdad no los entiendo. ¿Cómo nacen de los cuerpos individuales esas imágenes de las cosas? Y dado que existieran, podrían moverse, y agitarse, y juntarse, pero no formar, ni figurar, ni colorar, ni animar. De ninguna manera, pues, hacéis un Dios inmortal. Veamos ahora su felicidad. Sin la virtud no puede existir. Ahora bien, la virtud es activa, y vuestro Dios no hace nada: carece, pues, de virtud, y no puede ser feliz. ¿Qué es la vida? Una continuación de bienes, me dirás, sin ninguna intervención de males. ¿Y de qué bienes? Me dirás que de los deleites corporales. Porque vosotros no entendéis de ningún placer del alma, que no proceda del cuerpo, y no vuelva al cuerpo. Yo no te creo, oh Veleyo, semejante á los demás epicúreos, que debieran avergonzarse de aquellas palabras del maestro, en

que declara que no entiende de ningún bien que sea independiente de los delicados y obscenos deleites, que sin vergüenza ni rubor va enumerando uno por uno. ¿Qué alimento pues, ó qué bebidas, ó qué variedad de goces y de flores, ó qué tacto, ó qué olores aplicarás á los Dioses para bañarlos en deleites? Los poetas fingen el néctar, la ambrosía, los banquetes, y á la Juventud ó á Ganimedes ministrando las copas. Pero tú, Epicuro, ¿qué inventarás? pues ni comprendo por dónde ha de adquirir tu Dios estas cosas, ni cómo usa de ellas. Más rica será la naturaleza humana para vivir felizmente que la de los Dioses, porque goza de muchos géneros de deleite.

»Pero tú me dirás que tienes por de poca importancia esos deleites del sentido, que Epicuro llama titilación. ¿A quién quieres engañar con esto? Nuestro Filón no podía sufrir que los epicúreos aparentasen despreciar estos muelles y delicados placeres. Y refería á este propósito muchas sentencias de Epicuro, que guardaba en la memoria con las mismas palabras con que fueron escritas. Y las refería todavía más impudentes de aquel Metrodoro que pasa por colega de Epicuro en la sabiduría. Metrodoro llega á acusar á Timócrates, hermano suyo, porque dudaba que el vientre fuese la medida de todas las cosas que pertenecen á la vida feliz; y no dice esto una vez sola, sino muchas. Veo en tí muestras de asentimiento: señal de que conoces estos pasajes; y si los negaras, yo podría traerte los libros. Y no os reprendo ahora porque lo refiráis todo al deleite (que esta es otra cuestión), sino que sostengo que vuestros Dioses son incapaces de placer, y que por tanto, á vuestro juicio, no son ni felices siquiera.

»Me dirás que carecen de dolor. ¿Y te parece que basta esto para hacer una vida felicísima, abundante

en todo género de bienes? Piensa Dios (me diras) á toda hora que es feliz, y no tiene ninguna otra cosa en el pensamiento. Imagínate ahora y considera un Dios que en toda la eternidad no hace otra cosa sino pensar: «estoy bien y soy feliz.» Y sin embargo, no comprendo cómo este Dios no teme perecer, siendo agitado y sacudido sin intermisión por un movimiento sempiterno de átomos, y afluyendo de él continuamente imágenes. Por tanto, vuestro Dios no es ni feliz ni eterno.

»Cierto que de la santidad y piedad con los Dioses escribió libros Epicuro. Pero ¿de qué modo habla en ellos? De tal modo que te parece oír á Coruncanio y á Scévola, pontífices máximos, y no á un hombre que destruyó de raíz toda religión, y que no con las manos, como Xerxes, sino con razones, echó por tierra los templos y aras de los Dioses inmortales. Pero ¿con qué fundamento puedes mandar á los hombres que veneren á los Dioses, cuando los Dioses no sólo no hacen á los hombres beneficio alguno, sino que de ningún modo se cuidan de ellos, ni ejecutan cosa alguna? Se dirá que es tan noble y excelente su naturaleza, que por sí sola debe mover y persuadir al sabio á que la venere. Mas ¿qué puede haber de excelente en una naturaleza que, recreándose en su propio placer, ni ha hecho, ni hace, ni hará jamás cosa útil? ¿Qué piedad se debe á aquel de quien nada se ha recibido y que nada ha merecido? Si la piedad es la justicia con los Dioses, ¿qué derecho podemos tener común con ellos, ni ellos con nosotros? Si la santidad es la ciencia de venerar á los Dioses, ¿cómo hemos de venerar á aquellos de quienes ni hemos recibido ni esperamos bien alguno?

»¿Y qué fundamento es para venerar á los Dioses la admiración de su naturaleza, en la cual no vemos

nada egregio? De la superstición fácil es librarse, como vosotros os gloriáis, quitando todo poder á los Dioses. A no ser que á Diágoras y á Teodoro, que negaban de todo punto la existencia de los Dioses, los tengas por supersticiosos. Yo ni á Protágoras siquiera, que no se atrevió á afirmar si existen los Dioses ó no. La verdad es que las opiniones de todos ellos, no sólo destruyen la superstición, en la cual se funda el temor vano de los Dioses, sino la misma religión, que consiste en el piadoso culto.

»Y los que dijeron que toda esta opinión acerca de los Dioses inmortales había sido fingida por hombres sabios, por causa de la república, para que, á los que la razón no pudiese, la religión los llevase al deber, ¿no descuajaron de raíz toda religión? ¿Qué religión dejaba Prodicó de Chío, que dijo que debían ponerse en el número de los Dioses las cosas que convenían á la vida humana? Y los que enseñan que los varones fuertes, esclarecidos y poderosos pasaron, después de muertos, á la categoría de Dioses, y que son los mismos que solemos invocar y venerar, ¿no carecen de toda religión? Esta doctrina fué principalmente la de Evhemero, á quien siguió é interpretó, entre otros muchos, nuestro Ennio. Evhemero llega á mostrarnos las muertes y las sepulturas de los Dioses. ¿Crees que esto sirvió para confirmar la religión, ó para destruirla del todo? Omito hablar de los misterios Eleusinos «donde son iniciadas las gentes postreras del Orbe.» Nada diré de los misterios de Samothracia, y de aquellos «recónditos templos de Lemnos, circundados de espeso y bravío jaral,» á donde sólo se llega de noche. Explicados é interpretados racionalmente estos misterios, se llega á conocer la naturaleza de las cosas, más bien que la de los Dioses.

»Páreceme que Demócrito, varón verdaderamente

grande, de cuya fuente regó Epicuro sus huertos, anda dudoso en esta cuestión de la naturaleza de los Dioses. Unas veces cree que las imágenes, dotadas de divinidad, asisten á la totalidad de la naturaleza; otras veces llama Dioses á los principios y razones que existen en el mismo universo; otras á las imágenes animadas, que pueden favorecernos ó dañarnos; otras á ciertas grandes imágenes que abrazan extrínsecamente el universo mundo. Todo lo cual es más digno de la patria de Demócrito, que de Demócrito. ¿Quién puede comprender esas imágenes, quién admirarlas, quién juzgarlas dignas de culto ó religión?

»Pero Epicuro no sólo arrancó de raíz de los ánimos humanos la religión, sino que desterró juntamente con los Dioses la gracia y el favor, puesto que al mismo tiempo que llama óptima y excelente á la naturaleza de los Dioses, la supone incapaz de favorecernos, y con esto sólo, destierra el atributo más propio de una naturaleza excelente. Pero ¿qué cosas hay mejor ó más excelente que la bondad y la beneficencia? Y si queréis que Dios carezca de ella, no habrá para los Dioses ninguna cosa querida, ni hombre ni Dios, ni amarán á nadie. De donde procederá que no sólo los hombres por los Dioses, sino los mismos Dioses entre sí, unos por otros, sean tenidos en olvido é indiferencia.

»¡Cuanto mejor los estoicos á quien vosotros reprendéis tanto! Ellos creen que los sabios son siempre amigos de los sabios, aunque no los conozcan. Nada hay más amable que lo virtuoso, y quien lo alcance, en cualquier parte de la tierra donde esté, debe ser venerado por los hombres. Pero vosotros, ¿no veis el mal que hacéis, poniendo en la imbecilidad el fundamento de la benevolencia? Y dejando ahora á un lado la naturaleza de los Dioses, ¿creéis que los hombres mismos, á menos de ser imbeciles, no pueden



ser benéficos y humanos? ¿No hay amor natural entre los buenos? Amable es el nombre mismo de amor, del cual se tomó el de amistad, y si la referimos á nuestra utilidad y no á la de aquel á quien amamos, no será amistad ésta, sino mercadería de utilidades. Así amamos los prados, los campos y los ganados, por la utilidad que de ellos sacamos. Pero la caridad y amistad entre los hombres es gratuita. Cuánto más lo será la de los Dioses, que exentos de toda necesidad, se aman entre sí y aman á los hombres! Y si no fuera así, ¿por qué habíamos de venerar y de invocar á los Dioses? ¿Por qué presiden los Pontífices á los sacrificios, los augures á los auspicios? ¿Qué pedimos á los Dioses inmortales? ¿Qué votos les hacemos?

»También hay un libro de Epicuro sobre la santidad, el cual parece burla pesada de hombre no tan agudo y gracioso como extremado en la licencia de escribir. ¿Qué santidad ha de haber si los Dioses no se cuidan de las cosas humanas? ¿Qué cosa puede ser una naturaleza animada que no se cuida de cosa alguna? Más apariencia de verdad tiene lo que nuestro familiar Posidonio escribió en el libro v de *La naturaleza de los Dioses*, es á saber: que Epicuro no creía en la existencia de los Dioses, y que lo que escribió de ellos fué por no atraerse el odio general. Porque no hubiera sido tan loco que fingiese un Dios semejante á un homúnculo, con solas las líneas extremas y sin ninguna especie de cuerpo sólido; dotado de todos los miembros humanos, pero sin poder hacer uso de ninguno; flaco y traslúcido, sin conceder nada á nadie, sin producir ningún beneficio, sin cuidarse de nada, y, finalmente, sin ejecutar cosa alguna. La cual naturaleza, en primer lugar, tiene que ser nula; y conociendo esto Epicuro, suprime de hecho y deja solamente de nombre los Dioses. Y si tal Dios exis-

tiera y no se uniese con los hombres por ningún lazo de caridad ó beneficio, estése allá en hora buena. ¿Para qué le he de pedir que sea propicio? No puede ser propicio á nadie, puesto que vosotros decís que toda gracia y caridad es patrimonio exclusivo de los seres débiles.»

---

---

# *C. Cordero Palacios*

## LIBRO SEGUNDO.

---

A estas palabras de Cota, respondió Veleyo: «No ha sido poca imprudencia la mía en ponerme á disputar con un académico, que además es retórico. Yo no hubiera temido á un académico que no fuera disertor, ni á un retórico sin filosofía, por elocuente que fuese. Ni me asusta la corriente de las palabras vanas, ni la sutileza de las sentencias, cuando el razonamiento es seco. Tú, amigo Cota, te has aventajado en lo uno y en lo otro. Sólo te faltaban el auditorio y los jueces. Pero ya te responderé en otra ocasión. Ahora oigamos á Lucilio, si él quiere decirnos algo.»

Entonces dijo Balbo: «De mejor gusto oiría yo á Cota defender á los Dioses verdaderos, con la misma elocuencia con que ha combatido á los falsos. Porque un filósofo, un Pontífice, un hombre como Cota, es necesario que tenga una opinión acerca de los Dioses inmortales, no errante y vaga como la de los académicos, sino estable y segura como la nuestra. Contra Epicuro, ya hemos dicho bastante, y aun de sobra. Deseo oír lo que piensas tú mismo, oh Cota.

—¿Y has olvidado tan fácilmente lo que al principio dije, es á saber, que en tales cosas mejor puedo decir lo que no pienso que lo que pienso? Y aunque tuviera

alguna opinión fija, de mejor gusto quisiera oírte á tí, puesto que yo he hablado por tan largo espacio.» A esto respondió Balbo: «Te daré gusto, con la mayor brevedad que yo pueda, porque destruídos ya los errores de Epicuro, puedo suprimir una larga parte de mi disertación. Toda esta cuestión de los Dioses inmortales la dividen los nuestros en cuatro partes. En la primera, enseñan que hay Dioses; en la segunda, cómo son; en la tercera, que administran el mundo; en la cuarta, que tienen cuidado de las cosas humanas. Yo, en este razonamiento, sólo trataré de las dos primeras; las otras dos, por ser mucho más importantes, quedan diferidas para tiempo más oportuno.— Nada de eso, dijo Cota, porque estamos ociosos y tratamos de cosas tales que se deben anteponer á los negocios mismos.»

Entonces comenzó Lucilio: «La primera parte apenas necesita defensa. ¿Qué cosa puede haber tan clara y evidente, cuando levantamos los ojos al cielo y contemplamos las esferas celestiales, como el creer que existe un numen y una razón excelente que lo rige y gobierna todo? Y si así no fuera, ¿cómo hubiera podido decir Ennio, con asenso de todos: «Mira ese cielo ardiente, á quien todos invocan con el nombre de Jove.» Este es Jove, el dominador de las cosas, el que lo rige todo con el mover de sus ojos, y á quien el mismo Ennio llama padre de los Dioses y de los hombres, y Dios presente y prepotente. Quien lo dude, será capaz de dudar que existe el sol. ¿Qué cosa hay más evidente que ésta?

»Y si esto no fuera conocido y comprendido por todos los hombres, no hubiera llegado á ser tan estable y firme esta opinión, ni se habría fortificado con tan larga duración de tiempo, ni hubiera podido inveterarse, juntamente con los siglos y con las edades de

los hombres. Vemos que las demás opinicnes fingidas y vanas, con el tiempo se han ido enflaqueciendo y borrando. ¿Quién cree en la existencia del Hippocentauro ó de la Quimera? ¿qué vieja puede hallarse, tan fuera de sentido, que tema los portentos que en otro tiempo se contaban de los infiernos? Las opiniones fingidas el tiempo las borra, pero confirma los juicios de la naturaleza. Y así en nuestro pueblo, como en los demás, el culto de los Dioses y la santidad de la religión florece cada día mayor y mejor. Y esto sucede, no por fanatismo y contra razón, sino porque los Dioses mismos declaran muchas veces su presencia, como aconteció en la guerra de los Latinos, junto al lago Regilo, cuando el dictador Aulo Postumio combatió con Octavio Mamilio Tusculano, y vimos pelear en nuestras haces á Cástor y Pólux, en dos caballos blancos. Y todavía en tiempos más recientes, los mismos Tindáridas anunciaron la derrota de Perseo. A Publio Vatio, abuelo de este joven que conocéis, volviendo á Roma desde su prefectura Reatina, se le aparecieron dos hombres á caballo, anunciándole que el rey Perseo estaba cautivo. Lo declaró al Senado, y al principio, pareciendo que hablaba con imprudencia en los negocios de la República, fué encerrado en la cárcel; pero después, confirmada su declaración por cartas de Paulo Emilio, fué premiado por la República con un campo y con exención de todo servicio militar. También hemos leído que, cuando los Locrios vencieron á los Crotoniatas, junto al río Sagra, supose aquel mismo día la batalla en los juegos olímpicos. Las voces de los Faunos, muchas veces oídas, las formas de los Dioses, vistas muchas veces, obligaron á todo el que no fuese impío ó estótidó á confesar su presencia.

»Y las predicciones y profecías de cosas futuras ¿quó

otra cosa declaran sino que se muestran, anuncian y predicen á los hombres por una inteligencia superior las cosas que han de acaecer? Por eso se llaman maravillas, portentos, prodigios. Y si creemos que los poetas fingieron lo que nos refieren de Mopso, Tiresias, Anfiarao, Calcante y Heleno, á los cuales augures, sin embargo, ni aun las mismas fábulas los hubiesen admitido, si la realidad de las cosas de todo punto los rechazase, ¿no tenemos domésticos ejemplos que nos enseñan el numen y poder de los Dioses? ¿Nada nos probará aquella temeridad de Publio Claudio en la primera guerra púnica, cuando, burlándose sacrilegamente de los Dioses, porque los pollos sagrados, libres de su encierro, no querían comer, mandó echarlos al agua, para que, si no comían, á lo menos bebiesen? La cual risa, después de vencida nuestra armada, le costó á él muchas lágrimas, y trajo gran calamidad sobre el pueblo romano. Y qué, ¿su colega Junio, en la misma guerra, no perdió su armada en una tempestad, por no haber obedecido los auspicios? Así Publio Claudio fué condenado por el pueblo, y Junio se dió la muerte él mismo. Dícese que, por haber abandonado la religión, Cayo Flaminio Celio pereció á orillas del Trasimeno, con gran desastre para la República. Estos horribles casos nos muestran que sólo se engrandeció la República bajo el imperio de aquellos que obedecieron á la religión. Y si comparar queremos nuestras cosas con las extrañas, en las demás nos encontraremos iguales, ó quizá inferiores; pero en la religión, esto es, en el culto de los Dioses, muy superiores.

»¿Te parece despreciable aquel báculo augural con que Athio Navio determinó los linderos de la viña, para encontrar al cerdo? Y lo cierto es que con sus augurios llevó á cabo el rey Hostilio extraordinarias

empresas. Pero olvidada la disciplina augural por negligencia de la nobleza, fué despreciada la verdad de los augurios, y sólo quedó la apariencia. Y así los mayores negocios de la República, y entre ellos las guerras en que su salvación estriba, se administran sin ningún género de auspicios; no se los consulta antes de pasar los ríos, ni al frente de los ejércitos; no se invocan los nombres de buen agüero, y han caído en desuso los testamentos *in procinctu*.

Pero entre los mayores fué tanto el poder de la religión, que algunos Generales, por la salvación de la república, se sacrificaron á los Dioses inmortales, con la cabeza velada, y pronunciando palabras de juramento. Muchas cosas podríamos citar de los vaticinios de las Sybilas, muchas de las respuestas de los Arúspices, que bastarían para confirmar lo que á nadie debe parecer dudoso. Probó el suceso, en el consulado de Publio Scipión y Cayo Fígulo, la disciplina de nuestros Augures y de los Etruscos y de los Arúspices. Cuando Tiberio Graco, que era Cónsul por segunda vez, procedía á su elección, el que recogía los sufragios cayó de repente muerto. Graco, á pesar de todo, llevó adelante los comicios; pero entendiendo que el pueblo tomaba á mal aquel desprecio de la religión, llevó la cuestión al Senado. El Senado consultó á los Arúspices, y ellos respondieron que no había sido legítima la *rogación* en los comicios. Entonces Graco (según me refería mi padre) exclamó inflamado en ira: «¿Qué es eso? ¿no he obrado con justicia yo que he hecho la *rogación* como Cónsul y como Augur, y he tomado felices auspicios? ¿Por ventura sois vosotros, Etruscos y Bárbaros, los que tenéis el derecho en los auspicios del pueblo romano y podéis ser intérpretes de los comicios?» Y los hizo salir. Después envió desde su provincia cartas al co-

legio, para declarar que leyendo los libros sagrados, había recordado que, al volver á pasar el *Pomoerium*, después de celebrarse el Senado, se había olvidado de tomar segunda vez los auspicios, y que por eso los Cónsules habían sido creados contra ley. Los Augures llevaron el asunto al Senado. El Senado pidió que abdicasen los Cónsules, y los Cónsules abdicaron. ¿A qué buscar otro ejemplo mayor? Este varón sapientísimo, y no sé yo si el más ilustre de todos los nuestros, quiso más decir su pecado, que tan fácilmente podía tener oculto, que consentir que la religión cayese en menoscabo en la república; y los dos Cónsules estimaron mejor deponer al instante el mando supremo, que tenerle ni un momento contra lo preceptuado por la religión. Grande es la autoridad de los Augures.

»Y el arte de los Arúspices ¿no es también divina? Quien vea innumerables casos de este genero, ¿podrá menos de reconocer que existen Dioses? Puesto que son intérpretes de los Dioses, necesario es que éstos existan. Se dirá que no suceden todas las cosas que ellos predicen. Tampoco convalecen todos los enfermos, y sin embargo no es arte vana la medicina. Los Dioses nos muestran señales de las cosas futuras. Si algún error hay en esto, no procede de la naturaleza de los Dioses, sino del juicio de los hombres. Y así, consta entre todas gentes y naciones, y está como esculpido y grabado en los ánimos, que existen Dioses. Nadie niega que existen, pero sobre cuáles sean hay muy encontradas opiniones. Dijo nuestro Cleantes que de cuatro causas había nacido en los ánimos humanos la noción de los Dioses. Puso por primera la predicción de las cosas futuras; por segunda, la multitud de bienes que recibimos del buen temple del cielo, de la fecundidad de la tierra, y de otras comodida-



des; por tercera, el terror que infunden los rayos, tempestades, nieves, granizos, devastaciones, pestilencias, terremotos, bramidos de la tierra, lluvias de piedras y gotas sangrientas como de lluvia, el repentino abrirse de la tierra, y los portentos contra naturaleza en hombres y bestias, las antorchas que se ven en el cielo, las estrellas que los Griegos llaman cometas y nosotros *cincinnati*, las cuales poco ha, en la guerra Octaviana, fueron anuncio de gran calamidad; los dos soles que, según oí á mi padre, se vieron en el Consulado de Tuditano y Aquilio, en el mismo año en que se extinguió aquel otro sol de Publio el Africano. Con tales portentos sospecharon los hombres que había una fuerza celestial y divina. Fué la cuarta causa y quizá la mayor, el equilibrio del movimiento, la conversión del cielo, la distinción, utilidad, hermosura y orden del sol, la luna y todas las estrellas, cuyo aspecto por sí sólo indica bastante que no son obra de la casualidad. A la manera que el que entra en una casa ó en el foro, al ver la razón, el modo y el orden de todas las cosas, no puede juzgar que todo aquello se hizo sin causa, sino que ha de entender que hay alguien que lo dispone todo, y á quien todo obedece; mucho más en tantas revoluciones y vicisitudes, en el orden de tantas y tales cosas, en las cuales nunca mintió la inmensa é infinita antigüedad, necesario es que juzgue que por alguna razón son gobernados tales movimientos en la naturaleza.

»También Crysippo, aunque de agudísimo ingenio, dice cosas que parece haberlas aprendido de la naturaleza y no haberlas inventado por sí mismo. Porque dice lo siguiente: Si hay algo en la naturaleza de las cosas á que no pueda alcanzar la voluntad del hombre, ni su entendimiento, ni su razón, ni su poder, es ciertamente aquel numen que lo creó

todo, superior al hombre. Es así que las cosas celestes no han podido ser creadas por el hombre: luego aquel poder que las ha creado es superior al hombre. ¿Y por qué hemos de opinar que este poder es otro que Dios? Si no hay Dioses, ¿qué cosa puede haber en la naturaleza humana mejor que el hombre? En él sólo existe la razón, más excelente que todas las cosas. Pero imaginarse el hombre que nada en todo el mundo existe mejor que el, sería loca y temeraria arrogancia. Por consiguiente, hay algo mejor, y es cierto que existe un Dios.

»Y así como, viendo una casa grande y hermosa, no puedes pensar, aunque no veas al dueño, que la han edificado los ratones y las comadreas: si ves este ornato del mundo, esta variedad y hermosura de las cosas celestiales, esta poderosa magnitud del mar y de la tierra, y la crees domicilio tuyo y no de los Dioses inmortales, ¿no parecerá que estás rematadamente loco?

»¿Y no entendemos, además, que todo lo superior es lo más excelente, y que la tierra es inferior, por estar rodeada de un aire crasísimo, y que por esta misma causa acontece lo que en ciertas regiones y ciudades, donde son más torpes los ingenios de los hombres por la naturaleza más pesada del cielo? De igual modo le sucede al género humano, por estar colocado en la tierra; esto es, en la más espesa región del mundo.

»Y no obstante, por la misma prudencia de los hombres podemos conjeturar que mora en ellos cierta razón, y ésta excelsa y divina. ¿De dónde la ha recibido el hombre? preguntaremos con Sócrates y Xenofonte. Si alguno pregunta de dónde hemos recibido el humor y el calor que está difundido por todo el cuerpo, y la misma terrena solidez de las vísceras, y, finalmente, el aliento respirable, fácil es ver que el

uno le recibimos de la tierra, el otro del agua, el tercero del fuego, el cuarto del aire que respiramos.

»Pero la razón que excede á todo, y si lo queréis en más palabras, la mente, el consqjo, el razonamiento, la prudencia, ¿dónde las encontramos? ¿de dónde las hemos recibido? ¿tendrá el mundo todas las cosas, y no tendrá ésta que vale más que todas? Nada hay, ciertamente, en la naturaleza de las cosas mejor que el mundo, nada más estable, nada más bello; y no sólo no existe, sino que ni aun puede pensarse nada mejor. Y si nada es mejor que la razón y la sabiduría, necesario es que residan en el sér que tenemos por óptimo. Pero aquella armonía tan continuada y acorde de las cosas, conspirando todas á un mismo fin, ¿á quién no persuadirá de la verdad de lo que sostengo? ¿Podría la tierra florecer en una estación y estar helada y hórrida en otra, ó conocerse el ascenso y descenso del sol por los solsticios y por las brumas, ó coincidir las mareas con el orto y ocaso de la luna, ó concurrir al movimiento general del cielo el curso de los astros, tan desemejante? No procederían tan armoniosamente si un divino y continuado espíritu no las rigiese.

»Cuando estas cosas se disputan larga y copiosamente, como yo pienso hacerlo, más fácilmente se libran de la censura de los académicos. Pero cuando se arguye breve y estrechamente, como Zenón acostumbra, se prestán más á la reprensión. Así como el río corriente nunca ó rara vez se corrompe, y el agua encerrada sí, en el torrente de la oración se diluyen las acusaciones del contrario, mientras que el razonamiento estrecho y cerrado no se defiende fácilmente del mismo modo. Estas razones que yo dilato, Zenón las compendiaaba así: «Lo que tiene razón es mejor que lo que carece de ella. Nada es mejor que

»el mundo: luego el mundo es racional. De la misma manera puede probarse que el mundo es sabio, feliz y eterno, porque todas estas cosas son mejores que el carecer de ellas, y no hay nada mejor que el mundo, de donde se sigue que el mundo es Dios.» Y en otra parte decía: «No puede haber partes sensibles en un sér que carece de sentido. Es así que las partes del mundo son sensibles: luego el mundo no carece de sentido.» Y en otra parte estrecha más el argumento, y dice: «Ningún sér que carece de alma y de razón puede engendrar de sí un animal racional. Es así que el mundo engendra animales: luego el mundo es animado y participe de razón.»

Y corroborando lo mismo con un ejemplo, como solía, concluye su razón de este modo: «Si vieras nacer de una oliva flautas que tañían melodiosamente, ¿dudarías que hubiese en la oliva alguna ciencia de tañedor? Si vieras que los plátanos echaban hojas que sonaban numerosamente y como liras, ¿no pensarías que en los plátanos había música? ¿Por qué, pues, no hemos de juzgar al mundo animado y sabio, ya que procrea de sí los animales y los sabios?»

»Pero ya que he empezado á separarme del plan que tracé al principio, afirmando que la primera proposición, es á saber, la existencia de los Dioses, no necesitaba prueba, por ser tan clara y evidente, quiero, no obstante, confirmarla con razones físicas. Todo lo que se alimenta y crece, contiene en sí la fuerza del calor, sin la cual no pueden las cosas alimentarse ni crecer. Todo lo que es cálido é ígneo se agita y mueve con el movimiento del calor. Todo lo que se alimenta y crece tiene cierto movimiento estable é igual, y mientras permanece en nosotros, permanecemos también el sentido y la vida; pero así que se refrigera

y extingue, nosotros mismos perecemos y nos extinguimos.

»Con los mismos argumentos prueba Cleantes cuánta es la fuerza del calor en todo cuerpo. Dice, que no hay alimento alguno tan pesado, que no se cueza día y noche, persistiendo el calor en las mismas reliquias que la naturaleza ha rechazado. Las venas y las arterias no cesan de palpar con cierto movimiento ígneo, y se ha advertido muchas veces, cuando se ha arrancado el corazón de algún animal, que se estremecía aún, como imitando la viva rapidez del fuego. Todo lo que vive, pues, sea animal, sea producido de la tierra, vive por el calor encerrado en él. De donde puede inferirse que el calor es una fuerza vital derramada por todo el mundo.

»Y mejor comprenderemos esto, si explicamos con alguna sutileza la teoría del fuego, que lo anima todo. Vemos que del choque y del frotamiento de las piedras brota el fuego, y que en las excavaciones humea la tierra caliente, y que de los mismos pozos se saca agua hirviendo, principalmente en los meses invernales, porque una gran cantidad de calor se contiene en las cavernas de la tierra, y siendo menos densa que el hielo, encierra más apretadamente el calor natural en la tierra.

»Muchas razones hay para mostrar que todas las semillas que la tierra concibe y las raíces que ha engendrado y contiene en sí, nacen y se aumentan con el calor. Y que el calor está mezclado con el agua, lo declara ya su misma liquidez, ya la efusión del agua, que ni se congela con los fríos ni se endurece con la nieve y el granizo, sino que se difunde liquidada por el calor que se le mezcla. Y también el mar agitado por los vientos, de tal manera hierve, que es fácil entender que en tantas aguas está incluido el calor. Ni

se ha de tener por externa y adventicia esta ebullición, sino por agitación excitada de las partes más íntimas del mar, como acontece también en nuestros cuerpos, cuando se calientan con el movimiento y el ejercicio. El mismo aire, que por su naturaleza es frío, de ninguna manera carece de calor, antes tiene mucho del que nace de la exhalación de las aguas, cuyo vapor debe ser tenido por una especie de aire. Nace este vapor del movimiento del calor contenido en el agua, al modo que lo vemos en aquellas aguas que hierven con el fuego puesto debajo. En cuanto á la última parte del mundo que resta, ella por su misma naturaleza es fèrvida del todo, y suministra á las demás cosas naturales el saludable y vital calor. De donde se infiere que, estando todas las partes del mundo sostenidas por el calor, debe ser una naturaleza igual ó semejante la que conserva el mundo por tan larga duración. Y tanto más, cuanto que debe entenderse que el calor y el fuego están difundidos de tal modo por la naturaleza, que en él reside fuerza de procrear y causa de engendrar, por donde es necesario que todos los animales y todas las raíces que la tierra contiene nazcan y se desarrollen con el calor.

»La naturaleza, es la que hace subsistir el mundo todo y le conserva, y esto no sin sentido y razón. Es necesario que toda naturaleza que no sea ni solitaria ni simple, sino junta y mezclada con otra, tenga en sí alguna raíz primera, como en el hombre el entendimiento, y en la bestia algo semejante á entendimiento, de donde nace el apetito de las cosas. Los ámbolos y las demás cosas que se engendran de la tierra créese que tienen en las raíces su principio de existir. Llamo principado á lo que llaman los Griegos *ἡγεμονίαν*, es decir, lo más excelente que en cualquier

género puede y debe existir. Y así es necesario que el ser en quien reside el principado de toda la naturaleza, sea el más excelente de todos, y el más digno del poder y la dominación de todas las cosas.

»Vemos también que en las partes del mundo, porque no hay en todo el mundo nada que no sea parte del universo, hay sentido y razón. En aquella parte, pues, en que reside el principado del mundo, es necesario que residan también un sentido y una razón mucho más profundos y excelentes. Por lo cual es forzoso que el mundo sea sabio, y que la naturaleza que abraza todas las cosas sobresalga por lo perfecto de la razón, y que Dios sea el mundo, y que toda la razón del mundo esté contenida en la naturaleza divina.

»Y aquel calor del mundo tiene que ser más puro, resplandeciente y movable, y por esta causa más apto para conmover los sentidos que este calor nuestro, con el cual se mantienen y vigorizan las cosas que conocemos. Absurdo es decir, pues, cuando los hombres y las bestias se mantienen con este calor, y por él se mueven y sienten, que el mundo no tiene sentido. El mundo disfruta de un ardor íntegro, puro, libre y muy vigoroso y muy movable. Y este ardor que es el del mundo, no es producido ni agitado por ningún impulso externo, sino que se mueve por su propia y espontánea voluntad. Pues ¿qué cosa puede haber que impela y mueva al calor que le sostiene?

»Oigamos á Platón, que es como un Dios entre los filósofos. Él nos enseñará que hay dos movimientos, uno interno y otro externo, y que es más noble lo que se mueve espontáneamente que lo que se mueve por impulso ajeno. El primer movimiento le pone en el alma sola, y la considera como principio de todo otro movimiento. Y como todo movimiento nace del

calor del mundo, y este calor no se mueve por ajeno impulso sino por su propia naturaleza, necesario es que este ardor sea un alma, y que el mundo sea animado.

»Todavía por otro argumento podemos probar que hay en él inteligencia, ya que ciertamente el mundo es mejor que cualquiera otra naturaleza. Así como no hay ninguna parte de nuestro cuerpo que sea mayor que nosotros mismos, también es forzoso que el mundo sea mayor que alguna parte del universo. Y si es así, necesario es que el mundo sea sabio, porque si no lo fuera, el hombre, que es una parte del mundo, valdría más que el mundo todo, sólo por ser partícipe de razón.

»Y si desde las primeras y más rudimentarias naturalezas queremos subir á las últimas y más perfectas, forzoso es que lleguemos á la naturaleza de los Dioses. Primero advertimos que la naturaleza sustenta las raíces que nacen de la tierra, no dándoles otra cosa que lo que necesitan para alimentarse y crecer. A las bestias les dió el sentido y el movimiento, y además cierto apetito para acercarse á las cosas saludables y huir de las pestíferas. Y al hombre le dió además la razón, para regir los apetitos del alma, ya conteniéndolos, ya tolerándolos.

»El cuarto y altísimo grado es el de aquellos que por naturaleza son buenos y sabios, en los cuales desde el principio resplandece una razón recta y constante, que se ha de juzgar superior á la naturaleza humana, y atribuirse á Dios, esto es, al mundo, en el cual es necesario que domine una razón perfecta y absoluta. Ni puede decirse que en ningún género de cosas deja de haber algo extremo y perfecto; pues así como en la vid, y en los animales, si alguna fuerza mayor no lo estorba, vemos á la naturaleza llegar por su propio



camino á la última perfección; y así como la pintura y la arquitectura, y todas las demás artes tienen algún dechado de obra perfecta, así también en la naturaleza es aún más necesario que todo llegue á la perfección. A las demás naturalezas pueden estorbarlas muchas circunstancias exteriores para obtener su última perfección, pero á la naturaleza universal ninguna cosa puede detenerla, porque ella contiene y domina á las naturalezas particulares. Por donde viene á ser necesario que exista ese cuarto y altísimo grado, al cual ninguna fuerza extraña puede alcanzar.

»En este grado ponemos la naturaleza de todas las cosas, la cual, como es tal que domina á todas y ninguna otra puede dominarla, necesario es que sea inteligente, y asimismo sabia. ¿Qué cosa habría más fuera de razón que no llamar excelente á la naturaleza que comprende todas las cosas? Y si es excelente ¿cómo no hemos de llamarla primero animada, después participe de razón y consejo, y finalmente sabia? ¿Pues de qué otro modo puede ser excelente? Si fuera semejante á las plantas ó á las bestias, no habría razón para tenerla por superior sino por muy inferior á la nuestra; y si fuera racional y no sabia desde el principio, sería mejor la condición humana que la del mundo, porque el hombre puede hacerse sabio; pero el mundo, si por toda la eternidad ha sido ignorante, nunca podrá conseguir la sabiduría, y vendrá á ser inferior al hombre. Y si esto es absurdo, el hombre debe ser considerado como sabio desde el principio, y como Dios. Y no hay ninguna otra cosa fuera del mundo á la cual no falte nada, y que sea perfecto y absoluto en todos sus números y partes.

»Bien dijo Crysippo: así como por causa del escudo ha sido fabricada su envoltura, y por causa de la espada la vaina, así, fuera del mundo, todas las cosas

han sido engendradas por causa de otras, v. gr.: los frutos que la tierra engendra, por causa de los animales; los animales, por causa de los hombres; y así, v. gr., el caballo para montarle, el bucy para arar, el perro para cazar y custodiar. Y el hombre mismo nació para contemplar el mundo y para imitarle, y de ningún modo nació perfecto. Pero el mundo, como lo abraza todo, y nada hay que no esté en él, es enteramente perfecto. ¿Qué cosa puede faltarle, si es óptimo? Nada es mejor que el entendimiento y la razón: luego tampoco al mundo pueden faltarle estas cosas. Con razón, pues, el mismo Crysippo, añadiendo ejemplos, nos enseña que todas las cosas son mejores en lo más perfecto y maduro; v. gr.: en el caballo mejor que en el caballo; en el perro mejor que en el cachorro; en el hombre mejor que en el niño. Lo que es excelente en todo el mundo, debe serlo más en lo perfecto y absoluto. Ahora bien: nada hay más perfecto que el mundo; nada mejor que la virtud: luego la virtud es propia del mundo. No es perfecta la naturaleza del hombre, y sin embargo en el hombre se desarrolla la virtud. ¡Cuánto más debe desarrollarse en el mundo! En él existe la virtud; es sabio por lo tanto, y de consiguiente Dios.

Y conocida esta divinidad del mundo, es forzoso concedérsela también á las estrellas, que se engendran de la más noble y pura parte del éter, no están mezcladas con ninguna naturaleza, y son del todo ardientes y lúcidas, por donde hemos de creer que son excelentes y animadas y que sienten y entienden; y que son enteramente ígneas, lo prueba Cleantes con el testimonio de dos sentidos, el tacto y los ojos. Porque el resplandor del sol es más intenso que ningún otro fuego, como que luce por tan largo espacio en el inmenso mundo, y su contacto es tal, que no sólo ca-

lienta el suelo, sino que muchas veces le abrasa, y no haría ninguna de las dos cosas si no fuese ígneo. Siendo, pues, ígneo el sol, y alimentándose con los humores del Océano, ya que ningún fuego puede carecer de materia, necesario es, ó que sea semejante al fuego que empleamos para utilidad y alimento, ó como el que se contiene en los cuerpos de los animales.

»Este fuego que empleamos en el uso de la vida es el que lo consume todo, y donde quiera que penetra todo lo inflama y disipa. Pero aquel fuego corporal, vital y saludable, todo lo conserva, acrecienta, sostiene y á todo da sentido. No es dudoso para Cleantes á cuál de estas dos especies de fuego es semejante el sol, cuando vemos que éste hace que todo florezca, y que cada cosa en su género llegue á granazón. Y siendo el fuego del sol semejante al fuego que existe en el cuerpo de los animales, necesario es que el sol sea un animal, y también los demás astros que nacen del ardor celeste que se llama éter ó cielo. Y como se engendran animales en la tierra, en el aire, en el agua, á Aristóteles le parece absurdo creer que no se engendre animal alguno en aquella parte que es la más apta para engendrar. Las estrellas ocupan el éter, y como el éter es tenuísimo y siempre está agitado y prolífico, forzoso es que en él se engendren animales y que sean de sentido agudísimo y de movilidad extraordinaria. Y engendrándose astros en el éter, necesario es que haya en ellos sentido é inteligencia. De donde se infiere que los astros deben ser colocados en el número de los Dioses.

»Puede observarse que son más agudos y aptos para entender, los ingenios que florecen en tierras donde el aire es puro y tenue, que los que se desarrollan bajo un cielo craso y espeso. Y créese también que

los alimentos que se usan tienen grande importancia en el desarrollo del entendimiento. Probable es, pues, que haya una soberana inteligencia en las estrellas que habitan la parte etérea del mundo, y se alimentan de marinos y terrenos humores extenuados por largo intervalo. El sentido é inteligencia de los astros, bien lo declara su orden y constancia. Nada hay que pueda moverse por razón y número, sin entendimiento, porque fuera de él todo es temerario y fortuito. El orden de las estrellas y su movimiento constante por toda la eternidad, ni puede atribuirse á la naturaleza (porque es manifiesto indicio de razón), ni á la fortuna, que, amiga de la variedad, rechaza la constancia. Resta sólo que ella misma espontáneamente, por su sentido y debilidad, se mueva. Y no es poco digno de alabanza Aristóteles, por haber creído que todas las cosas se mueven ó por naturaleza, ó por fuerza, ó por voluntad, y que se mueven el sol, la luna y todas las estrellas. Dijo también que las cosas que se movían, naturalmente tendían ó por su peso hacia abajo, ó por su ligereza arriba. Ninguna de estas dos cosas puede aplicarse á los astros, porque su movimiento es enorme y en círculo. Ni puede decirse que una fuerza mayor hace mover los astros contra su naturaleza, pues ¿qué fuerza puede ser mayor? Resta sólo que el movimiento de los astros sea voluntario. Y quien lo vea, y niegue la existencia de los Dioses, no sólo se mostrará indocto, sino impío. Importa poco que los niegue en absoluto ó que los prive de toda acción y procuración. Para mí el que nada hace es como si no existiera. Es tan evidente que existen Dioses, que á quien lo niegue apenas debemos tenerle por persona de sano juicio.

»Resta que consideremos cuál es la naturaleza de los Dioses, en lo cual nada es más difícil que apartar

el entendimiento de la costumbre de los ojos. Esta dificultad ha inducido al vulgo ignorante y á los filósofos semejantes al vulgo, á no poder concebir á los Dioses sino en figura humana. La vanidad de esta opinión, ya refutada por Cota, no requiere de mi parte largo discurso. Pero como la noción innata en nuestro ánimo nos hace presentir de Dios: primero, que es animado; segundo, que nada hay más excelente que él en toda la naturaleza; nada encuentro más acomodado á este presentimiento y noción nuestra que juzgar animado y Dios á este primer mundo, más excelente que cuanto puede imaginarse.

»Búrlese cuanto quiera Epicuro, hombre bien poco gracioso para burlas, y que nada tiene de la ironía ática de su patria; y diga que no puede entender lo que es un Dios voluble y redondo. Á mí me convence todavía menos lo que él afirma. Acepta la existencia de los Dioses, porque le parece necesario que haya una naturaleza excelente, mejor que otra ninguna. Y ciertamente nada hay mejor que el mundo. Ni es dudoso que el ser animado y tener sentido, razón y entendimiento, es mejor que carecer de ellos. De aquí inferimos que el mundo es un animal dotado de sentido, entendimiento y razón, y, por tanto, que Dios es el mundo. Pero esto se conocerá más fácilmente, examinando las mismas obras que el mundo hace.

»Entretanto, oh Velejo, te ruego que no os empeñéis en aparentar que carecéis absolutamente de doctrina. Dices que el cono, el cilindro y la pirámide te parecen más hermosos que la esfera. Sin duda vuestros ojos tienen otro criterio. Pero concedamos que esas formas sean las más hermosas, á lo menos en el aspecto, lo cual á mí tampoco me parece; pues ¿qué cosa hay más linda que aquella figura que por sí

sola abraza todas las demás, y no tiene aspereza alguna ni tropiezo, ni está cortada en ángulos ni en anfractuosidades, ni tiene prominencias, ni lagunas? Y siendo dos las formas más excelentes, entre las sólidas el globo (así traducimos la palabra σφαῖρα), y entre las planas el círculo ó el orbe, que los Griegos llaman κύκλος, en solas estas dos formas acontece que todas sus partes sean semejantes entre sí, y que el punto medio diste tanto de un extremo como del otro, lo cual es más perfecto que todo. Pero si no entendéis esto, porque nunca habéis pisado aquel erudito polvo de la geometría, á lo menos habéis podido aprender en la física que esta igualdad de movimiento y constancia de orden no se puede conservar en ninguna otra figura. Y así, nada prueba más ignorancia que lo que soléis afirmar vosotros. Ni decís, por cierto, que este mundo sea redondo, sino que puede ser de otra figura, y que existen innumerables mundos, cada cual de distinta forma. Lo cual ciertamente no diría Epicuro, si hubiese aprendido lo que son dos y dos. Pero juzgando por su paladar lo que le parece mejor, no ha vuelto los ojos al paladar del cielo, como dice Ennio.

»Porque hay dos géneros de estrellas: las unas caminando en un espacio inmutable desde el Oriente hasta el Ocaso, no experimentan variación alguna en su curso; las otras hacen continuamente dos conversiones en el mismo espacio. Entrambas sirven para conocer el movimiento circular del mundo, que no puede verificarse sino en una forma globular, y la forma también esférica de las estrellas. El Sol que obtiene el principado de los astros, de tal modo se mueve que ilumina alternativamente una mitad de la tierra con su luz, mientras deja la otra en tinieblas. La misma sombra de la Tierra, oponiéndose al Sol

produce la noche, y en los espacios nocturnos hay la misma igualdad que en los diurnos. La proximidad ó el alejamiento del Sol, templan el frío y el calor: en trescientos sesenta y cinco días, añadida una cuarta parte de día, verifica el Sol su revolución anual, y torciendo su curso, ya al Septentrión, ya al Mediodía, produce el estío y el invierno, y aquellas dos estaciones intermedias, de las cuales la una se agrega al invierno, que envejece, y la otra al estío. Así, de cuatro mutaciones de tiempo nacen los principios y causas de todas las cosas que se engendran.

»Al curso anual del Sol sigue, en espacio mensual, el de la Luna; cuya lumbre más tenue nace de su proximidad al Sol, y la más llena, de su alejamiento larguísimo. Y no sólo se muda su apariencia y forma, ya creciendo, ya menguando, sino también su posición, que unas veces es aquilonar y otras veces austral. En el curso de la Luna hay ciertas brumas y una especie de solsticio, y de ella manan y fluyen muchas materias, que sirven para alimentar y acrecentar á los animales, y para que lleguen á granazón y madurez las cosas que nacen de la tierra. No es menos admirable el movimiento de las cinco estrellas que falsamente se llaman errantes. Pues no anda errante lo que por toda la eternidad conserva su progreso y su regreso y sus demás movimientos constantes y fijos. Lo cual es tanto más admirable en estas estrellas, cuanto que unas veces se ocultan y luego vuelven á aparecer, ya se acercan, ya retroceden, ya anteceden, ya siguen, ya se mueven con celeridad, ya se retardan, ya absolutamente no se mueven, sino que por algún tiempo se detienen. De cuyos desiguales movimientos se forma el qué llaman los matemáticos año grande, el cual se cumple cuando se ha verificado la revolución del Sol, de la Luna y de las cinco es-

trellas errantes, cotejados los movimientos de todas entre sí. Grande y difícil es este cómputo, pero es necesario que alguna vez se haga y determine. La que llamamos estrella de Saturno, y los Griegos llaman *φαινον*, que dista mucho de la Tierra, realiza su curso en treinta años próximamente, y unas veces se acelera, otras se retarda, ya se oculta en el tiempo vespertino, ya vuelve á aparecerse y descubrirse en el matutino, y con todo eso no altera en nada la sempiterna duración de las edades, sino que verifica en el mismo tiempo el mismo movimiento. Después de ésta, y más próxima á la Tierra, se mueve la estrella de Jove, que llaman *φειθων*, y ésta recorre en doce años el mismo orbe de doce signos, y hace en su curso las mismas variedades que la estrella de Saturno. Ocupa el círculo próximo inferior la estrella de Marte, que llaman los Griegos *πυροεις*, la cual, en veinticuatro meses menos seis días, según creo, recorre el mismo círculo que las dos superiores. Se encuentra después la estrella de Mercurio, llamada por los Griegos *σολδων*, que recorre el Zodiaco en un año próximamente, y no se aleja nunca del Sol más del intervalo de un signo, unas veces antecediéndole y otras subsiguiéndole. La última de las cinco estrellas errantes y la más próxima á la Tierra, es la estrella de Venus, que los Griegos llaman *φωσφορος*; y los Latinos *Lucifer*, cuando precede al Sol, Héspero cuando le subsigue. Verifica su movimiento en un año, y recorriendo la longitud y la latitud del Zodiaco, como hacen las estrellas superiores, no se aparta del Sol más de un intervalo de dos signos, ora antecediéndole, ora subsiguiéndole.

»Esta constancia de las estrellas, esta armonía de tan varios movimientos durante toda la eternidad, no puedo comprenderla sin entendimiento, razón y



consejo. Y si vemos que hay razón y entendimiento en las estrellas, no podemos menos de colocarlas en el número de los Dioses. Ni tampoco las estrellas que llamamos fijas dejan de significar el mismo entendimiento y prudencia, porque tienen cotidiana, conveniente y constante conversión, y no es su curso inseparable del del éter, ni inherente al cielo, como dicen muchos ignorantes de la física. No está en la naturaleza del éter que abraza y contenga por fuerza á las estrellas, siendo el éter tenue, resplandeciente y en perfecto equilibrio de calor, y no idóneo, por tanto, para contener á las estrellas. Tienen las estrellas fijas su esfera separada y libre de la conjunción del eter. Y su curso perenne, con admirable é increíble constancia, declara que hay en ellas fuerza y entendimiento divino, de tal modo que quien no entiende esta divinidad de las estrellas, difícilmente entenderá cosa ninguna.

»No hay en el cielo nada que pueda atribuirse á acaso, fortuna, error ó variedad, y, por el contrario, todo es orden, razón, verdad y constancia. Las cosas que carecen de estas condiciones son mentirosas, y falsas, y llenas de error, y andan en la Tierra ó alrededor de la Tierra y debajo de la Luna, que es el último de todos los planetas. Así, pues, quien juzgue que carece de razón el admirable orden é increíble constancia del mundo celeste, del cual pende la conservación y salud universal, debe ser tenido él mismo por incapaz de toda razón. No erraré, según imagino, si tomo el principio de esta disputa de quien fué el primero en investigar esta verdad. Zenón, pues, definió la naturaleza diciendo que era un fuego artificioso que caminaba siempre á engendrar. Creía que era lo más propio del arte crear y engendrar, y que lo que hacen las manos en las obras

de nuestras artes, lo hace mucho más artificiosamente la naturaleza, esto es, el fuego artificioso, maestro de las demás artes. Y de esta manera toda la naturaleza es artificiosa, porque tiene cierto camino y método que seguir. A la naturaleza del mundo que lo abraza y contiene todo en su regazo, la llama el mismo Zenón, no sólo artificiosa, sino enteramente artífice, consejera y pródiga de toda utilidad y oportunidad. Y así como las demás naturalezas se engendran, aumentan y contienen cada cual en sus semillas, así la naturaleza del mundo tiene todos los movimientos voluntarios, conatos y apetitos, que llaman los Griegos *οπαίς*, y proporciona las acciones á los movimientos, de igual modo que cuando nosotros nos movemos por el alma y los sentidos. Siendo tal la mente del mundo, y pudiendo llamarse por esta causa y con entero rigor prudencia ó providencia (los Griegos la llaman *πρόνοια*), cuida principalmente de estas cosas, y en ellas está ocupado: primero, la conservación del mundo; segundo, que no carezca de cosa ninguna; tercero, que haya en él excelente hermosura y todo género de ornato.

»Ya hemos dicho del universo mundo, ya hemos dicho también de las estrellas, con lo cual tenemos una multitud de Dioses que no cesan, y sin descanso trabajan, pero no con labor operosa y molesta, porque no tienen venas, ni nervios, ni huesos, ni necesitan alimento ó bebida, de modo que engendren humores demasiado acres ó demasiado concretos, ni tienen tales cuerpos que teman caídas, ó heridas, ó enfermedades por fatiga de miembros. Lo cual temiendo Epicuro, inventó Dioses que nada dicen y que nada hacen. Pero nuestros Dioses, dotados de forma hermosísima y colocados en la más pura región del cielo, de tal modo rigen y moderan su curso, que parecen

haberse convenido para defenderlo y conservarlo todo. Muchas otras naturalezas de Dioses, por los grandes beneficios de ellos, y no sin causa, han sido reconocidas por los sabios Griegos y por nuestros mayores, que no creían que lo que trae grande utilidad al género humano, pudieran hacerlo los hombres sin bondad divina. Y así, lo que procedía de un Dios, lo llamaban con el nombre del mismo Dios, como cuando llamamos al trigo *Ceres* y al vino *Libero*, de donde viene aquella sentencia de Terencio:

*Sine Cerere et Libero friget Venus.*

»También aquellas cosas en que se ve fuerza y virtud mayor se llaman Dioses, v. gr., la fe y el entendimiento, á los cuales en el Capitolio vemos que Marco Emilio Scauro dedicó templos, muy cerca el uno del otro, y ya antes Atilio Caratino había consagrado un templo á la fe. Ves el templo de la virtud, ves el templo del honor, renovado por Marco Marcelo, y ya muchos años antes Quinto Máximo le había dedicado otro en la guerra Ligústica. ¿Y qué diré de Apis, qué de la salud, qué de la concordia, qué de la libertad ó de la victoria? Todas estas cosas, por ser de tal poder que no se concebían si un Dios no las regía, obtuvieron nombre de Dioses. Y pasando esto más adelante, fueron consagrados los nombres de Cupido, del Deleite y de Venus Lubentina, cosas viciosas y no naturales, aunque Veleyo piensa lo contrario: pero siempre los vicios combaten reciamente la naturaleza humana. Por consideración de sus utilidades se ha estimado como Dios todo lo que de algún modo era útil. Con los mismos nombres que poco antes dijimos, hemos declarado el poder y virtud que hay en cada Dios.

»Estableció además la costumbre general el que la

fama y el valor ensalzasen al cielo á los varones ilustres por sus hechos. Así Hércules, así Cástor y Polux, así el mismo Baco, quiero decir, el hijo de Semele, no aquel que nuestros mayores consagraron augusta y religiosamente en compañía de Ceres. Cuál sea la naturaleza de este Baco, puede entenderse por los misterios, y así como á nuestros hijos los llamamos *liberos*, así los hijos de Ceres se llaman *liber* y *libera*, y lo que conservan en *libera* no lo conservan en *liber*. Así también Rómulo y Quirino, que algunos confunden con él, los cuales, inmortalizando sus ánimos y gozando de la eternidad, fueron tenidos justamente por Dioses, puesto que eran óptimos y eternos.

»De otra razón, y también física, nació gran multitud de Dioses que, vestidos de forma humana, suministraron fábulas á los poetas, pero llenaron de toda superstición la vida humana. Este lugar, tratado primero por Zenón, fué declarado más por extenso por Cleanthes y Chrysippo. Llenó la Grecia la antigua opinión de que el Cielo había sido mutilado por su hijo Saturno, y que Saturno había sido encadenado por su hijo Jove. Una razón física no despreciable se encierra bajo estas fábulas impías. Quisieron que la naturaleza celeste, altísima y etérea, esto es, ígnea, que por sí misma lo engendra todo, careciese de aquella parte del cuerpo que necesita juntarse con otra para la procreación.

»De Saturno creyeron que era quien dirigía el curso y conversión de los espacios y tiempos, y de ahí el nombre que este Dios tiene en griego. Llámase Κρόνος, que es lo mismo que χρόνος, esto es, espacio de tiempo. Y también se le llama Saturno, porque se satura de años. Fingieron que solía comer sus hijos, porque la edad consume el espacio de tiempo y se satura insaciablemente de los años pasados. Fué en-

cadenado por Jove, para que su carrera no fuese immoderada y para ligarle con el vínculo de las estrellas. Pero al mismo Júpiter, esto es, *pater iuvans*, á quien por conversión de los casos llamamos Jove á *iuvando*, le llamaron los poetas *padre de los Dioses y los hombres*, y nuestros mayores *óptimo* y *máximo*, y antes *óptimo*, esto es, beneficentísimo, que *máximo*, porque es mayor y más agradable cosa favorecer á muchos que tener poder grande.

»A este, pues, invoca Ennio, como en otra parte dijimos, con estas palabras:

Mira el sublime ardiente que llaman todos Jove.

Y más claramente dice en otro lugar:

Y por mi parte adoro á cuanto luce y brilla.

»Así también nuestros augures unas veces llaman á Jove fulgente y tonante, y otras veces aplican los mismos epítetos al cielo. Y Eurípides, que dijo muchas cosas bien, dijo ésta de un modo breve y excelente:

Mira el éter sublime do quiera difundido,

Que con tiernos abrazos toda la tierra ciñe:

A éste tened por suma deidad: llamadle Jove.

»El aire también, que, según la opinión de los estoicos, está colocado entre el mar y el cielo, se consagra con el nombre de Juno, que es hermana y esposa de Jove, porque tiene mucha similitud con el éter y estrecha conjunción con él. Pero le hicieron hembra y se la aplicaron á Juno, por no haber nada más delicado que el aire. Pero creo que en su origen el nombre de Juno se tomó de *iuvando*.

»Restaban el agua y la tierra, para que fuesen tres los reinos de la fábula. Se dió pues á Neptuno, hermano segundo de Jove según dicen, todo el reino

marítimo, y se alargó su nombre, como *Portunus* de *Portu*, así Neptuno de *Nando*, con pequeña mutación de las primeras letras. Toda la fuerza y naturaleza de la tierra fué dedicada al Padre Dite, que es lo mismo que *Dives*, y entre los Griegos Plutón, porque todo tesoro se encuentra en las entrañas de la tierra ó nace de ella. Éste robó á Proserpina, nombre griego, que equivale también á *Persephone*, y quieren que sea la semilla de los frutos, y por eso fingen que estuvo escondida, y que la buscaba su madre. También su madre es Ceres, como si dijésemos *Geres*, á *gerendis fructibus*, porque engendra los frutos. La primera letra vino á modificarse como en griego, porque ellos la llamaron Δημητηρ, esto es, γημητηρ. Á Mavorte se le llamó así, *quia magna verteret*, á Minerva, porque disminuye ó porque amenaza. Y como en todas las cosas tienen mayor fuerza los principios y los extremos, quisieron que Jano fuese el primero en los sacrificios, y le llamaron así *ab eundo*, y por eso los tránsitos en las calles se llamaban *Janos*, y las puertas de los umbrales en las casas profanas *Janual*. El nombre de Vesta es griego, y ellos la llaman ἑστία. Su poder pertenece todo á las aras y al fuego. Y como esta Diosa es custodia de las cosas íntimas, toda plegaria y sacrificio á ella es secreto y recóndito. Y no difiere mucho de este poder, el de los Dioses Penates, ora se haya tomado su nombre de *penus*, porque todo lo que los hombres comen es *penus*, ó de residir interiormente, por lo cual los poetas los llaman *penetrales*. El nombre de Apolo es griego, y quieren que no sea distinto del Sol. Diana y la Luna, tiénenlas por la misma cosa, y el Sol se llama así, ó por ser el más excelente entre todos los astros, ó porque aparece solo, oscureciéndose todos los demás cuando él nace. La Luna recibió su nombre de *lucendo*, y también se

llama *Lucina*. Y así como los Griegos invocan á Diana *Lucífera*, así nuestras mujeres invocan en los partos á Juno Lucina, la cual también se llamó Diana *omnivaga*, no de cazar (*venando*), sino porque se cuenta entre los planetas errantes. Y se la llama también Diana, porque hace la noche día. Y se la invoca en los partos, porque éstos maduran á las veces en siete y por lo general en nueve giros de luna, que por recorrer un espacio medido, se llaman meses. Con elegancia dijo Timeo, como tantas otras cosas en su Historia, que habiendo ardido el templo de la Diana de Efeso en la misma noche en que nació Alejandro, no era esto muy de maravillar, porque Diana, ocupada en el parto de Olimpias, había faltado aquella noche de su casa. A la Diosa que se prestaba fácil á todas las cosas, la llamaron los nuestros Venus, y más bien se dijo Venustas de Venus, qué Venus de Venustas.

«¿Veis cómo de las cosas físicas bien y útilmente inventadas, se vino á parar á los falsos y fingidos Dioses? Esto introdujo vanas opiniones, errores turbulentos, y supersticiones casi de vieja. Así conocemos las formas de los Dioses, y sus edades, y sus vestidos, y sus ornatos, y sus linajes, y sus casamientos, contrahecho todo á imagen y semejanza de la imbecilidad humana. Y hasta se supone en ellos perturbaciones de ánimo, y leemos de los Dioses codicias, tristezas, iracundias; y, según refieren las fábulas, tampoco carecieron los Dioses de guerras y batallas, y no sólo, como vemos en Homero, los Dioses han peleado por una y otra parte en dos ejércitos contrarios, sino que también hicieron sus propias guerras, v. gr. con los titanes y con los gigantes. Todo esto se dice y se cree muy neciamente, y es prueba de futilidad y de extraordinaria ligereza.

«Pero no obstante, despreciadas y rechazadas estas

fábulas, si se entiende por cada Dios la naturaleza de una cosa, v. gr., por Ceres la tierra, por el mar Neptuno, sean cuales fueren estos Dioses, y sea cualquiera el nombre que la costumbre les haya dado, debemos tenerlos y venerarlos por divinidades. El culto de los Dioses es óptimo, y castísimo, y santísimo, y muy lleno de piedad, de tal suerte que nos obliga á venerarlos siempre con puro, íntegro é incorrupto entendimiento y voz. No sólo los filósofos, sino también nuestros mayores separaron la superstición de la religión. A los que todos los días rogaban é inmolaban, para conseguir que sus hijos les sobreviviesen, se les llamó supersticiosos, pero muy luego debió extenderse la significación de esta voz. Y á los que trataban con diligencia todo lo que pertenece al culto de los Dioses, y por decirlo así, lo reiteraban, se les llamó *religiosos* de *relegendo*, como elegantes de *eligendo*, diligentes de *diligendo*, inteligentes de *intelligendo*. En todas estas palabras va envuelta la fuerza del verbo *legere*, lo mismo que en *religiosa*. Así, de los dos nombres supersticioso y religioso, el uno se ha hecho nombre de vituperio, y el otro de alabanza. Creo que ya he mostrado bien que existen Dioses y cuáles son. Ahora me falta probar que la providencia de los Dioses es la que rige y administra el mundo. Cuestión grande, y muy agitada por los vuestros, oh Cota, pues con vosotros es ahora toda la cuestión. En cuanto á vosotros los epicúreos, oh Veleyo, la conocéis mucho menos, dígame lo que se quiera. Sólo leéis y amáis vuestras cosas: a los demás los condenáis sin oírlos, como tú hiciste ayer, diciendo que los estoicos introducían una vieja fatídica, llamada *πρόνοια*, esto es, Providencia. Y caíste en este error, por creer que la Providencia de los estoicos era una Diosa singular, que gobierna y rige todo el mundo; pero este es un modo



de hablar conciso: como cuando decimos que la república de los Atenienses se rige por el Consejo, es decir, por el consejo del Areópago; así cuando decimos que la Providencia administra al mundo, falta decir que es la Providencia de los Dioses. Para hablar con propiedad entera, hemos de decir que la Providencia de los Dioses administra al mundo. Así, pues, no queráis consumir, en burlaros de nosotros, esa *sal* de que vuestra nación carece. No conviene, no os es dado, no podéis. Y no hablo ahora de tí, limado por las costumbres domésticas y por la autoridad de nuestros hombres, sino por los demás de vuestra escuela, y principalmente por aquel que la engendró, hombre sin arte, sin letras, insultador de todos, sin agudeza, sin autoridad, sin gracia.

»Digo que por la Providencia de los Dioses fueron constituidos desde el principio, y son en todo tiempo administrados, el mundo y sus partes. Dividen los nuestros esta controversia en tres cuestiones, derivada la primera de la razón de haber Dioses, concedido lo cual, es necesario confesar que su entendimiento rige el mundo. La segunda razón enseña que todas las cosas están sujetas á la naturaleza sensible, y que ella da á todas hermosura, y admitido esto, se infiere que ha sido engendrada de principios animados. El tercer argumento es el que se toma de la admiración de las cosas celestes y terrestres.

»En primer lugar se ha de negar que existen Dioses, lo cual niegan en cierto modo Demócrito introduciendo sus simulacros, y Epicuro sus imágenes, ó ha de confesar quien admita la existencia de los Dioses, que hacen algo, y algo muy excelente. Nada es más excelente que la administración del mundo. Así, pues, la prudencia de los Dioses le rige y gobierna. Porque si fuera de otro modo, habría necesariamente

algo mejor y dotado de más virtud que los Dioses, algún sér, cualquiera que fuese, ya naturaleza inanimada, ya necesidad vigorosa, que produjera estas obras hermosísimas que vemos. No sería entonces la naturaleza de los Dioses la mejor y más excelente, puesto que está sujeta á la necesidad ó á la naturaleza que rige cielo, mar y tierra. Nada es mejor que Dios: necesario es que Él rija el mundo. A ninguna naturaleza está obediente ó sujeto Dios: Él rige toda la naturaleza. Si concedemos que los Dioses son inteligentes, concedemos también que tienen la previsión de las cosas mayores. De otro modo, ó ignoran cuáles son las cosas mayores, y cómo se han de tratar y defender, ó no tienen fuerza para sostenerlas y regirlas. Y ya sabemos que la ignorancia es ajena de la naturaleza de los Dioses, y que la dificultad y flaqueza tampoco dicen bien con la majestad de ellos. De donde se deduce lo que buscamos. Pero es necesario, que habiendo Dioses, si es que los hay (como realmente parece), éstos sean animados, y no sólo animados, sino también dotados de razón, y unidos entre sí por cierta concordia y sociedad civil, rigiendo el mundo todo, como si fuese alguna república común ó alguna ciudad. De aquí se infiere, que ha de gobernar en ellos la misma razón que en el género humano, la misma verdad, la misma ley, que consiste en ordenar lo bueno y en apartarse de lo malo. Por donde entendemos que también la prudencia y el razonamiento se han derivado de los Dioses á los hombres; y por esta causa, en tiempo de nuestros mayores, se consagraron y dedicaron templos públicos al entendimiento, á la fe, á la virtud y á la concordia. ¿Y quién negará que estas cosas residen en los Dioses, cuando vemos sus augustos y venerables simulacros? Y si hay en el género humano entendimiento, fe, virtud, concordia, ¿de dónde,

sino de los Dioses, han podido derivarse estas cosas á la tierra? Y teniendo nosotros consejo, razón, prudencia, los Dioses han de tenerlos, todavía en mayor grado, y no sólo han de tenerlos sino valerse de ellos en grandes y excelentes cosas. Nada es mayor ni mejor que el mundo. Necesario es que sea regido por el entendimiento y prudencia de los Dioses.

»Por último, habiendo demostrado que los Dioses son aquellos cuyo insigne poder é ilustre aspecto conocemos, es decir el sol, la luna, las estrellas errantes, las estrellas fijas, y el cielo y el mundo mismo, y aquellas fuerzas que residen en todo el mundo para utilidad y comodidad del género humano, se infiere que todo está regido por el entendimiento y prudencia divina. Y esto baste sobre la primera parte.

»Resta probar que todo está sujeto á la naturaleza, y que ella lo rige admirablemente todo. Pero qué sea la misma naturaleza, hemos de explicarlo antes con brevedad, para que pueda entenderse mejor lo que pretendemos enseñar. Unos creen que la naturaleza es una fuerza sin razón, que produce en los cuerpos movimientos necesarios: otros, que es una fuerza partícipe de razón y de orden, la cual procede sabiamente, conforme á las relaciones de causa y efecto, de tal modo que ningún arte, ninguna mano, ningún artífice puede conseguir, imitando, tanta perfección como ella. Es tanta la virtud de la semilla, que aun siendo pequeñísima, si cae en una naturaleza que la concibe y abraza, y alcanza materia que la pueda alimentar y acrecentar, haga y produzca en su género cada cosa, ora plantas que se alimentan por sus raíces, ora animales que pueden moverse, sentir, apetecer y engendrar un semejante suyo.

»Hay algunos, que á todo dan el nombre de naturaleza, como Epicuro, que divide la naturaleza de cuanto existe, en cuerpos, vacío, y sus accidentes. Pero cuando decimos que por la naturaleza consta y es administrado el mundo, no le consideramos como un terrón ó un fragmento de piedra, donde no haya ninguna virtud de cohesión, sino como un árbol ó un animal, en los cuales no aparece nada fortuito, sino cierto orden y semejanza de arte.

»Y así como las raíces que nacen de la tierra, viven y crecen por arte natural, del mismo modo la tierra se mantiene por arte y virtud de la naturaleza, que cargada de semillas, todo lo pare y produce de su seno, y alimenta, y abraza, y acrece todas las estirpes, y ella á su vez es alimentada por las superiores y extensas naturalezas. Y con sus exhalaciones se alimenta el aire y el éter, y todo lo superior. Y de este modo, si la tierra vive y florece por la naturaleza, la misma razón domina en lo restante del mundo. Las raíces están adheridas á la tierra, y los animales se sustentan por la aspiración del aire, y el mismo aire ve con nosotros, oye con nosotros, suena con nosotros, y nada de esto puede hacerse sin él. Y también se mueve con nosotros, porque adonde quiera que vamos y nos movemos, parece que nos da y cede su lugar. Todas las cosas que se mueven hacia el centro del mundo, ó que van desde el medio á la parte superior, ó que hacen un giro en torno del centro, constituyen una misma naturaleza y totalidad del mundo. Y siendo cuatro los principios de las cosas, de su movimiento depende la ordenada conversión del mundo. Porque de la tierra nace el agua, del agua el aire, del aire el éter; y también al contrario, del éter el aire, del aire el agua, del agua la tierra ínfima. Así en aquellos elementos de que todas las cosas se com-

ponen, caminando arriba y abajo, adelante y atrás, estriba la conjunción de las partes del mundo, la cual es necesario que sea sempiterna, con el mismo ornato en que la vemos, ó á lo menos muy duradera, permaneciendo por lejano y casi inmenso tiempo. Cualquiera de estas dos cosas que se admita, es menester confesar que la naturaleza rige el mundo. ¿Qué navegación de armadas, ó qué instrucción de ejército, ó qué procreación de vid ó árboles, ó qué figura de animal, ó qué conformación de miembros, indica la sabiduría de la naturaleza tan bien como el mundo mismo? Así, pues, ó nada hay que sea regido por una naturaleza sensible, ó hemos de confesar que el mundo lo es. Conteniendo en sí todas las demás naturalezas y sus semillas, ¿cómo no ha de estar gobernado él mismo por la naturaleza? Es como si dijéramos que los dientes y la barba existen por naturaleza, pero que el hombre, de quien son estas cosas, no procede de origen natural, no entendiendo que la naturaleza de la causa es siempre más perfecta que la naturaleza del efecto.

»De todas las cosas naturales es, pues, sembrador y padre, y por decirlo así, educador y alimentador, el mundo, y todas las nutre y contiene, como si fueran miembros y partes suyas.

»Y este ministerio de la naturaleza nada tiene en sí que pueda reprenderse, porque de los elementos que existían se ha hecho lo más excelente que pudo hacerse. Enséñenos alguien si pudo hacerse mejor. Pero nadie lo enseñará nunca, y si algo quieren corregir, ó lo harán peor, ó se empeñarán en lo imposible y contradictorio. Y si todas las partes del mundo están dispuestas de tal suerte, que ni pueden ser mejores para la utilidad, ni más bellas para el aspecto, veamos si pudieron ser fortuitas, ó si pudieron llegar

á este estado de cohesión, sin que interviniese el sentido y providencia divina. Si son mejores las obras de naturaleza que las de arte, y el arte no produce nada sin razón, tampoco la naturaleza se ha de tener por ajena de arte. Y si cuando ves un cuadro ó una tabla pintada, tienes que confesar que allí ha intervenido el arte, y cuando ves á lo lejos el curso de un navío, no puedes dudar que se mueve por razón y por arte, y cuando contemplas un reloj de arena ó agua, tienes que comprender que declara las horas por arte y no por acaso, ¿cómo has de creer que carece de entendimiento y de razón el mundo que abraza estas mismas artes y sus artífices y todo cuanto existe? Y si llevara alguien á la Scythia ó á Bretaña aquella esfera que hizo poco ha nuestro familiar Posidonio, describiendo en ella todos los movimientos del sol y de la luna y de las cinco estrellas errantes, de donde resulta la armoniosa revolución del cielo en cada uno de los días y noches, ¿quién dudaría, aun entre aquella barbarie, que esta esfera es obra perfecta de la razón?

»Los Epicúreos, sin embargo, dudan si el mundo del cual todo nace y procede, ha sido obra del acaso ó de la necesidad, ó de la razón y mente divina, y creen que Arquímedes valió más en imitar las conversiones de la esfera que la naturaleza en producirlas, como si en muchas partes no arguyera más perfección y sabiduría el original que el traslado. Y así, aquel pastor de Accio, que nunca había visto una nave, cuando descubrió desde el monte, el divino y nuevo vehículo de los Argonautas, exclamó lleno de admiración y temor: «Con gran sonido y estruendo temeroso se desliza sobre el mar agitado tan estupenda mole; revuelve en torno de sí las ondas; levanta con ímpetu vórtices de espuma; corre precipitada; el piélagó la

»moja y la salpica. Parece que es un nimbo que se re-  
»vuelve sacudido, mientras los vientos y las tormen-  
»tas desgajan y arrastran una excelsa roca, ó que los  
»torbellinos arremolinados reciben el choque y la he-  
»rida de las ondas que los embisten. Es el Ponto que  
»quiere ejercer sus estragos en la tierra, ó Tritón que,  
»conmoviendo con el martillo su caverna, vomita,  
»desde lo más profundo de sus raíces, en lo más re-  
»cóndito del undoso estrecho, una mole de piedra á  
»los cielos:»

Duda primero el pastor qué objeto es aquel que por primera vez contemplan sus ojos, pero así que ve á los jóvenes, y oye el marítimo canto, «semejante al estruendo que hacen alegres y bulliciosos los delphinés, lanza á los aires un canto semejante á la melodía de Silvano.» A la manera que este pastor juzgó á primera vista que tenía delante una cosa inanimada y falta de sentido, y luego empezó á sospechar por señales más ciertas, qué cosas eran realmente aquellas que le ponían duda: así hubieran debido los filósofos, si el primer aspecto del mundo los había turbado, considerar luego sus movimientos definidos y regulares, gobernados por orden eterno é inmutable constancia, y entender que no sólo hay algún habitador en esta celestial y divina casa, sino también un rector, moderador y arquitecto de obra tan extraordinaria.

»Pero á mí me parece que ni aun sospechan cuán admirable es el conjunto de las cosas celestes y terrestres. En primer lugar, la tierra, situada en medio del mundo, está circundada por donde quiera de aquella animada y respirable naturaleza, que llamamos aire; nombre griego, pero ya recibido por la costumbre entre nosotros, de tal modo que puede tenerse por latino. A éste abraza el inmenso éter, que

consta de altísimos fuegos. Tomemos también esta palabra, y digamos en latín éter, como decimos aire; aunque Pacuvio lo interpreta así: «lo que llaman los nuestros cielo, lo llaman los Griegos éter.» Como si no fuera un Griego el personaje que dice esto. Me dirás que habla en latín, mas lo cierto es que nosotros le oímos como si hablara en griego. Pero volvamos á mayores cosas. Del éter se engendra el fulgor de innumerables estrellas, de las cuales es la principal el sol, que todo lo ilustra con su luz clarísima, en muchas partes mayor y más amplia que la tierra toda: á esta siguen las demás estrellas en inmensa magnitud. Y estos focos de llama tantos y tan grandes, no sólo no dañan á la tierra y á las cosas terrestres, sino que aprovechan de tal modo, que si se los moviese de su lugar, abrasarían la tierra con tanto ardor, desterrando toda moderación y templanza.

»No me admiro que haya alguien que se persuade de que ciertos cuerpos sólidos é individuales son arrastrados por la fuerza de la gravedad, resultando del concurso fortuito de estos cuerpos el mundo hermosísimo que vemos. El que juzga posible esto, también podrá creer que, si se arrojan á bulto innumerables caracteres de oro, con las veintiun letras del alfabeto, pueden resultar estampados los *Anales de Ennio*. Ignoro si la casualidad podrá hacer que se lea un solo verso. ¿Cómo se atreven á aseverar estos filósofos que, de corpúsculos sin color ni cualidad alguna, que llaman los Griegos ποιοτήτα, no dotados de sentido, sino juntándose temerariamente y por acaso, resulta un mundo perfecto, ó que nacen y perecen innumerables mundos en todo punto del tiempo? Y si el concurso de los átomos puede producir un mundo, ¿por qué no un pórtico ó un templo, ó una casa, ó una ciudad, cosas todas mucho menos operosas y



de menor trabajo? Tan absurdamente hablan del mundo, que no parece sino que nunca han contemplado este admirable ornato del cielo, que es un lugar tan próximo.

Bien dice Aristóteles: «Si los hombres hubiesen habitado siempre bajo la tierra, en buenos é ilustres domicilios, adornados de estatuas y pinturas, y de todas aquellas cosas que poseen los que llamamos felices, y sin embargo no hubiesen salido nunca sobre la tierra, pero hubiesen alcanzado á oír por fama que existe el numen y potestad de los Dioses; y luego en algún tiempo, abiertas las fauces de la tierra, pudiesen salir de sus recónditos antros á los lugares que hoy habitamos, y viesen de repente la tierra, el mar y el cielo, y conociesen la magnitud de las nubes y la fuerza de los vientos, y el sol, y su grandeza y hermosura, y la eficacia con que produce el día, difundiendo su luz por todo el cielo, y cuando la noche cubriese de sombras la tierra, vieran el cielo todo adornado de astros refulgentes, y las variedades de la luna, ya creciente ya menguante, y su orto y su ocaso, y su curso inmutable por toda la eternidad; tendrían que confesar que hay Dioses y que todas estas son obras suyas.»

«Todo esto dice Aristóteles. Pero nosotros imaginemos unas tinieblas tales como las que dicen que, después de la erupción del Etna, oscurecieron las regiones comarcanas, de tal modo que por dos días no se conocía á nadie, y cuando al tercer día brilló el sol, les parecía á todos haber vuelto á la vida. Pues si nos fuera dado, saliendo de eternas tinieblas, ver de súbito la luz, ¿qué nos parecería el aspecto del cielo? Pero con la costumbre de los ojos se habitúa el alma también, y ya no se admira, ni pregunta la razón de las cosas que ve siempre, como si la novedad aun m...

que la grandeza de los objetos debiese excitarnos á inquirir las causas.

»¿Quién llamará hombre á quien, habiendo visto los movimientos tan ordenados del cielo y de los astros, y todo tan sabiamente dispuesto y ligado entre sí, niegue que preside en ellos alguna razón, y que son obras del acaso las cosas que por ninguna prudencia humana podemos entender con que prudencia se hacen? Cuando vemos moverse un mecanismo cualquiera, v. gr. una esfera, un reloj y otros muchos, no dudamos que son obra de la razón; y cuando vemos moverse el cielo con ímpetu y rapidez admirable, verificando con tan extraordinaria regularidad sus revoluciones anuales, para salud y conservación de cuanto existe, ¿dudamos no sólo de que todo esto sea obra de la razón, sino de alguna razón excelente y divina? Lícito es, pues, apartada toda sutileza de disputa, contemplar en cierto modo con los ojos la hermosura de aquellas cosas que decimos constituidas por divina providencia.

»Y en primer lugar, contemplemos la tierra misma, colocada en medio del mundo, sólida y esférica y por todas partes sustentada en sí misma, vestida de flores, hierbas, árboles y mieses, cuya increíble multitud sólo puede compararse con su insaciable variedad. Añádanse á esto las fuentes heladas y perennes, las transparentes linfas de los ríos, la verde vestidura de sus riberas, la cóncava profundidad de las cavernas, la aspereza de los peñascos, la altura de los montes que parecen siempre en amenaza, la inmensidad de los campos, las recónditas venas de oro y de plata y la infinita cantera del mármol. Y luego ¡qué variedad de bestias, ya mansas, ya fieras, qué vuelo y canto de aves, qué pastos para el ganado, qué vida en las selvas! ¡Y que diré del género humano, que consti-

tuido en señor de la tierra, no consiente que sea devastada por la inhumanidad de las bestias feroces, ni por el jaral ni la maleza, sino que hace brillar con sus obras campos, islas y costas, cubriéndolas de techos y ciudades! Si pudiéramos contemplar con los ojos toda la tierra, como la contemplamos con el espíritu, nadie dudaría que una razón divina la gobernaba.

»Y cuánta es la hermosura del mar, cuál su aspecto, qué multitud y variedad de islas, qué amenidad de playas y riberas, cuántos géneros y cuán desemejantes de bestias, unas sumergidas, otras fluctuantes y nadando, otras adheridas á la roca por su nativa coraza! El mismo mar de tal modo apetece á la tierra y la ciñe con sus brazos, que de las dos naturalezas parece resultar una sola.

»Al mar se avecina el aire, y éste unas veces se eleva difundido y tenue, y otras veces se condensa en nubes, y recogiendo el humor, acrecienta la tierra con las lluvias; otras veces corriendo acá y allá, produce los vientos, y las variedades anuales de calor y de frío. Él sostiene el vuelo de las aves, y la respiración alimenta y sustenta á los animales.

»Resta como último término del mundo, y el más separado de nuestro domicilio, el éter que todo lo ciñe y rodea, en el cual de un modo admirable prosiguen su curso ordenado y definido las formas ígneas. Entre las cuales el Sol, cuya grandeza excede en mucho á la de la Tierra, se mueve en torno de ella, y al nacer y al morir produce el día y la noche, y unas veces acercándose, otras veces retrocediendo, hace cada año dos reversiones contrarias desde el extremo, en cuyo intervalo, unas veces contrae la Tierra con cierta tristeza, otras veces la alegra, como si quisiera compartir su júbilo con ella. La Luna, que es, como lo

prueban los matemáticos, mayor que la mitad de la tierra, recorre el mismo espacio que el Sol; pero unas veces se encuentra con él, otras se aparta, y aquella luz que recibió del Sol la envía á la Tierra, y tiene ella misma varias mutaciones de luz, y unas veces opuesta al Sol, oscurece sus rayos y su lumbré; otras veces entrando en la sombra de la Tierra, cuando está enfrente del Sol, desaliece por la interposición de la Tierra. Y en los mismos espacios, aquellas estrellas que llamamos errantes giran en torno á la Tierra, y del mismo modo nacen y mueren: y sus movimientos, ora se aceleran, ora se retardan, ora se detienen. Nada puede haber mas admirable y hermoso que este espectáculo. Síguese gran multitud de estrellas errantes, las cuales se distinguen de tal modo que han recibido sus nombres conforme á la semejanza de sus figuras bien conocidas.»

Al llegar á este punto volvió los ojos Balbo hacia mí y me dijo: «Usare de aquellos versos de Arato que tradujiste cuando joven, y que por ser latinos, me deleitan tanto que conservo muchos de ellos en la memoria. Diré lo primero que, según nos manifiestan asiduamente los ojos, sin ninguna mutación ni variedad

Con raudo giro los celestes astros  
Llevan en pos las noches y los días.

De la contemplación de los cuales nunca puede saciarse el ánimo, codicioso de ver la constancia de la naturaleza,

Y del doble quicial los dos extremos,  
Que apellidamos polos.....

»Giran en torno las dos Osas que nunca mueren:

A una llaman los Griegos Cynosura,  
A otra apellidan Helix.

Cuyas clarísimas estrellas todas las noches vemos, y que suelen llamar los nuestros *Siete Triones*.

»Con igual número de estrellas distribuidas de un modo semejante, recorre el mismo vertice del cielo la pequeña Cynosura:

De ésta fian su suerte los Fenicios  
En el profundo mar: ella los guía,  
En tenebrosa noche; pero luce  
Más fúlgida y distinta la primera,  
Irradiando á lo lejos su corona;  
Mas la pequeña al navegante es útil,  
Porque en curso interior y breve círculo  
Su movimiento lleva.

»Y para que sea más admirable el aspecto de estos astros,

Entre ellos como rápido torrente  
Serpentea el Dragón: revuelve torvo  
Las flexiones inmensas de su cuerpo.

»Aunque toda su figura es admirable, lo es sobre todo la forma de la cabeza y el ardor de los ojos:

Y no una estrella sola orna su frente,  
Sino doble fulgor arde en sus sienes,  
Y dos fervidas lumbres en sus ojos,  
Y otro celeste ardor brilla en su barba.

»Y el resto del cuerpo del Dragón, que todas las noches vemos

Eleva de repente la cabeza,  
Y la esconde de nuevo. y el ocaso  
Y el orto se confunden en un punto.  
Como imagen llorosa, vaga en torno  
La que llaman los Griegos Eugonasis.  
Porque está sustentada en sus rodillas:  
Orna su espalda que el dolor abate,  
De espiéndido fulgor una corona.

»Cerca de su cabeza vemos la Anguitenens, que llaman los Griegos Ophiucho:

Con ambas manos á la sierpe oprime,  
Que religa su cuerpo y le sujeta,  
Cercando del varón el firme pecho;  
Pero él la buella con potente brío,  
Y opríma con los pies ojos y pecho  
Del rápido Nepao.....

»A los siete Triones sigue:

Arctophilax, que llaman el boyero,  
Que por la lanza de su carro unida  
Lleva ante sí la Osa.

»A éstas siguen otras estrellas:

Fija bajo la entraña del Bootes  
Está la estrella de radiante lumbré,  
Insigne con el nombre del Arturo,

a quien sigue

La de espléndido cuerpo, ilustre Virgen.

»Y de tal manera están concertados y medidos estos signos, que en todos sus movimientos aparece la divina sabiduría:

Bajo el Arctos verás en la cabeza  
Los dos Gemelos, y en el medio el Cáncer,  
Y á sus pies el León, que de su cuerpo  
Trémula llama con furor sacude.  
A la izquierda de Géminis camina  
El Auriga, y enfrente truculenta  
La Hélice levanta su cabeza:  
El hombro izquierdo la esplendente Cabra,  
Grande é ilustre signo: muy pequeño  
Es el que dan al mundo los Cabritos:  
Yace á sus pies con formidable cuerpo  
El cornífero Toro.

»En su cabeza brillan numerosas estrellas, que los Griegos suelen llamar Hyadas, de llover, porque *uein* es llover; los nuestros las llaman impropriamente *sínculas*, como si el nombre estuviese tomado de *suibus* (cordes) y no de *imbribus* (llover). Al Septentrión le sigue por la espalda el Cepheo con las palmas tendidas. A éste antecede

La oscura entre los astros Casiopea.  
No lejos, con su cuerpo refulgente,  
Andrómeda, esquivando de su madre  
El fiero aspecto, lúgubre camina.  
Toca su frente el volador Caballo,  
Sacudiendo las crines rutilantes:  
En forma doble, en resplandores uno,  
Quiere juntar en perdurable lazo  
Sus dobles astros. Retorcidos cuernos  
El Aries muestra en la región cercana.  
Luego los Peces, mas veloz el uno,  
Y que más se desliza y más se oculta  
Del Aquilón en las horrendas auras.  
A los pies de la Andrómeda Perseo.  
A quien hieren los vientos despedidos  
De la región aquilonar postrera.  
La suave luz de las Vigilias tenues  
A la izquierda verás: la Fe les sigue,  
Y luego tiende el Aguila sus alas  
Por la abierta extensión del vago Cielo.

»A la cabeza del Caballo se aproxima la diestra del Aquario, y luego todo el Aquario, á quien sigue,

En orbe grande y semisférico cuerpo  
El Capricornio exhala aliento helado  
Del poderoso pecho. Y si le viste  
Con su perpetua luz Titán radiante,  
En el tiempo brumal, tuerce su carro.

»Luego podemos contemplar

..... Cuál del profundo  
Emerge el Escorpión, y arrastra el arco  
Doblado de su cuerpo por la fuerza,

Que carga hacia la cola: en torno vuela  
Ave de ardiente cuerpo y bellas plumas.

»Luégo el Delfin, y en pos de él

Orion de oblicuo rutilante cuerpo.

»Siguiéndole inmediatamente,

Férvido el Can refulge con sus astros.  
Luégo la Liebre que su presa sigue  
Con no cansado, indeficiente curso.  
A la cola del Can la Sierpe Argos  
Se desliza enroscándose: la hieren  
Aries y Piscis de escamoso cuerpo,  
Y con su forma refulgente toca  
Las orillas del río, que manando  
A lo lejos verás en ancho cauce:  
Los Vinculos verás, que á Piscis atan  
Sujetando sus colas: y la cumbre  
De la brillante Nepa: el Ara sacra,  
Que halaga el sopro austral manso y benigno.  
Luégo el Centauro, que su parte quiere  
De caballo ocultar, y truculento  
La víctima destroza sobre el ara,  
Tendiendo el brazo, por do el cuerpo ingente  
Del cuadrúpedo vasto se dilata.  
De la parte inferior surge la Hidra,  
Tendida en largo espacio: la Cratera  
En medio de su seno resplandece.  
Brillante el Cuervo, de emplumada forma,  
La hiere con el pico.....

»Toda esta descripción de las estrellas, ¿quién que esté en su juicio podrá imaginar que se formó de cuerpos reunidos acá y allá por el acaso y la fortuna? ¿Cómo la naturaleza, falta de entendimiento y de razón, pudo hacer tales cosas, que no sólo exigieron razón para ser hechas, sino que apenas pueden entenderse sin grande ejercicio de ella?

»Y no es esto sólo lo admirable, sino que lo es mucho más la estabilidad del mundo, y de tal manera



están unidas sus partes para durar, que nada más perfecto puede imaginarse. Todas ellas, tendiendo igualmente al centro, se mantienen en equilibrio. Y no sólo se unen las partes de cada cuerpo entre sí, sino que hay cierto vínculo que liga los cuerpos unos con otros, lo cual hace la misma naturaleza, que se difunde por todo el mundo, gobernándolo todo con prudencia y razón, llevando los cuerpos hacia el centro, y poniendo en relación los extremos.

»Por lo cual, si el mundo es esférico, y por esta causa todas sus partes están en equilibrio, y se sostienen ellas por sí y entre sí, es necesario que lo mismo suceda á la tierra, es decir, que tendiendo todas sus partes al centro (como acontece en la esfera) no se atravesase nada que pueda desequilibrar esta gravedad y peso. Y por la misma razón el mar, que está sobre la tierra y tiende al centro de ella, es también un globo en equilibrio, que ni redunde ni se derrama.

»Tocándola el aire, se eleva mucho por su ligereza, pero, sin embargo, se difunde por todas partes. Y así está continuado y unido al mar, y por naturaleza tiende al cielo, con cuya tenuidad y calor se temple, y da á los animales vital y saludable espíritu. Abrazando al aire la parte más elevada del cielo, que llamamos éter, retiene su ardor tenue y sin mezcla, y se junta con la extremidad del aire.

»En el éter giran los astros, que por su misma forma y figura se mantienen en equilibrio, porque son redondos, cuya forma, como antes creo haber dicho, es la más perfecta de todas. Las estrellas son por su naturaleza ígneas, y se alimentan con los vapores de la tierra, del mar y de las aguas, que el sol levanta de los campos abrasados y de las corrientes. Las estrellas y todo el éter, alimentados y renovados con estas exhalaciones, las refunden y vuelven á man-

en ellas caiga, y otras están en observación y acecho, para sorprender y consumir lo que cerca de ellas pasa. La que llaman los Griegos *Pinna*, y es una concha de dos valvas grandes, toca una pequeña esquila, para llamar á sus compañeras á la comida. Y así cuando los pececillos pequeños entran nadando en la abertura de la concha, la *Pinna*, advertida por la esquila, cierra con rápido movimiento las dos valvas. De esta manera, bestezuelas muy desemejantes buscan en común el alimento; y es muy de maravillar, ora se reúnan ellas mismas para esto, ora las haya congregado desde el principio la misma naturaleza. Y es también cosa admirable lo que acontece con algunas bestias acuáticas que nacen en tierra, v. gr., los cocodrilos y las tortugas fluviátiles, y algunas serpientes nacidas fuera del agua, las cuales, así que pueden sostenerse, corren al río. Y acontece alguna vez que ponemos á las gallinas huevos de ánades, y los pollos nacidos de estos huevos son fomentados y criados por las gallinas; pero las dejan y huyen de ellas, en cuanto llegan á ver el agua, que es su natural elemento. Tanto deseo de su conservación puso la naturaleza en los animales.

También he leído que existe un ave llamada *platalea*, la cual se busca la comida volando tras de las aves, que se sumergen en el mar; y cuando vuelven á salir con algún pez, ella muerde y oprime tenazmente las cabezas de ellas, hasta que sueltan la presa, de que inmediatamente se apodera. Y de esta misma ave escriben que suele tragar muchas conchas, y después que las ha calentado con el calor del estómago, vomitarlas, y elegir así entre ellas las que son comestibles. Dicen que las ranas marinas suelen cubrirse de arena, y tenderse junto al agua, para que vengan los peces al cebo, y entonces los tragan y devoran. El

*milano* tiene guerra natural con el *cuervo*. Y así, cuando el uno coge los huevos del otro, los quiebra siempre

»¿Y cómo no admirar algunas de las muchas observaciones que trae sobre este punto Aristóteles? Cuando las grullas atraviesan el mar para buscar tierras más calientes, hacen la figura de un triángulo. Con el vértice impelen el aire que se les opone, y luego por los lados se valen de las plumas como de remos. La base del triángulo que hacen las grullas es como la popa, ayudada por los vientos, y ellas van poniendo el cuello y la cabeza en la espalda de las que vuelan delante, y como el guía no puede hacer esto, porque no tiene dónde sostenerse, descansa por algún tiempo y deja de volar el primero. Le sustituye otro de los que ya descansaron, y la misma alternativa conservan en todo el viaje.

»Muchas cosas semejantes podría yo referir, pero basta haber indicado las mas generales. Otras son mucho más conocidas, v. gr. cuanta diligencia ponen las bestias en custodiarse, en el pasto, en el sueño, y otras maravillas grandes.

»¿Y qué diremos de lo que ahora poco, es decir, algunos siglos ha, descubrió el ingenio de los médicos? La Ibis egipcia cura á los perros con el vómito. Y hemos oído que las panteras, á quienes los bárbaros cogen con carne envenenada, saben cierto remedio para no morir; y que las cabras salvajes de Creta, cuando son heridas por flechas enherboladas, buscan una hierva que se llama *dictamo*, y en habiéndola gustado, se les caen del cuerpo las saetas. Y las ciervas poco antes del parto se purgan con cierta hierba que llaman *seselis*. Y además vemos que todo animal se defiende contra la fuerza y la violencia con sus propias armas: el toro con los cuernos; el jabalí con los dientes; el león con las garras; unas bestias con la

fuga, otras ocultándose: las Sepias derramando tinta, y la Torpedo paralizando los miembros. Muchas con su intolerable hedor ahuyentan á los que las persiguen.

»Para que fuese perpetuo el ornato del mundo, tuvo gran cuidado la providencia de los Dioses de que siempre hubiera todo género de bestias y de árboles, y de todas las cosas que son alimentadas por la tierra y nacen de raíces y de estirpes. Todas las cuales tienen en sí tal fuerza de semilla, que de una sola se engendran muchas, y esta semilla está encerrada en la parte íntima de las bayas que nacen de cada estirpe, y de estas semillas se alimentan en gran parte los hombres, y la tierra se renueva con estirpes del mismo género.

»¿Y para qué he de explicar la razón admirable que guía á las bestias en la conservación de su propio género? Porque en primer lugar hay machos y hembras, y además, las partes del cuerpo están admirablemente ordenadas para la procreación y para la concepción, y en el macho y en la hembra hay extraordinario ardor por juntar sus cuerpos. Y cuando la semilla se ha fijado en su lugar, lleva hacia sí todo alimento, y acrecentada con él va elaborando un animal, el cual así que rompe la clausura del útero (hablo de los animales que se alimentan con leche), todo alimento de las madres empieza á convertirse en leche, y los que ha poco nacieron, sin maestro ni más guía que la naturaleza, apetece los pechos, y de su abundancia se saturan. Para que entendamos que ninguna de estas cosas es fortuita, sino obra todo ello de una sabia y prudente naturaleza, los animales que procrean gran número de fetos, como los cerdos y los perros, tienen multitud de mamas; así como tienen pocas las bestias que engendran pocos fetos. ¿Y qué diré del amor de

las bestias en educar y custodiar lo que procrearon, hasta que sus hijuelos puedan defenderse por sí mismos? Sólo los peces, según se dice, abandonan los huevos así que los han engendrado, porque fácilmente se sostienen y reproducen en el agua.

»De las tortugas y los cocodrilos dicen que, después del parto, cubren los huevos con arena y se retiran, y que de esta manera ellos nacen y se educan por sí mismos. Las gallinas y las demás aves buscan un lugar seguro para parir, y se preparan un lecho y un nido, y los abrigan cuanto pueden, para que se conserven más fácilmente los huevos. Y cuando los pollos han roto el cascarón, los amparan con las plumas para que no los hiera el frío, y si los molesta el calor del sol, se ponen delante. Y cuando los pollos empiezan á usar sus plumas, las madres van siguiendo su vuelo, libres ya de todo otro cuidado.

»Contribuye á la conservación y salud de algunos animales, y de otras cosas que la tierra engendra, la sabiduría y diligencia de los hombres. Hay muchos animales y muchas plantas que no podrían vivir sin el cuidado de los hombres. En algunas partes ofrece la naturaleza comodidades grandes para la abundancia y cultura humanas. El Nilo riega el Egipto, y después de haberle tenido oculto y sumergido durante todo un estío, se retira, y deja en los campos un limo fecundo, para que se pueda sembrar. A la Mesopotamia hace fértil el Eufrates, fecundando, por decirlo así, cada año nuevos campos. El Indo, que es el mayor de todos los ríos, no sólo refresca y mitiga con el agua los campos, sino que además los siembra, porque dicen que arrastra consigo gran multitud de semillas semejantes al trigo. Otras muchas cosas de distintos lugares podría yo referir, muchos campos fértiles, cada cual de distintos frutos.

»Pero ¡cuánta es la generosidad de la naturaleza, que engendró tantos frutos para comer, tan varios y tan agradables, y no todos en una sola estación del año, para que nos deleitemos siempre con su novedad y abundancia! ¡Qué vientos Etesios tan saludables, no sólo á los hombres, sino también á los animales y á todo lo que nace de la tierra! Con su soplo se templó el calor excesivo, y ellos dirigen con certeza el curso de la navegación. Muchas cosas tengo que omitir, y eso que digo no pocas. ¿Quién enumerará las ventajas de los ríos, el flujo y reflujo del mar, los montes vestidos y silvestres, las salinas remotísimas de la costa marítima, las tierras llenas de medicamentos saludables, y, finalmente, las artes sin número, necesarias para el alimento y para la vida? La sucesión del día y de la noche conserva los animales, concediéndoles un tiempo para crecer y otro tiempo de descanso. Y así, por todas razones se deduce que una razón y un entendimiento divino rigen toda esta admirable máquina del mundo, para salud y conservación de todos.

»Ahora preguntará alguno: ¿por causa de quién fué ordenada la máquina de tantas cosas? ¿Por causa de los árboles y hierbas que, aunque no tienen sentido, forman parte de la naturaleza? Sería absurdo pensar esto. ¿Por causa de las bestias? No es probable que los Dioses hayan trabajado tanto por causa de seres mudos y sin inteligencia. ¿Para quiénes habrá sido, pues, creado el mundo? Sin duda para los animales racionales. Estos son los Dioses y los hombres, cuya excelencia es superior á todo, porque nada hay más excelente que la razón. Y así es creíble que por causa de los hombres y los Dioses haya sido hecho el mundo y todas las cosas que en él son. Y más fácilmente entenderemos la providencia de

los Dioses inmortales con la humanidad, si consideramos toda la fábrica del hombre y la perfección y la figura de la naturaleza humana. Constando la vida de los animales de tres cosas, comida, bebida y respiración, para todas estas funciones es muy apta la boca, á la cual ayudan las narices para recibir el aire.

»La boca está sembrada de dientes, con los cuales se masca, muele y tritura el alimento. Los que están de frente, que son los más agudos, muerden y dividen los manjares; los más internos los deshacen, ayudándoles en esta operación la lengua. Con las raíces de la lengua comunica la abertura del exófago, por la cual se deslizan los alimentos ya masticados; tocando de una parte y otra las *amygdalas*, termina en la extremidad inferior del paladar. Cuando el exófago recibe el alimento movido y sacudido por la agitación de la lengua, se dilatan las partes del tubo digestivo, que están debajo de lo que se devora, y las que están encima se contraen.

»Pero como la arteria que los médicos llaman áspera tiene una entrada junto á las raíces de la lengua, muy cerca de la abertura del exófago, y como esta arteria llega á los pulmones y recibe el aliento vital, y luego le devuelve en la respiración, está cubierto con cierta válvula, que le fué dada para que la respiración no se impidiese entrando en ella alguna cantidad de alimento. Y como la naturaleza del vientre, que está después del exófago, consiste en ser receptáculo de la comida y la bebida, mientras que los pulmones y el corazón tienen por objeto recibir y devolver el espíritu vital; hay en el vientre muchos maravillosos efectos que dependen, en gran parte, de los nervios. Es múltiple y tortuoso, y recibe y contiene cuanto en él cae, ya sea árido, ya húmedo, para que

pueda modificarse y cocerse, y unas veces se estrecha, otras veces se relaja, y todo lo que recibió, lo mezcla y confunde, para que así más fácilmente, con el gran calor que tiene, y además con el espíritu animal, se dividan por todo el cuerpo los alimentos, después de cocidos y confeccionados.

»En los pulmones hay cierta raridad y blandura semejante á esponjas, muy á propósito para recibir el aire, y unas veces se contraen aspirando, otras se dilatan, para que más fácilmente penetre el aire, que es el principal alimento de los animales. Desde los intestinos y el vientre desciende al hígado el jugo alimenticio separado del resto del alimento, y se comunica por ciertas vías que van desde el intestino medio hasta las que se llaman puertas del hígado, y se adhieren á él, y hay otras vías por las cuales cae el alimento elaborado ya por el hígado. Y cuando de este jugo se ha separado la bilis y los humores que se derraman de los riñones, todo lo demás se convierte en sangre, y afluye á las puertas del hígado, á donde todas estas vías concurren, por las cuales deslizándose el jugo, entra en la vena cava, y por ella, ya sutilizado y preparado, resbala hasta el corazón, y desde el corazón se distribuye por todo el cuerpo en venas innumerables, que tocan á todas sus partes.

»Cómo las reliquias del alimento son arrojadas, relajándose ó constriñéndose los intestinos, no es cosa difícil de declarar, pero lo omito, porque sería razonamiento nada agradable. Expliquemos más bien la increíble fábrica de la naturaleza. El aire que se comunica en la respiración á los pulmones, se calienta primero por el contacto de los mismos pulmones, y una parte de él se devuelve en la respiración, otra se encierra en uno de los ventrículos del corazón. Al otro afluye la sangre del hígado por la vena cava. De este



modo la sangre se derrama en todo el cuerpo por las venas, y el espíritu por las arterias. Unas y otras, en igual número, y entretnejidas por todo el cuerpo, demuestran la maravillosa sabiduría de esta obra artificiosa y divina.

»¿Y qué diré de los huesos que, sirviendo de esqueleto al cuerpo, tienen admirables comisuras, dispuestas para la estabilidad, y acomodadas al movimiento de los miembros y á toda acción del cuerpo? A esto pueden añadirse los nervios, y su red tendida por todos los miembros, partiendo del corazón, como las venas y las arterias.

»A esta providencia tan diligente y tan sabia de la naturaleza, pueden añadirse muchas cosas, que claramente demuestran cuántas y cuán excelentes cosas han sido concedidas á los hombres por Dios. En primer lugar los levantó de la tierra, erguidos y en disposición de mirar al cielo, para que pudiesen adquirir el conocimiento de los Dioses. Están los hombres en la tierra, no como habitantes y moradores, sino como espectadores de las cosas superiores y celestiales, cuyo espectáculo á ningún otro género de animales pertenece. Los sentidos, intérpretes y nuncios de las cosas, están colocados en la cabeza, como en un alcázar: posición muy acomodada para el uso que han de desempeñar. Los ojos, como espías, ocupan el lugar más alto, para que puedan, viéndolo todo, cumplir con su oficio. Los oídos, como deben percibir el sonido, que naturalmente va hacia lo alto, están colocados en la parte más alta del cuerpo. Y también las narices están hacia arriba, porque todo olor asciende á la parte superior. Y como ellas tienen grande importancia, para juzgar del alimento y de la bebida, no sin causa están vecinas de la boca. El gusto, que debe distinguir la calidad de los alimentos,

habita en aquella parte de la boca por donde la naturaleza abrió el camino del alimento y de la bebida. El tacto está derramado con igualdad por todo el cuerpo, para que podamos sentir todas las impresiones, y los impulsos extremados del frío y del calor. Y así como en los edificios el arquitecto aparta de los ojos y de las narices de los dueños todo lo que con sus emanaciones puede molestarlos, así la naturaleza ha puesto estas cosas muy lejos de los sentidos

»¿Y qué artífice fuera de la naturaleza, que es más ingeniosa que todos, pudo poner tanta sabiduría en la fábrica de los sentidos? Ella, en primer lugar, vistió y circundó los ojos de membranas sutilísimas, y las hizo transparentes, para que con ellas pudiera verse, y les dió al mismo tiempo firmeza y resistencia en su tejido. Hizo los ojos resbaladizos y movibles, para que se apartaran de lo que pudiera perjudicarlos, y para que volviesen fácilmente el aspecto á donde quisieran. La misma pupila con que vemos es tan pequeña, que fácilmente evita lo que pueda molestarla. Y los párpados, que son la cubierta de los ojos, blandísimos al tacto, para que no hieran la vista, están sabiamente dispuestos para abrir y cerrar las pupilas, de modo que nada caiga dentro de ellas, y una y otra cosa pueden hacerse con extraordinaria rapidez. Los párpados están ceñidos de un vallado de pelos, para impedir que caiga nada en los ojos abiertos; y durante el sueño, cuando no necesitamos los ojos para ver, sirven las pestañas para que los ojos descansan, como envueltos en ellas. Las cejas rechazan el sudor que cae de la cabeza y de la frente. Y por la parte inferior defienden el ojo las mejillas levemente alzadas. La nariz está colocada de tal modo que parece un muro entre los dos ojos. El oído está abierto siempre, porque necesitamos de este sentido cuando dormidos, y

en recibiendo el sonido nos despertamos del sueño. Sus conductos son tortuosos para que no pueda entrar nada, como entraría si fuesen llanos y directos. Y si alguna bestezuela intentase penetrar, se quedaría pegada en la cera de los oídos, como en una viscosidad. Fuera sobresalen las orejas, que sirven para cubrir y defender el sentido, y para que las voces no se pierdan errantes, antes de llegar á él. Su entrada es dura y casi córnea, y con muchas vueltas y revueltas, y al pasar por ellas se amplifica el sonido, como acontece en la *testudo* ó en el cuerno, y en los lugares tortuosos y encerrados. De igual modo las narices, que siempre están abiertas por su necesidad constante, tienen estrecha la entrada, para que no llegue á ellas nada que pueda molestarlas, y tienen siempre un humor no inútil para ahuyentar el polvo y otros muchos elementos extraños. El sentido del gusto está defendido y encerrado por la boca.

»Todo sentido de los hombres excede en mucho al de las bestias. Los ojos humanos son los únicos que pueden juzgar de las artes que consisten en figuras pintadas, esculpidas y cinceladas, ó en el movimiento y gesto del cuerpo, en la hermosura, orden y proporción de los colores y de las figuras: y hasta juzgan y distinguen de otras cosas mayores. Conocen las virtudes y los vicios, la ira y la mansedumbre, el placer y el dolor, la fortaleza y la cobardía, la audacia y la timidez. También es admirable y artificioso el ministerio de los oídos, que discernen, en la voz y en los instrumentos y cuerdas, la variedad de sonidos, la distinción de los intervalos, y las especies de la voz: canora, opaca, suave, áspera, grave, aguda, flexible, dura: lo cual sólo pertenece al juicio de los oídos. Las narices son jueces también, así del gusto como del tacto. Para gozar de estos sentidos, se han inventado

muchas más artes que las que yo quisiera, y es claro que de aquí han procedido las composiciones de ungüentos, los condimentos de manjares y los regalos del cuerpo.

»Y quien no vea que el alma misma y el entendimiento del hombre, y la razón y la prudencia, han sido obra divina, le parecerá que carece de todas estas cosas. Para disputar de esto, quisiera, oh Cota, que me prestases tu elocuencia. ¡Cómo nos dirías tú las maravillas de nuestra inteligencia; el enlace y derivación de las consecuencias y del antecedente; la relación de efecto y causa; y cómo podemos definir cada cosa y formar de ella concepto y noción alecuada, por donde podemos entender lo que es la ciencia y qué fuerza tiene, y por qué es, aun en Dios mismo, la cosa más excelente de todas! ¡Y cuánto valen aquellas facultades, ya de los sentidos, ya del entendimiento, que vosotros los Académicos soléis negar y desterrar, con las cuales percibimos y comprendemos todas las cosas exteriores! De las cuales, comparadas entre sí, resultan las artes, útiles unas á la vida humana, y otras para el deleite. Y la que vosotros soléis llamar la señora del mundo, la elocuencia, ¡cuán excelente es y divina! ella nos hace aprender lo que ignorábamos, y enseñar á los otros lo que sabemos. Con esta exhortamos, persuadimos, consolamos á los afligidos, libramos de temor á los aterrados, refrenamos á los indóciles, atajamos la codicia y la ira. La elocuencia nos ha enlazado con el mundo social del derecho, de las leyes y de la ciudad: ella nos ha separado de la vida salvaje y cruel.

»Y para la producción de la voz es admirable, si te fijas un poco, cuán extraordinaria máquina ha fabricado la naturaleza. Desde los pulmones va hasta el fondo de la boca una arteria, por la cual se percibe y

difunde la voz, nacida de la mente. En la boca está la lengua, terminada por los dientes. Esta forma y articula la voz, amplia y profunda, y forma sonidos de voz distintos, aplicándose á los dientes y á otras partes de la boca. Y así, los nuestros suelen comparar la lengua con un plectro, los dientes con las cuerdas, y las narices con el cuerpo de un instrumento.

»¡Y cuán hábil ministerio para muchas artes son las manos que dió al hombre la Naturaleza! Sin ninguna dificultad en el movimiento, podemos contraer ó extender los dedos, por tener tan blandas comisuras y articulaciones. Y así la mano, por el movimiento de los dedos, es útil para pintar, para fabricar, para esculpir, para arrancar el sonido de la lira y de la flauta. Y no sólo para estas artes del deleite, sino para otras de necesidad, v. gr., el cultivo de los campos, la edificación de las casas, los vestidos que cubren el cuerpo, ya tejidos, ya cosidos, y todo artificio de bronce y de hierro; de donde se infiere, que por la invención del ánimo, por la perfección de los sentidos, por el trabajo de las manos, hemos logrado todo lo necesario para estar cubiertos, vestidos, y sanos y seguros, y para tener ciudades, muros, domicilios y templos.

»También por obra humana, es decir, de las manos, encontramos variedad y copia de alimentos. Los campos producen muchos que, ó se consumen en seguida, ó se reservan para que el tiempo los mejore. Y además nos alimentamos de las bestias terrestres, acuátiles y volátiles, cogiendo unas y criando otras. Domamos á los cuadrúpedos, cuya rapidez y fuerza acrecientan nuestra propia fuerza y celeridad. Imponemos á las bestias el yugo y la carga; convertimos en utilidad nuestra el agudísimo sentido del elefante y la sagacidad de los perros; arrancamos de las en-

trañas de la tierra el hierro, tan necesario para cultivar los campos; encontramos las ocultas venas del cobre, de la plata y del oro, útiles y hermosas; y cortando los árboles y toda madera cultivada y silvestre, encendemos el fuego que calienta el cuerpo, y mitiga la aspereza de los manjares, ó bien nos servimos de la madera para edificar techos que nos defiendan del frío y del calor. Grande es su utilidad para la construcción de navíos, que con sus viajes nos traen de donde quiera todas las cosas necesarias á la vida humana. Tenemos el gobierno de las cosas más violentas que naturaleza ha producido, el mar y los vientos, y las regimos por medio de la ciencia náutica, que nos hace señores del mar. Amplio es también nuestro dominio sobre los bienes de la tierra. Gozamos de los campos y de los montes; nuestros son los ríos, nuestros los lagos; sembramos las mieses y los árboles; con los riegos damos fecundidad á la tierra; torcemos ó dirigimos el curso de los ríos; y finalmente, con nuestras manos nos esforzamos para producir en el mundo creado una nueva naturaleza.

»Y qué, ¿la razón humana no ha penetrado hasta el cielo? Nosotros solos entre los animales conocemos el nacimiento, el ocaso y el curso de los astros: el género humano ha hecho la distribución de días, meses y años; ha conocido los eclipses del sol y la luna, y llegado á predecir para en adelante cuáles y cuántos y en qué tiempo han de acaecer. Por esta consideración ha llegado el ánimo al conocimiento de los Dioses, del cual nace la piedad, y con ella la justicia y las demás virtudes, que son fundamento de una vida feliz, igual ó semejante á la de los Dioses, y que en nada les cede sino en la inmortalidad, que no es esencial para la vida feliz.

»Con esto creo haber probado bastante cuánto ex-

cede la naturaleza del hombre á la de todos los animales. De donde puede inferirse que ni la figura y disposición de los miembros, ni la fuerza de la mente y del ingenio han podido ser obra de la fortuna. Resta enseñar y defender que todas las cosas que existen en el mundo, y de que los hombres usan, han sido hechas y creadas por causa de los hombres.

»Y en primer lugar, el mundo mismo ha sido hecho por causa de los Dioses y de los hombres, y cuanto en él existe ha sido creado para utilidad de ellos, porque es el mundo una especie de casa ó de ciudad común á los Dioses y á los hombres, que siendo los únicos racionales, son también los únicos que viven conforme al derecho y á las leyes. Así, pues, del mismo modo que debemos pensar que Atenas y Lacedemonia han sido fundadas por causa de los Atenienses y Lacedemonios, y que todo lo que en estas ciudades existe, con razón se atribuye á los pueblos, así cuanto existe en el mundo se ha de atribuir á los Dioses y á los hombres.

»El ámbito del sol, de la luna y de las demás estrellas, aunque contribuye á la armonía del mundo, sirve también de espectáculo á los hombres, porque no hay espectáculo más eternamente hermoso, ni que más muestre razón y prudencia. Por su curso hemos conocido la variedad y mudanza de las estaciones, y si el hombre sólo los conoce, natural es que hayan sido hechos por causa del hombre.

»¿Y hemos de creer que la tierra, henchida de mieses y de todo género de legumbres, que con gran profusión arroja, las ha engendrado por causa de las fieras ó de los hombres? ¿Y qué diré de las vides y de los olivos, cuyos abundantes y alegres frutos nada tienen que ver con las bestias? Porque los brutos no tienen ciencia alguna de sembrar, ni de cultivar, ni de se-

gar á tiempo, ni de coger los frutos, ni de guardarlos y madurarlos, y toda esta diligencia y cuidado es propia de los hombres.

»Por tanto, así como decimos que las liras y las flautas han sido inventadas por utilidad de los que pueden tocarlas, así hemos de confesar que estas otras cosas sólo pueden haber sido dispuestas para los que saben usar de ellas, y no hemos de decir que por causa de las bestias, aunque también las bestias roben ó arrebatén algo de ellas. No cogen los hombres el trigo para los ratones y las hormigas, sino para sus esposas, hijos y familiares. Y así las bestias gozan furtivamente, como he dicho, pero sus dueños clara y libremente. Hemos de confesar, pues, que para ellos fué ordenada tan maravillosa abundancia y variedad de frutas, no sólo agradables al gusto, sino también al olfato y al aspecto, goces que la naturaleza sólo á los hombres ha concedido. Y hasta las mismas bestias han sido engendradas para el hombre. ¿Para qué sirven las ovejas, sino para que con su vellón cardado y tejido se vistán los hombres? Y es lo cierto que sin el cuidado humano no podrían ni alimentarse, ni sustentarse, ni producir fruto alguno. Y en los perros la fidelidad en la custodia, el amor y halago que tienen á sus amos, el odio á los extraños, la increíble sagacidad de narices para seguir el rastro, la destreza en la caza, ¿qué otra cosa significan sino que han sido engendradas para utilidad de los hombres?

»¿Y que diré de los bueyes, cuya espalda misma declara que no han nacido para llevar carga, al paso que su cerviz ha nacido para el yugo, y lo fuerte y ancho de sus hombros parece que los destina para tirar del arado? Y aun en la edad de oro, según cuentan los poetas, los bueyes, sin que se les obligara con ninguna fuerza, quebrantaban por sí mismos los terrenos,



»hasta que nació de repente la férrea prole de los  
»hombres, y se atrevió á fabricar por primera vez la fu-  
»nesta espada y á gustar de las entrañas del becerro  
»vencido y domado.» Tanta era la utilidad que sacaban  
de los bueyes, que tenían por delito alimentarse de  
sus entrañas.

»Largo sería referir las utilidades de los mulos y de  
los asnos, y aun del cerdo, aunque no nos suministra  
más que comida. De él dice Crisipo, que para que no  
se pudriera, la naturaleza le dió el alma en vez de sal,  
y por ser animal tan útil para el alimento humano,  
nada más fecundo que él engendró la naturaleza.  
¡Recordaré la multitud y la suavidad de los peces ó la  
de las aves, que á veces nos causan tanto deleite, que  
no parece sino que nuestra Providencia fué epicúrea?  
Sólo la razón y destreza de los hombres alcanza á co-  
gerlas, y aun podemos sospechar que ciertas aves sólo  
nacieron para servir en los augurios.

»Cazamos también las bestias crueles y feroces para  
alimentarnos de ellas y para ejercitarnos en la caza,  
semejante al ejercicio de la guerra; y para valernos de  
ellas domadas y amansadas, como sucede con el ele-  
fante. Y de sus cuerpos aprendemos muchos reme-  
dios para enfermedades y heridas, así como de ciertas  
hierbas y plantas, cuyas virtudes hemos conocido por  
el uso y experiencia de un tiempo muy largo. Si con  
el entendimiento, aun más que con los ojos, recorre-  
mos la tierra y los mares, veremos espacios fructíferos,  
y campos numerosos, y montes densamente vestidos  
de árboles, y pastos abundantísimos, y corrientes ma-  
rítimas de increíble rapidez. Y no sólo sobre la tie-  
rra, sino también en sus senos más íntimos y tene-  
brosos, se ocultan muchas cosas útiles, que nacidas  
para utilidad de los hombres, sólo los hombres en-  
cuentran.

»Esas mismas razones que a cada uno de vosotros os mueven quizá á contradecirme y reprenderme (á Co-ta, porque Carneades solía prorrumpir en invectivas contra los estoicos; á Veleyo, porque de nada se burla tanto Epicuro como de la predicción de las cosas futuras) me parece una nueva confirmación de ser la providencia de los Dioses la que cuida de las cosas humanas. La adivinación aparece en muchos lugares, tiempos y ocasiones, así privadas como públicas, y aun más en éstas. Muchas cosas ven los arúspices, muchas preven los augures, muchas declaran los oráculos, muchas los vaticinios, muchas los sueños, muchas los portentos; y por tales avisos celestiales han resultado muchas utilidades á los hombres y á la república, y muchos peligros han sido ahuyentados. Esta facultad, arte ó naturaleza, de saber las cosas futuras ha sido concedida solamente al hombre por los Dioses inmortales. Y si cada uno de estos casos por sí no os convence, juntos todos y enlazados entre sí deberían convencerlos.

»Y no sólo vela la Providencia divina por todo el género humano, sino también por cada uno de los hombres.

»Y si, por las causas que antes dijimos, creemos que los Dioses velan por todos los hombres, en cualquier parte de la tierra donde estén, y por muy lejanos que se hallen de estas regiones que habitamos; claro es que su providencia se extiende á los que habitan con nosotros estas tierras, desde el Oriente al Occidente. Y si su protección alcanza á todos los que habitan esta grande isla, que llamamos Orbe de la tierra, también á los que habitan las partes de esta isla: Europa, Asia, África. Y en cada una de estas regiones aman las ciudades, como Roma, Atenas, Esparta, Rodas; y en cada una de las ciudades aman á algunos varones

con especial predilección, v. gr.: en la guerra de Pirro, á Curio, Fabricio, Coruncanio; en la primera guerra púnica, á Calatino, Duylio, Metelo, Lutacio; en la segunda, á Máximo, Marcelo. Africano, y después de estos á Paulo, Graco, Catón; y en tiempo de nuestros padres á Scipión y á Lelio, y á otros muchos singulares varones, así de nuestra ciudad como de Grecia, de ninguno de los cuales podemos creer que hubiera sido tal sin auxilio divino. Esta razón movió á los poetas, y especialmente á Homero, para poner al lado de sus principales héroes, Ulises, Diomedes, Agamenón, Aquíles, ciertos Dioses que los acompañasen en el peligro y en el combate. Además, las apariciones de los mismos Dioses, que antes recordamos, declaran y manifiestan que ellos protegen las ciudades y á cada uno de los hombres. Lo mismo prueban las imágenes de cosas futuras, que se nos aparecen ya en la vigilia, ya en el sueño. De muchas cosas nos avisan los prodigios, de muchas las entrañas de los animales, y otros muchos signos, que con la experiencia larga han ido formando el arte de la adivinación. Nunca ha habido varón grande sin algún aliento divino.

»Y no por eso hemos de creer que si la tempestad daña á los sembrados ó á las viñas de algunos, ó si cae alguien en grande infelicidad, es á causa de que este hombre es aborrecido de los Dioses ó abandonado por ellos. Los Dioses se cuidan de las cosas grandes, y se olvidan de las pequeñas. A los grandes varones les acontecen prósperamente todas las cosas, si es verdad lo que dicen los nuestros y el príncipe de los filósofos, Sócrates, sobre la riqueza y excelencia de la virtud.

»Esto es lo que se me ocurre decir sobre la naturaleza de los Dioses. Tú, amigo Cota, si oyes mi conse-

jo, debes defender la misma causa, considerando que eres pontífice y ciudadano muy principal. Y como á vosotros los académicos os es lícito defender una y otra parte, te suplico que elijas más bien ésta, y en ella ejercites esa facultad oratoria que aprendiste en los ejercicios retóricos, y perfeccionaste en la Academia. Porque es impía y mala costumbre la de disputar contra los Dioses, ya se haga con sinceridad, ya simuladamente.»

---

---

---

*O. Cordero Palacios*

LIBRO TERCERO.

---

Habiendo dicho esto Balbo, le contestó sonriéndose Cota: «Tarde me indicas, oh Balbo, lo que he de defender. Yo, cuando tú disputabas, estaba meditando lo que había de decir en contra, y no tanto por empeño de contradecirte, cuanto de poner en claro lo que no entendía. Pero si á cada uno es lícito guiarse por su juicio, muy difícil me parece que yo asienta á lo que tú dices.»

Entonces le replicó Veleyo: «No sabes, oh Cota, con cuánta expectación estoy por oírte, ya que tu razonamiento contra Epicuro ha sido tan agradable á Balbo. Ahora me toca á mí ser oyente atento contra los estoicos, y espero que vendrás bien armado, como sueles

—A fe mía que sí, oh Veleyo (dijo Cota). Y harto más difícil es contestar á Lucilio que á tí.—¿Por qué? dijo Veleyo.—Porque me parece que vuestro Epicuro no disputa mucho sobre los Dioses inmortales; y lo cierto es que no se atreve á negar que existan, sin duda por no exponerse á la odiosidad. Cuando intenta probar que los Dioses nada hacen, ni se cuidan de nada, y que están dotados de miembros humanos, pero que no les son de utilidad alguna, parece que se burla, dán-

dose por contento con haber dicho que hay alguna naturaleza feliz y eterna. Pero ya advertirás que Balbo ha dicho muchas cosas, que aunque no sean verdaderas, son ordenadas y coherentes entre sí. Y así pienso, como he dicho, no tanto refutar su oración, como aclarar lo que no he entendido. Por lo cual, oh Balbo, te pregunto qué es lo que prefieres, si responder á cada una de las cosas que de tí he oído y no he entendido, ó escuchar todo mi razonamiento.»

A esto dijo Balbo: «Yo prefiero responder, si quieres que te explane algo; pero si no quieres preguntarme, haré lo que quieras, ó responderé en seguida á cada una de las cosas, ó después de tu peroración responderé á todas.»

A esto dijo Cota: «Muy bien lo has pensado. Sigamos, el hilo de la oración. Pero antes de hablar del asunto, digamos algo de mí, porque no poco me mueve tu autoridad, oh Balbo, y aquella exhortación que me hacías, para que recordase que yo era Cota y pontífice, lo cual, según creo, es razón para que yo defienda las opiniones que de los mayores he aprendido sobre los Dioses inmortales, los sacrificios, las ceremonias y la religión. Yo las defenderé siempre, y siempre las he defendido, y no me apartaré de esta opinión aprendida de mis antepasados ningún discurso de filósofo docto ó indocto. Cuando de religión se trata, sigo á Tito Coruncanio, á Publio Scipión, á Publio Scévola, pontífices máximos; y no á Zenón, á Cleantes ni á Crisipo; y más fuerza me hacen las palabras del augur Cayo Lelio, varón verdaderamente sabio, discurrendo sobre la religión en aquel noble discurso suyo, que la de ningún príncipe de los estoicos. Y estando dividida toda la religión del pueblo romano en sacrificios y en auspicios, á los cuales puede añadirse en tercer lugar las predicciones que los

intérpretes de las Sybilas y los arúspices sacan de los fenómenos portentosos, he creído que ninguna de estas partes de la religión es para despreciada, y siempre me he persuadido que Rómulo con los auspicios y Numa con los sacrificios echaron los fundamentos de nuestra ciudad, que nunca hubiera podido llegar á tanta grandeza sin el favor muy señalado de los Dioses inmortales. Esto es, oh Balbo, lo que piensa Cota, lo que piensa el pontífice. Hazme entender ahora lo que piensas tú. De tí, filósofo, debo aprender la razón de la religión; á nuestros mayores, aunque no den ninguna razón, debo creerlos.»

A esto replicó Balbo: «¿Y qué razón me preguntas, oh Cota?—De cuatro partes ha constado tu división; en la primera has querido mostrar que hay Dioses; en la segunda, cómo son; en la tercera, que rigen el mundo; en la cuarta, que presiden á las cosas humanas. Esta, si mal no recuerdo, fué tu división.—Así es, dijo Balbo; pero espero adónde vas á parar.—Veamos cada cosa de por sí, dijo Cota. Y en cuanto á lo primero, es decir, que hay Dioses, cosa en que todos convienen, excepto los muy impíos, y verdad que no puede ser arrancada de mi ánimo, te diré que me lo persuado por autoridad de nuestros mayores, pero no por las razones que tú me das.—Y si estás persuadido (dijo Balbo), ¿para qué quieres que yo te dé razones?—Porque entro en esta disputa como si no hubiera oído ni pensado nada de los Dioses inmortales; recíbeme, pues, como un discípulo rudo y novicio, y enseñame lo que te pregunto.

—Díme lo que deseas.—¿Yo? Te pregunto, ante todo, por qué, habiendo dicho al principio que la existencia de los Dioses era cosa evidente y admitida entre todos, has gastado tantas palabras en defenderla.—Porque he advertido que tú también, Cota,

cuando hablas en el foro, procuras agobiar con muchos argumentos al juez, si es que la causa te da facultad para ello. Esto mismo hacen los filósofos, y esto he hecho yo en cuanto he podido. Y esto mismo haces tú que me lo preguntas, lo cual vale tanto como preguntar por qué te miro con dos ojos y no con uno solo, siendo así que lo mismo podría verte.»

A esto dijo Cota: «Tú verás en qué consiste la semejanza. Lo cierto es que yo, ni siquiera en las causas suelo argumentar sobre lo que es evidente y en que todos convienen, porque lo que de suyo es claro se oscurece con la argumentación, ni aunque hiciera esto en las causas forenses, me atrevería á hacer lo mismo en estos razonamientos más sutiles. Y no es ejemplo apropiado el de mirar con un solo ojo, pues de entrambos resulta una sola visión, y la naturaleza, que tú llamas tan sabia, ha querido que tuviéramos dos ventanas en vez de una. Pero como tú no confiabas en que fuese tan perspicuo lo que pretendías, has creído necesario corroborarlo con muchos argumentos. A mí me bastaba que nuestros mayores lo hubiesen enseñado así. Tú desprecias la autoridad, y te armas sólo con la razón. Sufre, pues, que mi razón pelee con la tuya. Traes todos esos argumentos para probar que hay Dioses, y una cosa á mi juicio indudable la haces dudosa con tu argumentación. He encomendado á la memoria no sólo el número, sino también el orden de tus argumentos.

»Fué tu primer argumento el decir que, por la contemplación del cielo, entendemos que existe algún numen que todo lo rige. De aquí aquel verso del poeta:

Mira el sublime cielo que llaman todos Jove.

Como si alguno de los otros llamase á Jove celeste más bien que Capitolino, ó como si fuese cosa eviden



te y averiguada por todos, que son Dioses los que ni Veleyo ni otros muchos te concederán siquiera que sean animales.

»También te parecía grave argumento el de ser común á todos la opinión de los Dioses inmortales, y el ir creciendo cada día. ¿Y te parece que una cosa tan grave puede juzgarse por opinión de los necios, y que podéis asentir á esto vosotros que á todo el que no es sabio le tenéis por insensato?

»Me dirás que á veces vemos presentes á los Dioses, como los vió Postumio en el lago Regilo, y Vatiemo en Salaria, y no sé qué dijiste también de la batalla de los Locrenses junto á Sagra. ¿Crees tú que los llamados Tyndáridas, esto es, unos hombres nacidos de hombres, y de quienes Homero, que fué muy poco posterior á su tiempo, dice que fueron sepultados en Lacedemonia, vinieron en cabalgaduras blancas y sin séquito alguno al encuentro de Vatiemo, y anunciaron la victoria del pueblo romano, más bien á Vatiemo, hombre rústico, que á Marco Catón, que era entonces el principal de la ciudad? ¿Crees tú que aquel vestigio como de uña que aparece hoy en la piedra junto al lago Regilo, es del caballo de Cástor? ¿No prefieres creer (lo cual puede aprobarse) que los ánimos de hombres tan excelentes como fueron estos Tyndáridas, son divinos y eternos, y no creer que, después de quemados, pudieron montar á caballo y pelear en escuadrón? Y si dices que esto fué posible, no sé por qué no citas también, como argumentos de mucha fuerza, los cuentos de las viejas.

—¿Fábulas te parecen éstas? dijo Lucilio. ¿No has visto en el foro el templo dedicado á Cástor y Pólux? ¿No has visto el decreto del Senado sobre Vatiemo? Y en cuanto á Sagra, tienes el vulgar proverbio de los Griegos, que cuando afirman alguna cosa por muy

verdadera, dicen que es mas cierta que las que pasaron en Sagra. ¿No te convencen estas autoridades?»

A esto respondió Cota: «Con rumores peleas contra mí, oh Balbo, y yo lo que te pido son razones.

»Hablabas después de las predicciones, y decías que nadie puede evadirse de la suerte futura. Muchas veces ni aun es útil saber lo venidero. Gran miseria es angustiarse sin provecho alguno, y no tener ni siquiera el consuelo extremo y común de la esperanza, especialmente vosotros que lo atribuíis todo á la fatalidad, y llamáis fatalidad á lo que ha sido siempre verdadero desde toda la eternidad. ¿Qué importa, ó de qué nos ha de servir para guardarnos, el saber algo de las cosas futuras, siendo así que estas no pueden menos de suceder? ¿De dónde nació esta adivinación? ¿Quién aprendió á conocer las hendeduras del hígado, quién el canto de la corneja, quién la adivinación por suertes, en todas las cuales yo creo, así como tampoco puedo despreciar el *lituo* de Accio Navio, que tú recordabas? Pero en qué se fundan estas predicciones, quiero que me lo enseñen los filósofos, porque veo que los adivinos suelen mentir sobre muchas cosas. Me dirás que los médicos también se engañan muchas veces. Pero ¿qué semejanza hay entre la medicina, cuya razón yo comprendo, y la adivinación, que no sé de donde nace? Tú crees que el sacrificio de los tres Decios bastó á aplacar á los Dioses. Pero ¿cuán grande debe de ser la iniquidad de esos Dioses, que, para aplacarse con el pueblo romano, necesitaron que tan grandes varones pereciesen! Fué ardid imperatorio, que los Griegos llaman *estrategema*, en la cual aquellos caudillos estimaron más la salud de su patria que la propia vida. Ellos sabían que forzosamente el ejército había de seguir al general que se precipitaba á caballo en medio de los ene-

inigos, y esto fué lo que sucedió. En cuanto á la voz del Fauno, no la he oído nunca. Te creeré si me dices que la has oído tú mismo, pero lo cierto es que todavía ignoro qué cosa sea un Fauno.

»No son muy fuertes, oh Balbo, tus argumentos en pro de la existencia de los Dioses. Yo creo que existen, pero los estoicos no lo prueban. Cleantes decía que de cuatro modos se forma en el entendimiento humano la noción de los Dioses. Del primer modo he dicho ya bastante: es el que se funda en la predicción de las cosas futuras. El segundo, en los terremotos, tempestades y demás fenómenos extraordinarios. El tercero, en la comodidad y abundancia de los bienes de la tierra. El cuarto en el orden de los astros y en la constancia del cielo.

»De las predicciones hemos dicho ya bastante. De los fenómenos celestes y marítimos, poco hay que decir, pues hay pocos que los teman y crean que son obra de los Dioses inmortales. Pero no se trata de investigar si hay alguien que crea en la existencia de los Dioses; lo que se pregunta es si los Dioses existen ó no.

»Las demás causas que Cleantes expone (es á saber, la abundancia de los bienes de la tierra, y el orden de las estaciones y movimiento armonioso del cielo) serán tratadas por nosotros cuando disputemos acerca de la providencia de los Dioses, de la cual tú, amigo Balbo, has hablado extensamente: para aquel mismo lugar reservamos el razonamiento de Crisipo, según el cual, habiendo en la naturaleza algo que no ha podido ser obra humana, es necesario que exista algo mejor que el hombre. Para entonces quedan también la comparación que hacías de la hermosura del mundo con una casa hermosa, y el argumento tomado del consenso del género humano, y las breves y agudas conclusio-

nes de Zenón. Y entonces será ocasión de discutir todo lo que tú, como físico, has dicho de la fuerza ignea, y se investigará si es tan cierto como afirmabas, que todo se engendra del calor; y todo lo que anteayer dijiste queriendo probarnos que existían Dioses, porque ni el mundo universo, ni el sol, la luna y las estrellas tienen sentido y entendimiento. Y te seguiré preguntando una vez y otra, con qué razones te persuades de la existencia de los Dioses.»

A esto replicó Balbo: «Yo creo haber alegado razones, pero tú las refutas de tal modo, que cuando parecías preguntarme, y yo me preparo á responder, apartas de repente el hilo de la oración, y no dejas lugar á la réplica. Y así has pasado en silencio muchas cosas sobre la adivinación y sobre el hado, materias que trataste con ligereza, pero en las cuales los nuestros suelen detenerse mucho. Lo cierto es que no tienen directa relación con el asunto que traemos entre manos. Por lo cual, si te parece, puedes proceder menos confusamente, para que lleguemos al verdadero objeto de esta disputa.

—Muy bien dices, respondió Cota. Y así, ya que has dividido toda la cuestión en cuatro partes, y hemos hablado de la primera, consideremos la segunda, la cual me ha parecido tal, que queriendo probar cuáles son los Dioses, has mostrado realmente que no existen. Decías que era muy difícil apartar el ánimo de la costumbre de los ojos; pero no habiendo nada más excelente que Dios, no dudabas que el mundo era Dios, por no haber en la naturaleza cosa mejor que el mundo, con tal que le pudiésemos contemplar como animado, viendo esto con el ánimo y no con los ojos. Pero ¿en qué sentido dices que el mundo es lo mejor? Si quieres decir que es lo más hermoso, lo concedo: si crees que es lo más acomodado para nuestra

utilidad, lo concedo también; pero si dices que nada hay más sabio que el mundo, de ningún modo puedo asentir á tu opinión, no porque sea difícil apartar el entendimiento de los ojos, sino que cuanto más le aparto, tanto menos puedo comprender lo que tú imaginas.

»En la naturaleza nada hay mejor que el mundo; tampoco hay en la tierra nada mejor que nuestra ciudad. ¿Y crees por eso que en la ciudad hay razón, entendimiento y juicio, ó que no habiéndolos, ha de ser antepuesta una hormiga á esta ciudad hermosísima, sólo porque en la ciudad no hay sentido alguno, y en la hormiga no sólo sentido, sino entendimiento, razón y memoria? Has de mirar, oh Balbo, lo que se te concede, y no dar por cosa evidente y probada todo lo que bien te parece.

»Ya Zenón dilató este argumento en aquella breve conclusión que te parecía tan aguda. Zenón concluía de este modo: «lo racional es mejor que lo irracional. Nada es mejor que el mundo; luego el mundo es racional.» De esta manera probarás, si quieres, que el mundo puede muy bien leer un libro. Siguiendo las huellas de Zenón, podrás razonar de este modo: lo que es literato, es mejor que lo que no es literato; nada es mejor que el mundo, luego el mundo es literato. Del mismo modo probarás que es disertor el mundo, y también matemático, músico, erudito en toda ciencia, y hasta filósofo. Muchas veces he dicho que nada se hace sin intervención divina, y que no hay fuerza alguna en la naturaleza que pueda producir cosas desemejantes de sí. Concederé, no sólo que el mundo es animado y sabio sino también que es tañedor de flauta y de lira, porque de él se engendran los artifices de estas artes. Ninguna razón más fuerte da el padre de los estoicos para que creamos que el

mundo es racional y animado. El mundo no es Dios, y sin embargo nada hay mejor que él, nada más hermoso, nada más saludable para nosotros, nada más decoroso en su aspecto, y nada más constante en su movimiento. Y si el mundo universo no es Dios, mucho menos lo son las innumerables estrellas que tú ponías en el número de los Dioses, y cuyo curso igual y eterno tanto te deleitaba, y no sin razón, á fe mía, porque son de admirable y eterna constancia. Pero no todo lo que tiene un movimiento igual y constante ha de ser atribuído á Dios más que á la naturaleza.

»¿Qué cosa hay más constante en su movimiento recíproco que el Euripo de Calcidia, ó que el estrecho Siciliano, ó que el hervor del Océano en aquellos lugares donde la onda rapaz divide la Europa de la Libia? Y qué, las mareas, ya de España, ya de Bretaña, y el flujo y reflujo del mar en tiempos fijos, ¿no pueden comprenderse sin un Dios? Si todo movimiento, y todo lo que conserva un orbe se llama divino, ¿por qué no hemos de llamar divinas las fiebres tercianas y cuartanas, cuya reversión y movimiento no puede ser más constante? De todos estos fenómenos debe buscarse la razón natural, pero cuando vosotros no podéis encontrarla, acudís á un Dios, como si os refugiaseis á un ara.

»Te parecía muy aguda la sentencia de Chrisyppo, hombre sin duda alguna ingenioso y sagaz. «Si algo existe (dice) que el hombre no haya podido hacer, el que lo ha hecho es mejor que hombre: es así que el hombre no ha podido hacer las cosas que existen en el mundo; luego el que ha podido hacerlas es superior al hombre. ¿Y quién ha podido aventajarse al hombre sino Dios? Luego Dios existe.

»Todo esto procede del mismo error, que ya advertimos en Zenón, porque no se distingue qué es lo

mejor, qué es lo más excelente, ó qué diferencia hay entre la naturaleza y la razón. El mismo Zenón dice que si los Dioses no existen, nada hay en toda la naturaleza mejor que el hombre. Y por otra parte juzga grande arrogancia eso de pensar cualquier hombre que nada hay superior á la naturaleza humana. Sea en buen hora arrogancia estimarse superior á todo el mundo. Pero no es arrogancia, sino más bien prudencia, entender que tenemos sentido y razón, y que no los tienen el Orión y la Canícula. Decís también que cuando vemos una casa hermosa, debemos entender que no la edificaron las paredes sino su dueño: hemos de tener, pues, el mundo por habitación de los Dioses. Yo así lo creería, si por otra parte no juzgara que el mundo no fué creado por los Dioses, sino conformado por la naturaleza, como probaré luego.

»Pregunta Sócrates en *Xenofonte* de dónde hemos recibido el alma, puesto que el mundo no la tiene. Y yo pregunto de dónde hemos recibido la palabra, de dónde el número, de dónde el canto. A no ser que juzguemos que el Sol habla con la Luna cuando se acercan más, ó que el mundo canta armoniosamente, como juzgó Pitágoras. Todos éstos, oh Balbo, son efectos de la naturaleza, no de naturaleza que procede artificiosamente, como dice Zenón (lo cual ya examinaremos), sino que lo agita todo con su perenne movimiento. Por eso me parece bien lo que decías de la conveniencia y armonía de la naturaleza, que parece que conspira á un mismo fin. Lo único que yo no aprobaba es el que tú negases que esto pudiera acaecer de otro modo que por espíritu divino. La naturaleza se mantiene en cohesión por sus propias fuerzas, más que por las de los Dioses, y hay en ella ese concierto que los Griegos llaman simpatía. Pero cuanto

es más espontánea y mayor, tanto menos debe atribuirse á razón divina.

»¿Y cómo deshacéis las objeciones que ponía Carneades? Si no hay ningún cuerpo inmortal, no hay ningún cuerpo sempiterno. Es así que no hay ningún cuerpo inmortal, ni siquiera individual, ni hay ninguno que no pueda dividirse y disolverse, y teniendo todo animal naturaleza pasiva, no hay ninguno de ellos que se libre de la necesidad de recibir algo extrínseco, esto es, de la necesidad de sufrir y padecer. Y si todo animal es mortal, ninguno es inmortal. Y si todo animal puede partirse y dividirse, ninguno de ellos es individual ni eterno. Es así que todo animal es apto para recibir el impulso exterior; luego es necesario que todo animal sea mortal, disoluble y divisible.

»Del mismo modo que, si toda cera fuese conmutable, no habría cosa alguna de cera que no pudiese experimentar mudanza; y lo mismo todo objeto de plata y de bronce, si tal fuese la naturaleza de los metales; por igual razón, si todos los elementos de que constan los cuerpos son mudables, ningún cuerpo puede dejar de ser mutable: es así que vosotros lo admitís de los elementos; luego debéis admitirlo del cuerpo. Pero si hubiese algún cuerpo inmortal, no habría nada mutable. De aquí resulta que todo cuerpo es mortal. Porque todo cuerpo es agua, ó aire, ó fuego, ó tierra, ó un compuesto de éstos ó de alguna parte de ellos, y de estas cosas no hay ninguna que no perezca. Todo lo terreno se divide, y el humor es tan blando que fácilmente puede comprimirse. El fuego y el aire obedecen al más leve impulso, y son de naturaleza movediza y disipable. Además, todas las cosas perecen cuando se trasmudan en otra naturaleza, v. gr., cuando la tierra se convierte en agua, y cuan-



do del agua nace aire, y del aire éter, y viceversa. Si perecen así los elementos de que todo animal consta, es claro que no hay ningún animal sempiterno. Y dejando esto á un lado, tampoco puede encontrarse animal alguno que no haya nacido nunca y haya de existir siempre. Todo animal tiene sentidos: siente el calor, el frío, lo dulce, lo amargo, y no puede por ningún sentido recibir las cosas agradables y no recibir sus contrarias. Si recibe el sentido del deleite, recibe también el del dolor. Lo que recibe el dolor es necesario que reciba también la muerte: confesemos, pues, que todo animal es mortal.

»Y si existe algún sér que no sienta placer ni dolor, no puede ser animal. Siendo animal, es necesario que los sienta, y sintiéndolos, no puede ser eterno; luego ningún animal es eterno. Además, no puede haber ningún animal en quien no haya apetito y repulsión natural. Todo animal apetece lo que es conforme á su naturaleza, y huye de lo contrario. Lo que es contra su naturaleza tiene fuerza para matarle; luego es necesario que todo animal perezca. Por innumerables razones puede probarse que nada hay que tenga sentido y que no muera. Aun las mismas cosas que se sienten, como el frío, el calor, el placer, el dolor, etc., cuando llegan al extremo, matan. No hay animal sin sentido; luego, ningún animal es eterno.

»La naturaleza del animal puede ser ó simple, es decir, de tierra, de fuego, de aire, de agua, lo cual apenas puede entenderse qué cosa sea, ó compuesta de muchos elementos, cada uno de los cuales ocupe por fuerza natural su lugar, unos el ínfimo, otros el sumo, otros el medio. Pueden mantenerse en cohesión por algún tiempo, pero no siempre, porque forzosamente la naturaleza ha de arrastrar cada uno á su lugar. No hay, pues, ningún animal sempiterno,

»Pero los vuestros, oh Balbo, suelen referirlo todo á la fuerza del calor, siguiendo á Heráclito, aunque no todos le interpretan del mismo modo. Y como él no quiso que se le entendiese, le dejaremos á un lado. Vosotros decís que toda fuerza es calor, y que por consiguiente los animales perecen cuando el calor les falta; y que en toda naturaleza sólo vive y florece lo que tiene calor. Pero yo no acabo de entender de qué modo, extinguido el calor, perecen los cuerpos, y por qué no perecen cuando pierden el humor del agua ó el espíritu del aire, siendo así que también el excesivo calor los mata. Veamos adónde va á parar vuestro razonamiento.

»Sostenéis, según creo, que fuera de los animales, nada hay, ni en la naturaleza ni en el mundo, sino fuego. ¿Y por qué no decís que nada existe sino el alma, de la cual se deriva el nombre mismo de animal? ¿O es que dais por probado y concedido que nada es el alma sino fuego? Más probable me parece que el alma sea mezclada de fuego y aire.

»Y si el fuego es por sí mismo un animal, sin mezcla de ninguna otra naturaleza, y mezclándose con nuestros cuerpos hace que sintamos, no puede él mismo carecer de sentido. De aquí volvemos al argumento pasado: todo lo que tiene sentido ha de sentir necesariamente el placer y el dolor, y todo lo que esta sujeto al dolor, también lo está á la muerte. Y por eso ni al fuego mismo podemos imaginarle eterno.

»¿Y vosotros mismos no admitis que todo fuego necesita de alimento, y que sin él no puede durar, y que el Sol, la Luna y los demás astros se alimentan de aguas, ya dulces, ya marinas? Esta es la causa que Cleantes encuentra para que el Sol no pase más allá del círculo solsticial de invierno, por no apar-

farse mucho del alimento. De todo esto hablaremos después: ahora afirmamos que lo que puede morir no es eterno por su naturaleza. Es así que el fuego puede morir, si no se le alimenta; luego el fuego no es sempiterno por su naturaleza.

»Pero ¿cómo podemos concebir un Dios privado de toda virtud? Atribuiremos á este Dios la prudencia, que consiste en saber del bien y del mal y de las cosas que no son ni buenas ni malas? El que no tiene ningún mal, ni puede tenerle, ¿para qué necesita la distinción de lo bueno y de lo malo? ¿Para qué la razón, para qué la inteligencia, de las cuales nos valemós para llegar por medio de lo fácil á lo oscuro? Nada puede ser oscuro para el Dios. Y la justicia, que distribuye á cada cual lo suyo, ¿qué tiene que ver con los Dioses? La sociedad y comunidad de los hombres, como decís vosotros, creó la justicia. La templanza consiste en abandonar los deleites del cuerpo; pero no habiendo lugar para ellos en el cielo, tampoco le hay para la templanza. ¿En qué puede concebirse un Dios fuerte? ¿En el dolor, en el trabajo, en el peligro? Ninguna de estas cosas tiene que ver con el Dios. ¿Cómo hemos de entenderle, pues, dotado de razón ni de virtud alguna?

»Y no puedo despreciar bastante la ignorancia del vulgo y de los doctos, cuando considero las cosas que dicen los estoicos, pues son las mismas que afirman los ignorantes. Los Sirios veneran á un pez. Los Egipcios han divinizado casi todos los géneros de bestias. Los Griegos veneran á muchos hombres convertidos en Dioses. Los Alabandos, á Alabando; los Tenedos, á Tenes; toda la Grecia, á Leucotea, que antes se llamó Ino, y á su hijo Palemón, y á Hércules, á Esculapio y á los Tyndáridas; los nuestros, á Rómulo y á otros muchos ciudadanos nuevos y agre-

grados á la república de los cielos. Esto dicen los indoctos.

»¿Y vosotros los filósofos decís algo mejor? Concedámonos que el mundo sea Dios. Yo creo que lo es

Aquel sublime ardiente que llaman todos Jove.

¿Por qué añadimos más Dioses? ¿Cuánta es su multitud? A mí me parecen demasiados. A cada una de las estrellas la cuentas como Dios y le das nombre de bestias, como la cabra, el toro, el león, ó de cosas inanimadas, como Argos, el Ara, la Corona.

»Pero aunque esto se os conceda, lo demás ¿quién lo puede no ya conceder sino entender? Cuando llamamos al trigo *Ceres* y al vino *Baco*, nos valemos de un modo de decir usual; pero ¿á quién crees tan loco, que vaya á creer que es Dios aquello de que él se alimenta? En cuanto á los hombres que pasaron á ser Dioses, tú me explicarás el modo cómo esto pudo ser, y yo lo aprenderé con gusto. Pero lo que es ahora, no entiendo de qué manera aquel Hércules, á quien fué encendida grande hoguera en el monte *Eta*, como dice Accio, llegó desde aquella hoguera á la eterna casa de su padre, y eso que Homero hace que Ulises le encuentre en los infiernos, lo mismo que á los demás que habían salido de esta vida.

»Quisiera también saber á cuál de los Hércules debemos tributar principal culto. Los que estudian las letras antiguas y recónditas nos refieren muchos: uno antiquísimo, nacido de Jove (pero del Jove más antiguo, porque también encontramos muchos Joves en los antiguos escritos de los Griegos). De este, pues, y de Lysito nació aquel Hércules, de quien cuentan que hizo con Apolo el concierto de la Trípodé. También hablan de otro nacido en Egipto á orillas del Nilo, que inventó las letras frigias. El tercero es el

del Ida, á quien ofrecen sacrificios funerales. El cuarto es hijo de Jove y de Asteria, hermana de Latona, que se venera principalmente en Tyro, y dicen que su hija se llamó Cartago. El quinto es el de la India, y le llamaron Belo. El sexto es el hijo de Alcmena y de Júpiter, porque, como ya explicaré, también hubo muchos Joves.

»Y ya que el razonamiento me ha llevado hasta aquí, os confesaré que he aprendido mejores cosas sobre el culto debido á los Dioses, en el derecho pontificio y la tradición de nuestros mayores, y en aquellas urnas que Numa nos dejó y de que en su áureo discurso hablaba Lelio, que en las razones de los estoicos. Si á vosotros sigo, decidme qué he de responder á quien me pregunte: Si todos estos son Dioses, ¿también son Diosas las Ninfas? Si lo son las Ninfas, ¿lo son los Paniscos y los Sátiros? Es así que éstos no lo son; luego tampoco las Ninfas. Me dirás que se les han dedicado templos públicos. Entonces tendrás que poner en el número de los Dioses á todos aquellos á quien se han dedicado templos. Contarás entre los Dioses á Jove y á Neptuno, y al Dios del Orco, hermano suyo, y á los ríos que dicen que corren por el infierno, el Aqueronte, el Cocito, la Stigia, el Phlegetonte, y divinizarás también á Caronte y al Cerbero. Si rechazas esto, también tienes que rechazar el Orco. ¿Qué dices, pues, de sus hermanos?

»Así argumentaba Carneades, no para desterrar la creencia en los Dioses (¿qué cosa habría menos digna de un filósofo?), sino para probar que los estoicos no explican nada de lo concerniente á los Dioses. Y proseguía diciendo:—Si estos hermanos están en el número de los Dioses, ¿por qué no ha de estarlo su padre Saturno, que es tan venerado en Occidente? Y si este es Dios, también hay que confesar que lo es su

padre el Cielo, y los padres del Cielo, el Eter y el Día, y sus hermanos y hermanas, que están nombrados así por los genealogistas antiguos: Amor, Engaño, Miedo, Trabajo, Envidia, Hado, Vejez, Muerte, Tinieblas, Miseria, Queja, Gracia, Fraude, Pertinacia, Parcas, Hespérides, Sueño: á todos los cuales llaman hijos del Erebo y de la Noche. Hemos de aprobar estas monstruosidades, ó negar las primeras.

»Y qué ¿dirás que Apolo, Vulcano, Mercurio y los demás son Dioses, y lo dudarás de Hércules, Esculapio, Cástor y Pólux? Estos son venerados lo mismo que aquéllos, y entre algunos pueblos mucho más. ¿Tendremos por Dioses á los que nacieron de madres mortales? ¿No contaremos en el número de los Dioses á Aristeo, á quien dicen inventor del olivo, hijo de Apolo; á Teseo, que lo fué de Neptuno, y á los demás cuyos padres fueron Dioses, y á los que tuvieron Diosas por madres? Creo que todavía con mayor razón, pues así como en el derecho civil es libre el que nace de madre libre, así en el derecho natural el que nace de una Diosa ha de ser necesariamente Dios. Y así á Aquiles le veneran religiosamente los habitantes de la isla As-typa; y si él es Dios, también son Dioses Orfeo y Reso, nacidos de una Musa, á no ser que antepongamos las nupcias marinas á las terrestres. Y si éstos no son Dioses, porque en ninguna parte se veneran, ¿cómo han de serlo aquéllos? Considera, pues, que estos honores quizá se tributen á las virtudes de los hombres, y no á su inmortalidad, lo cual tú mismo, oh Balbo, has parecido confesar.

»Pero si juzgas Diosa á Latona, ¿cómo no juzgas á Hécate, que es hija de Asteria, hermana de Latona? Me dirás que también es Diosa. Hemos visto sus aras y sus templos en Grecia. Y si ésta es Diosa, ¿por qué no han de serlo las Euménides, que tienen templo en

Atenas, y entre nosotros, si es acertada mi interpretación, el bosque de las Furias? porque las Furias son Diosas espectadoras y vengadoras de las maldades y crímenes.

»Y si son Dioses los que intervienen en las cosas humanas, también hemos de tener por Diosa á la Nación, á la cual solemos hacer sacrificios, alrededor de los templos de los campos de Ardea, la cual, porque ampara á las matronas en sus partos, se llamó Nación, á *nascentibus*. Y si esta es Diosa, también lo son todos aquellos que tú recordabas: el honor, la fe, el entendimiento, la concordia, la esperanza, la moneda, y todo lo que con el pensamiento podemos fingirnos. Y si esto no es muy verosímil, tampoco lo es el origen de donde estas cosas nacieron.

»¿Y qué dices á esto? Si son Dioses los que veneramos, y los que la tradición nos ha enseñado, ¿por qué no contar en el mismo género á Serapis y á Isis? Y si lo hacemos, ¿por qué rechazar los Dioses de los bárbaros? Contaremos, pues, entre los Dioses á los bueyes, á los caballos, á los ibis, á los gavilanes, á los áspides, á los cocodrilos, á los peces, á los perros, á los lobos, á los gatos, y á otras muchas bestias. Y si lo rechazamos, habrá que rechazar también la Naturaleza de donde procedieron.

»¿Y qué más? ¿Llamaremos Diosa á Ino, que los Griegos apellidan Leucotea, y los nuestros Matuta, y que es hija de Cadmo? Y Circe y Pasifae, nacidas del Sol y de Perseida, hija del Océano, ¿no serán contadas en el número de los Dioses? También nuestros colonos Circenses veneran religiosamente á Circe. La tendrán, pues, por Diosa. ¿Y qué dirás de Medea, que tuvo por abuelos al Sol y al Océano, y por padre á Eta, y por madre á Idytia? ¿Y qué de su hermano Absyrto, que Pacuvio llama Egialeo, aunque el pri-

mer nombre es más usado en los escritos de los antiguos? Y si éstos no son Dioses, temo que tampoco lo sea Ino, porque todo esto ha nacido de la misma fuente.

»¿Serán Dioses Amphiarao y Trophonio? Nuestros publicanos, cuando les decían en Beocia que había campos exceptuados de la ley del censo, por estar consagrados á los Dioses inmortales, negaban que fuesen inmortales los que en otro tiempo habían sido hombres. Si éstos son Dioses, también lo es ciertamente el Erecteo, cuyo templo y sacerdote vemos en Atenas. Y si le hacemos Dios, ¿por qué hemos de dudar en cuanto á Codro, ó á los demás que cayeron peleando por la libertad de su patria? Si esto no es probable, tampoco podrás aprobar los ejemplos anteriores, de donde éste mana.

»Y en algunas ciudades puede entenderse que la memoria de los varones fuertes fué consagrada con honores divinos é inmortales, como estímulo á la virtud, para que más valerosamente se arrojase cada cual al peligro por causa de la república. Por esta misma causa, en Atenas, Erecteo y sus hijas se cuentan en el número de los Dioses, y en Atenas está el templo de Leonatas que llaman Leocorión. Del mismo modo los Alabandenses veneran á Alabando, fundador de aquella ciudad, mucho más religiosamente que á ninguno de los ilustres Dioses; y por eso dijo no sin gracia Stratónico, afirmándole un importuno que Alabando era Dios y Hércules no: «Tenga yo por enemigo á Alabando y tú á Hércules.»

»¿Y no ves, oh Balbo, cuán fuera de camino va lo que decías del cielo y de los astros; que el Sol era Dios, y también la Luna, y que al primero le llamaban los Griegos Apolo, y Diana á la segunda? Y si la Luna es Dios, pondrás también en el número de los



Dioses al Lucero de la mañana y á las demás estrellas errantes, y por consiguiente á las fijas. ¿Y cómo no poner el Arco iris en el número de los Dioses? El es ciertamente hermoso, y por serlo tanto, dicen que es hijo de Thaumante. Y si su naturaleza es divina, ¿por qué no ha de serlo la de las nubes, de las cuales, coloreadas de cierto modo, resulta el arco? Y dicen también que la Nube parió a los dos Centauros. Si pones las nubes entre los Dioses, también tendrás que poner las tempestades, que han sido consagradas por ritos del pueblo romano. Y tendrás que venerar las lluvias, las nubes, los torbellinos, y las olas del mar, á las cuales nuestros caudillos suelen hacer un sacrificio antes de empezar la navegación.

»Y si Ceres es la Tierra, como decías, y se llama así de *gerendo*, ¿quién es la otra Diosa *Tellus*? Y si lo es la Tierra, también lo será el Mar, que tú llamabas Neptuno, y los ríos y las fuentes. Y así, Masón dedicó un templo á cierta fuente de Córcega, y en los augurios vemos los nombres de Tiberino, Espinón, Anemón, Nodino y otros ríos cercanos. Crecerá el número de los Dioses hasta lo infinito, ó ninguno de ellos admitiremos, ni pasaremos por esta superstición interminable.

»No admitimos, pues, ninguno de ellos. Y conviene, oh Balbo, que disputemos también que esos Dioses á quienes augusta y santamente veneramos fueron hombres mortales trasladados al cielo, no realmente, sino en la opinión de los pueblos. Enumeran los teólogos tres Joves distintos: el primero y el segundo nacieron en Arcadia, hijo el uno del Eter, que también engendró, según dicen, á Proserpina y á Baco; hijo el otro del Cielo, padre también de Minerva, á la cual llaman Diosa é inventora de la guerra. El tercero fué Cretense, hijo de Saturno, y todavía se mues-

ra en Creta su sepulcro. Los *Dioscuros* se llaman también de muchos modos entre los Griegos. Los tres primeros, que se llaman Anaces, nacieron en Atenas, de Jove, rey antiquísimo, y de Proserpina, y se llamaron Tritopatreo, Eubuleo y Dionisio. Los segundos fueron Cástor y Pólux, hijos de Jove y Leda. Los terceros son Alcón, Melampo y Emolo, hijos de Atreo y nietos de Pelóps.

»Las musas más antiguas fueron cuatro, hijas del segundo Júpiter: Thelxiope, Aede, Arche, Melete; las segundas, procreadas del Jove tercero y de Mnemosyna, fueron nueve; las terceras, nacidas de Jove Pierio y de Antiopa, á las cuales los poetas suelen llamar Pieridas y Pierias, tienen los mismos nombres y el mismo número que las anteriores. ¿Y cómo dices que el Sol se llamó así, por ser solo, cuando los teólogos enumeran muchos soles? Uno de ellos, hijo de Jove y nieto del Eter. El segundo, hijo de Hyperión; el tercero, hijo de Vulcano y nieto del Nilo, cuya ciudad pretenden los Egipcios que es la que se llama Heliópolis; el cuarto es aquel que se supone nacido en Rodas, en los tiempos heroicos, abuelo de Ialiso, Camiro y Lindo; del quinto dicen que engendró en Colcos á Eta y á Circe.

»También hubo muchos Vulcanos: el primero, nacido del Cielo, del cual Minerva concibió á aquel Apolo, bajo cuyo patrocinio estaba Atenas, según refieren los historiadores antiguos; el segundo, nacido del Nilo, y llamado por los Egipcios Opas, á quien suponen custodio del Egipto; el tercero, nacido del Jove Cretense y de Juno, de quien dicen que presidía á la fragua de Lémnos; el cuarto, hijo de Menalio, que ocupó cerca de Sicilia las islas que llaman Vulcanias. Mercurios hubo varios: el primero tuvo por padre al Cielo y por madre al Día; el segundo fué hijo de Va-

lente y de Foronis, el mismo que bajo tierra se llama Trofonio; el tercero fué hijo de Jove y de Maya, y de él y de Penélope dicen que nació Pan; el cuarto fué hijo del Nilo, y los Egipcios tienen por cosa notable el nombrarle; del quinto, á quien veneran los Phencatas, dicen que mató á Argos, y que por esta causa huyó á Egipto y enseñó á los Egipcios las leyes y las letras. Á éste llaman los Egipcios Thoth, y con el mismo nombre se designa entre ellos el primer mes del año. El primero de los Esculapios fué hijo de Apolo, y es muy venerado entre los Arcades, á quien atribuyen el haber inventado el arte de ligar las heridas; el segundo, hermano del segundo Mercurio, fué, según dicen, herido por un rayo y enterrado en Cynosura; el tercero fué hijo de Arsippo y Arsinoe, e inventó, según dicen, el modo de purgar el vientre y de extraer los dientes. En la Arcadia, no lejos del río Lusio, se muestra su sepulcro, y un bosque consagrado á él.

»El más antiguo de los Apolos es el que poco antes he nombrado, hijo de Vulcano y custodio de Atenas; es hijo de Corybante, nacido en Creta, y tuvo con el mismo Júpiter gran certamen sobre la posesión de aquella isla; el tercero fué hijo de Jove Cretense y de Latona, y dicen que vino desde el país de los Hyperbóreos hasta Delfos; el cuarto nació en Arcadia, y los Arcades le llaman Nomión, porque dicen que de él han recibido las letras. Se cuentan muchas Dianas: la primera, hija de Jove y Proserpina, que engendró, según dicen, al Amor con alas; la segunda, más conocida, hija del tercer Jove y de Latona; la tercera tuvo por padre á Upis y por madre á Glauce, y por eso los Griegos la llaman siempre Upis. Bacos tenemos muchos: el primero, hijo de Jove y Proserpina; el segundo, hijo del Nilo, que dicen que mató á Nysa;

el tercero, hijo de Caprio y rey de Asia, á quien fueron dedicadas las Sabasias; el cuarto, nacido de Jove y de la Luna, á quien se hacen los sacrificios Órficos; el quinto, hijo de Niso y Thyone, que según dicen estableció las fiestas Trietérides.

»La Venus más antigua fué hija del Cielo y del Día, y vemos su templo en Elis; la otra nació de la espuma del mar, y de ella y de Mercurio procedió el segundo de los Amores, según dicen; la tercera, hija de Jove y de Dione, casó con Vulcano, y de ella y de Marte nació Anteros; la cuarta, nació en Siria ó en Tiro; la llaman Astarté, y dice la tradición que fué esposa de Adonis. La Minerva más antigua es la que citamos antes como madre de Apolo; la segunda nació en el Nilo, y la veneran los Egipcios saitas; la tercera fué hija de Jove, como antes decíamos; la cuarta nació de Jove y de Coryphe, hija del Océano, á quien los Arcades llaman Coria y suponen inventora de la cuadriga; la quinta dicen que mató á su padre Palante, porque quiso violar su virginidad: la pintan con alas en los talones. El primer Amor nació de Mercurio y de la primera Diana; el segundo, de Mercurio y de la segunda Venus; el tercero, á quien llaman Anteros, de Marte y de la tercera Venus.

»Todo esto y otras cosas semejantes están recogidas de la antigua tradición de los Griegos, la cual tú crees que debe conservarse para que no se perturbe la religión. Los vuestros, no sólo no rechazan esto, sino que lo confirman, interpretando el sentido oculto de cada cosa. Pero volvamos ya al asunto de donde hemos partido.

»¿Crees tú que se necesitan razones muy sutiles para refutar todo esto? Yo veo que el entendimiento, la fe, la esperanza, la virtud, el honor, la victoria, la salud, la concordia y otras virtudes á este tenor,

tienen fuerza de cosas y no de Dioses. O existen en nosotros mismos, como el entendimiento, la fe, la esperanza, la virtud, la concordia, ó son cosas apetecibles para nosotros, como el honor, la salud, la victoria, cuya utilidad veo, así como los simulacros que se les han consagrado; pero que tengan potestad de Dioses, sólo lo creeré cuando lo entienda. En cuyo género debe colocarse principalmente la fortuna, que nadie separará de la inconstancia y temeridad; cosas indignas ciertamente de un Dios.

»¿Y por qué os deleita tanto la explicación de las fábulas y la declaración de los nombres: v. gr., aquello del Cielo mutilado por su hijo, ó de Saturno encadenado por el suyo? Estas y otras cosas del mismo género las defendéis de tal modo, que no parece sino que los que las fingieron, en vez de ser delirantes, fueron grandísimos sabios. En la declaración de los nombres trabajáis miserablemente: Saturno, porque se satura de años; Mavorte, porque vierte grandes cosas; Minerva, porque disminuye ó porque amenaza; Venus, porque viene á todo; Ceres, de *gerendo*. ¡Qué peligrosa costumbre! En muchos nombres tendréis que dudar. ¿Cómo explicas el nombre de Veyovo? Aunque desde el momento en que dices que Neptuno se derivó de nadar, no habrá nombre ninguno cuya etimología no puedas declarar, mudándole una sola letra, en lo cual me parece que nadas tú más que el mismo Neptuno. Gran molestia y nada necesaria ciertamente, se tomaron primero Zenón, después Cleantes, y finalmente Crisipo, queriendo dar razón de fábulas absurdas y explicar los orígenes de cada palabra. Al hacer esto, venís á confesar que las cosas son muy de otro modo que como el vulgo se las imagina, porque los llamados Dioses no son sino la misma naturaleza de las cosas.

«¿Y qué error es el que nos ha arrastrado, no sólo á dar á cosas perniciosas nombres de Dioses, sino también á consagrarles templos? Vemos en el Palatino el templo de la Fiebre, y el de Orbona junto al templo de los Lares, y el Ara de la mala fortuna en el Esquilino. Desterremos, de la filosofía tal error, y cuando disputemos de los Dioses inmortales, digamos algo digno de ellos. Tengo mi opinión acerca de ellos, pero no puedo asentir á la tuya. Dices que Neptuno es la inteligencia que gobierna el mar, y lo mismo dices de Ceres. Pero esta inteligencia del mar ó de la tierra, no sólo no la puedo comprender, sino ni aun sospechar siquiera. Y así, por otra parte he de investigar si existen Dioses y cuáles son, ya que tú no has acertado á decirlo.

»Veamos, pues, lo que sigue: en primer lugar, si la providencia de los Dioses rige el mundo; en segundo, si tienen cuidado de los cosas humanas. Estos son los dos puntos que me restan de la división que hice, de los cuales, si me lo consentís, trataré con más detenimiento.—Muy bien has dicho, replicó Velejo, porque espero de tí mayores cosas y asiento muy firmemente á las que has dicho.» A esto respondió Balbo: «No quiero replicarte, oh Cota; esperemos á otro tiempo, y yo espero que te convenceré.»

*(Aquí falta un largo trozo de este libro de Cicerón. El sentido se reanuda más adelante con las siguientes frases que parecen tomadas de una tragedia de Níobe:)*

«De ninguna manera ha de ser esto así: grande es el conflicto: ¿para qué he de suplicarlos con tanta mansedumbre?»

«¿Te parece que Níobe raciocina poco, y que no es ella misma la que maquina este nefando crimen? ¿Y no ves qué buenas razones da? «En el que quiere bien lo que quiere, la ejecución sigue al intento.»

»Este verso es sembrador de todo mal. Y cuando añade: .

«Él con torcido intento me ha puesto hoy lazos: yo  
»burlaré todas sus iras, y atraeré la calamidad sobre  
»su cabeza; á mí tristezas, á él luto; á él la muerte, á  
»mí el destierro.»

»No tienen las bestias aquella razón que vosotros  
decís que por divino beneficio fué concedida sola-  
mente al hombre. Pero ¿veis para qué sirve en nos-  
otros ese favor de los Dioses? ¿No recordáis á Medea,  
huyendo de su padre y de su patria; «y cuando ve que  
»su padre se acerca y está ya para alcanzarla, despe-  
»daza á su hermano y dispersa los trozos de su cuerpo  
»por los campos, para huir ella mientras el padre se  
»detuviese en recoger los miembros, y á él le retar-  
»dase el dolor, salvándose ella por medio de un fra-  
»atricidio?»

»En este crimen no le faltó á Medea ni un punto la  
razón. Y Atreo, cuando preparaba el funesto ban-  
quete para su hermano, ¿no revuelve en su cabeza  
una serie de razonamientos? «Mayor mal, calamidad  
»más grande tengo que maquinara, hasta que contunda  
»y comprima su acerbo corazón.»

»Ni es para olvidado el mismo Tiestes, que no sólo  
indujo al adulterio á la mujer de su cuñado, sobre lo  
cual dice con mucha razón y verdad Atreo: «Cuanto  
»más excelsa es la estirpe, mayor es el peligro de que  
»se contamine, de que se mezclen los linajes, de que  
»las madres reales sean profanadas.»

»Y cuan astutamente buscaba el reino por medio  
del adulterio: «Añado á esto (dice Atreo) que aquel  
prodigioso cordero de áureo vellón, insigne entre to-  
dos mis rebaños, y que el padre de los Dioses me ha-  
bia dado como prenda de la estabilidad de mi imperio,  
se atrevió á robarle Tiestes, ayudado por mi mujer.»

»¿Te parece que en esta gran maldad no hubo extraordinario uso de la razón?

»Y no sólo está llena la escena de tales delitos, sino que se cometen otros casi mayores en la vida común. Lo sabe la casa de cada uno, lo sabe el foro, lo sabe la curia, el campo, los aliados, las provincias; y así como la razón es guía de los que obran bien, así con la razón se ordenan también las maldades, y el obrar bien es de pocos y rara vez, el obrar mal de muchos y con frecuencia; de tal modo que valiera más que los Dioses inmortales no nos hubiesen dado la razón, y no que nos la hubiesen dado para tanta desdicha. Así como el vino rara vez aprovecha á los enfermos y los daña casi siempre, y por esto es mejor no dársele absolutamente, que incurrir en manifiesto peligro por la esperanza de una dudosa salud, del mismo modo no sé si hubiera sido mejor que al género humano no se le diera este rapido pensamiento, tan agudo y sutil, que llamamos razón, pestífero para tantos, y para tan pocos saludable, que no que se les concediese con tanta munificencia y largueza. Por lo cual, si el entendimiento y voluntad divina anduvieron tan generosos con los hombres que les dieron la razón, fué sólo atendiendo á aquellos á quienes dió buena razón, los cuales ya vemos que si son algunos, por lo menos son muy pocos. No parece bien que los Dioses inmortales hayan tenido cuidado de estos pocos. Infíerese, pues, que no han atendido á nadie.

»Ya sé lo que soléis responder á este argumento, diciendo que nada prueba contra la providencia de los Dioses el que muchos usen perversamente de sus beneficios, no de otro modo que muchos usan mal de su patrimonio, ó sea del beneficio heredado de sus padres. ¿Quién niega esto? Pero ¿qué comparación puede haber entre las dos cosas? No quiso Deyanira dañar á



Hércules, cuando le mandó la túnica teñida en la sangre del Centauro, ni quiso hacer un beneficio á Jasón de Feras aquel que con la espada le abrió el tumor que los médicos no habían podido sanar. Muchas cosas que sus autores destinaban para daño, aprovecharon, y otras al contrario. Y así en lo que se da no aparece la voluntad del dador, ni del buen uso que hace el que recibe puede inferirse la buena amistad del que da. ¿Qué liviandad, qué avaricia, qué crimen se emprende sin deliberación, ó sin algún movimiento del ánimo, esto es, sin razón? Toda opinión es razón; buena, si es verdadera; mala, si es falsa. De Dios hemos recibido tan solo la razón, si es que la tenemos; de nosotros la razón buena ó mala. Los Dioses no nos han dejado el beneficio de la razón como se deja un patrimonio. ¿Qué más hubieran dejado á los hombres, si hubiesen querido dañarlos; cuáles hubiesen sido las semillas de la injusticia, de la intemperancia, de la timidez, si la razón no las ayudase?

»Antes recordábamos á Medea y Atreo, personajes heroicos, que con largas y trabadas razones meditaban nefandos crímenes. Pero qué, ¿las ligerezas cómicas no se fundan también en razón? ¿Os parece que disputa poco sutilmente aquel personaje del *Eunuco*? «¿Qué haré, pues? Me despidió, me vuelve á llamar: ¿volveré? No, aunque me lo ruegue.»

»Y aquel personaje de los *Synephebos* no duda en disputar, al modo de los Académicos, contra la común opinión, y sostener con razones que es gran deleite «estar en sumo amor y en gran pobreza, tener un padre avaro, duro, difícil para sus hijos, que ni te ame ni se cuide de tí.» Y las razones que da en apoyo de esta increíble sentencia son las siguientes: «Porque podrás engañarle y hurtarle, ó falsificar en cartas su nombre, ó estafarle por medio de un esclavo. Y ade-

»más será doble el placer con que disipes lo que hayas  
»robado á un padre avaro.»

»El mismo personaje sostiene que un padre fácil y liberal es incómodo para su amante hijo, porque «ni sé de qué manera engañarle, ni qué he de sacar de él, ni qué dolo ó artificio he de maquinan contra él. Y así todas mis astucias, enredos y falsías me las ha desbaratado la liberalidad de mi padre.»

»Todos estos dolos, artificios y falacias, ¿crees tú que pudieron trazarse sin esa razón, beneficio ilustre de los Dioses? Por eso dice Formión: «Dáme al anciano: ya tengo prevenidas contra él todas mis artes.»

»Pero salgamos del teatro y vengamos al foro. Pase á su tribunal el Pretor. ¿Para qué? Para juzgar al que incendió los registros públicos. ¿Qué delito puede haber más oculto? Pues Quinto Sosio, espléndido caballero romano del campo Piceno, confiesa haberlo hecho. Falsificar las escrituras públicas también lo hizo Lucio Aleno, cuando imitó la firma de seis oficiales. ¿Qué cosa puede haber más hábil que este hombre? Recuerda otras cuestiones: la del oro Tolosano, la de la Conjuración de Yugurta, la del dinero que recibió Tubulón por un juicio, la rogación Peducia sobre el incesto, y, finalmente, estos casos cotidianos por asesinatos, envenenamientos, peculado, y las infinitas cuestiones á que da lugar la ley nueva de testamentos. De aquí aquellas palabras de la acción judicial: «Si con ayuda y consejo ha sido hecho el hurto.» Tantos juicios sobre la mala fe en la tutela, en el mandato, en la compañía, en el depósito, en los contratos de compra y venta, de locación y conducción. Añádase á esto el juicio público de cosa privada introducido por la ley Pretoria, y aquella acción contra el dolo, verdadero lazo para todos los criminales, la cual inventó nuestro familiar Cayo Aquilio, para aco-

modarla á los casos en que se ha fingido una cosa y hecho otra.

»¿Y es posible que creamos que esta tan gran simiente de males nos ha sido comunicada por los Dioses? Si los Dioses dieron á los hombres la razón, también les dieron la malicia, que no es otra cosa sino una astuta y falaz razón de hacer daño. También los Dioses les dieron el fraude, la maldad y todas las demás cosas, ninguna de las cuales puede emprenderse ni ejecutarse sin razón. «Ojalá (como dice aquella vieja) nunca hubiera cortado la segur en el monte Pelio madera para las naves.» Ojalá que los Dioses nunca hubiesen dado á los hombres esta habilidad de que muy pocos usan bien, y aun éstos suelen ser oprimidos de los que usan mal. Innumerables son los que hacen este mal uso, de tal modo que este divino beneficio del entendimiento parece haber sido dado á los hombres para el fraude y no para la bondad.

»Me diréis que ésta es culpa de los hombres y no de los Dioses; es como si el médico se quejase de la gravedad de la enfermedad ó el piloto de la fuerza de la tempestad. Estos, al fin, son hombrecillos, aunque ridículos, y podría decirles cualquiera: «¿Y quién te había de llamar si eso no fuese?» Contra Dios hace todavía más fuerza este argumento. Dices que hay culpa en los vicios humanos. ¿Por qué no has dado á los hombres una razón tal, que excluya los vicios y la culpa? ¿Y cómo se concibe error en los Dioses? Nosotros dejamos un patrimonio con la esperanza de que se haga buen uso de él, en lo cual podemos engañarnos; pero Dios ¿cómo puede engañarse? Se engañó el Sol, cuando entregó el carro á su hijo Faetonte. Se engañó Neptuno, cuando concedió á su hijo Tesco que le pidiera tres gracias, una de las cuales era la

muerte de su hijo Hipólito. Estas son fábulas de poetas, y nosotros queremos ser filósofos, inventores de cosas y no de fábulas. Y los mismos Dioses poéticos, si hubiesen sabido que eran perniciosas para sus hijos sus condescendencias, hubieran sido tachados de ofenderlos con el beneficio mismo.

»Y si es verdad lo que Aristón de Quíos solía decir, esto es, que los filósofos perjudicaban á los oyentes que entendían mal sus palabras, porque de la escuela de Aristipo podían salir sensuales, y secos de la de Zenón, ciertamente que si habían de salir viciosos los oyentes por entender mal las disputas de los filósofos, valiérales á estos más el callarse que perjudicar á sus oyentes. De la misma suerte, si los hombres convierten en fraude y malicia la razón que con buen consejo les dieron los inmortales, hubiera sido mejor no darla en absoluto que dársela al género humano. Es como si el médico recetara el vino á un enfermo de quien supiera que lo había de beber con exceso y perecer en seguida; y no es menos de reprender la providencia de los Dioses, que han dado la razón á aquellos de quienes sabían que habían de emplearla torpemente. A no ser que digáis que lo hicieron por ignorancia. ¡Ojalá fuera así! Pero no os atreveréis á ello, porque no ignoro cuánto veneráis el nombre de los Dioses.

»Pero ya podemos cerrar este argumento. Si la necesidad, en opinión de todos los filósofos, es mayor mal que todos los males de fortuna y de cuerpo que se pongan enfrente de ella, y la sabiduría no la consigue nadie, necesario es que estemos en sumos males todos aquellos por quienes vosotros decís que han velado tanto los Dioses inmortales. Pues así como no hay verdadera diferencia entre estas dos proposiciones: nadie está bueno y nadie puede estar bueno, así tampoco entiendo qué diferencia haya entre no ser

sabio nadie y no poderlo ser. Demasiado largamente hemos hablado de cosa tan clara. Telamón ha explicado en un solo verso la razón por qué los Dioses olvidan á los hombres: «si se cuidasen de ellos, á los buenos les sucedería todo bien y á los malos mal, lo cual ahora dista mucho de suceder.»

»Debían haberlos hecho á todos buenos, si es que tenían algún cuidado del género humano. Y si no le tenían, debían haber mirado con predilección á los buenos. Y entonces, á los dos Escipiones, fortísimos y excelentes varones, ¿por qué en España los venció el Cartaginés? ¿Por qué Máximo perdió á su hijo consular? ¿Por qué á Marcelo le mató Aníbal? ¿Por qué Paulo murió en Cannas? ¿Por qué el cuerpo de Régulo fué entregado á la crueldad de los Cartagineses? ¿Por qué á Escipión el Africano no le defendieron las paredes de su casa? Pero todos estos ejemplos y otros muchos son ya antiguos. Veamos otros más recientes. ¿Por qué mi tío, el inocentísimo y doctísimo varón Publio Rutilio, está en el destierro? ¿Por qué mi amigo Druso ha sido muerto en su propia casa? ¿Por qué sucumbió ante el ara de Vesta el pontífice máximo Scévola, ejemplo grande de templanza y de prudencia? ¿Por qué, antes de él, tantos varones principales de la ciudad fueron inmolados por Cinna? ¿Por qué Cayo Mario, el más pérfido de todos, pudo ordenar la muerte de Quinto Catulo, varón de tan excelente dignidad? No me bastaría el día si quisiera enumerar todos los varones á quienes han sucedido grandes calamidades, y no menos los hombres perversos que han sido afortunados. ¿Por qué Manlio, que había sido siete veces cónsul, murió tan felizmente en su casa, en extrema vejez? ¿Por qué reinó tantísimo tiempo el cruelísimo Cinna?

»Me dirás que fué castigado. Mejor que castigarle,

hubiera sido impedir que exterminase á tantos ilustres varones. Murió en horribles suplicios Quinto Vario, porque había matado á Druso con hierro y á Metelo con veneno: mejor hubiera sido conservarlos, que castigar á Vario por su crimen. Por cuarenta y dos años tiranizó Dionisio la opulenta ciudad de Siracusa. ¡Y cuánto tiempo dominó Pisistrato en la misma Atenas, flor de Grecia! Me dirás que Falaris y Apolodoro fueron castigados. Pero después que ellos habían atormentado y asesinado á otros muchos. Y aunque muchos ladrones sean castigados, no por eso hemos de decir que sea más acerbo y frecuente el castigo de los cautivos que el de los ladrones. Sabemos que Anaxarco, discípulo de Demócrito, fué despedazado por el tirano de Chipre, y que Zenón de Elea murió en el tormento. ¿Y qué diré de Sócrates, cuya muerte suele arrancarme lágrimas, cuando la leo en Platón? Si los Dioses ven las cosas humanas, ¿dónde está la diferencia?

»Solía decir Diógenes el Cínico que Harpalo, que pasaba en su tiempo por ladrón felicísimo, era con su buena fortuna un perenne testimonio contra los Dioses. Navegando Dionisio á Siracusa, después de haber saqueado en Locres el templo de Proserpina, y llevando en la navegación muy favorable viento, dijo riéndose: «Ya veis, amigos, que buena navegación conceden los Dioses inmortales a los sacrílegos.» Como hombre muy agudo y perspicaz, permaneció siempre en la misma creencia, y así, habiendo llegado al Peloponeso con su armada, y penetrado en el templo de Jove Olímpio, le quitó un manto de oro, de gran peso, que el tirano Gelón había reservado para adornar á Jove, entre los trofeos de los Cartagineses. Y pensando Dionisio que para verano era pesado el manto de oro, y para invierno frío, le echó un

manto de lana, que, según decía, era acomodado para todo tiempo. El mismo, en Epidauro, mandó quitar á Esculapio la barba de oro, diciendo que no convenía que el hijo estuviese barbado, cuando en todos los templos aparecía su padre imberbe. De todos los templos mandó quitar las mesas de plata, porque según costumbre de la antigua Grecia, decían «A los buenos Dioses,» y él quería aprovecharse de su bondad. El mismo quitaba sin ningún escrúpulo las Victorias de oro, y las copas y las coronas que sostenían las manos extendidas de los simulacros, y decía que las recibía y no que las quitaba, por ser necedad no tomar lo que le alargaban y ofrecían los mismos á quienes pedimos bienes. Y cuentan que las cosas arrebatadas de los templos las sacaba á la plaza, y las vendía á voz de pregonero, y después de recibir el dinero, mandaba por edicto que, si alguien tenía objetos procedentes de algún templo, los restituyese á él para un día señalado. Y así á la impiedad contra los Dioses añadió la injuria contra los hombres.

»A éste, pues, no le hirió con su rayo el Olimpio Júpiter, ni le consumió Esculapio con mísera y larga enfermedad, y muerto en su lecho fué honrosamente conducido á la hoguera, y aquella potestad tiránica que él había usurpado, se la trasmitió como justa y legítima, y á modo de herencia, á su hijo.

»Con disgusto refiero todo esto, porque parece que es conceder autoridad de pecar. Y así sería si, aparte de ninguna consideración divina, no fuese bastante grave el peso de la conciencia, destruída la cual se arruina todo. Pues así como ni la casa ni la república pueden subsistir en legítimo orden y disciplina, si no hay en ella premios para las buenas acciones y castigo para las malas, así poco vale la orde-

nación del mundo por los Dioses, si no hay en ella distinción alguna de bienes y de males.

»Me dirás que los Dioses no se cuidan de las cosas pequeñas, y que si el fuego ó el granizo dañan al campo ó á la vid de alguno, no se ha de atribuir esto á Jove, por lo mismo que los reyes no se cuidan de las cosas pequeñas. Esto decís, como si yo me quejara de que Publio Rutilio perdiera el fundo Formiano, y no de que perdiera la vida.

»Vemos que todos los mortales suelen atribuir á los Dioses los bienes exteriores, las viñas, las mieses, los olivos, la abundancia de frutos, toda comodidad y prosperidad de la vida, y, por el contrario, nadie dice haber recibido de los Dioses la virtud. Y en efecto, si por la virtud somos justamente alabados, y en la virtud nos gloriamos, claro es que no hemos recibido este don de Dios sino de nosotros mismos. Y por el contrario, cuando vemos acrecentada nuestra hacienda ó nuestros honores, ó cuando hemos alcanzado algún bien fortuito, ó nos hemos librado de algún mal, damos gracias á los Dioses, y no atribuimos nada á propio mérito. ¿Quién dió nunca gracias á los Dioses por ser hombre de bien? Pero las dió por ser rico, honrado, incólume. Y llaman á Jove, Optimo, Máximo, no porque nos hace justos, templados y sabios, sino porque nos hace salvos, incólumes, opulentos y ricos. Nadie pagó diezmo á Hércules, porque le hiciese sabio. Y aunque dicen que Pitágoras, habiendo descubierto un teorema de geometría, inmoló á las musas un buey, yo no lo creo, porque él nunca quiso sacrificar víctimas al mismo Apolo Delio, para no teñir el ara con sangre. Volviendo á mi asunto, diré que es opinión de todos los mortales que á Dios se le ha de pedir la fortuna, pero que la sabiduría debe buscarla uno mismo. Aunque consagremos templos al entendi-



miento, á la virtud y á la fe, harto sabemos que estas cosas están en nosotros, y que á los Dioses se les ha de pedir sólo la esperanza, la salvación, la ayuda, la victoria. Las prosperidades de los malos arguyen, como Diógenes decía, contra la fuerza y potestad de los Dioses. Me dirás que alguna vez tienen buen éxito los buenos, pero este éxito le atribuimos sin razón alguna á los Dioses inmortales.

»Habiendo ido en cierta ocasión á Samotracia Diágoras, llamado el Ateo, le dijo un amigo suyo: «Tú, »que crees que los Dioses no se cuidan de las cosas »humanas, no adviertes en tantas tablas pintadas »cuántos, haciendo votos, se han librado de la furia »de la tempestad y han llegado salvos al puerto.—Esto »consiste, dijo, en que no están pintados los que nau- »fragaron y perecieron en el mar.» Y el mismo Diágoras, sorprendido en una navegación por furiosa tempestad, oyendo decir á los marineros que con razón les sucedía esto por haber recibido á un impío como él en la nave, les preguntó, mostrándoles otras muchas naves á quienes la misma tormenta combatía, si creían que en alguna de aquellas naves iba también Diágoras. Lo cierto es que para la próspera ó adversa fortuna, importa poco el cómo eres, ni el cómo has vivido.

»Me dirás que los Dioses no lo advierten todo, ni los Reyes tampoco. Pero ¿qué semejanza hay entre una cosa y otra? Si los Reyes abandonan á sabiendas este cuidado, grande es su culpa; pero á un Dios ni siquiera le sirve de excusa su ignorancia.

»Y no deja de ser excelente la defensa que hacéis de la justicia de los Dioses, diciendo que si alguien se libra con la muerte de pagar las penas debidas á su crimen, éstas recaen en sus hijos, en sus nietos, en su posteridad. ¡Oh admirable equidad de los Dioses!

¿En qué ciudad se toleraría una ley, conforme á la cual se condenase al hijo ó al nieto por los delitos del padre ó del abuelo? «¿Cuándo acabará el castigo de la »raza de Tántalo, ó qué suplicios bastarán á expiar la »muerte de Mirtilo.»

»No sabré decir bien si son los poetas los que han depravado á los estoicos ó los estoicos los que han dado autoridad á los poetas. Unos y otros narran mil portentos y monstruosidades. Pero nunca el que se vió herido por el yambo de Hipponacte ó por el de Arquiloco, atribuyó á los Dioses su dolor, ni cuando vemos la liviandad de Egisto ó de Paris preguntamos la causa á los Dioses, siendo así que oímos casi las voces de la culpa; ni creo yo que la salud de muchos enfermos se debe á Esculapio más bien que á Hipócrates, ni diré que la disciplina de los Lacedemonios haya sido enseñada por Apolo más bien que por Licurgo. Critolao destruyó á Corinto; Asdrúbal, á Cartago. Éstos abrieron los dos ojos de la costa del Mediterráneo, y no un Dios airado, ya que vosotros negáis que en Dios quepa la ira.

»Me diréis que pudo ayudar y conservar ciudades tan grandes y tan ilustres. Vosotros mismos soléis decir que no hay ninguna cosa que Dios no pueda hacer sin trabajo alguno. Así como los miembros humanos se mueven con el entendimiento y con la voluntad, así el numen divino lo forma, mueve y modifica todo. Y no decís esto supersticiosa y puerilmente, sino con razones físicas y graves, porque enseñáis que la materia, de que nacen todas las cosas y en la cual todas se resuelven, es tan flexible y apta para transformaciones, que nada hay que no pueda nacer de ella cuando la modela y emplea como instrumento la Divina Providencia, que es omnipotente para cuanto quiere. De aquí deduzco que no sabe lo que

puede, ó que olvida las cosas humanas, ó que no puede juzgar y distinguir cuál es lo mejor.

»No se cuida de cada uno de los hombres en particular. Ni es admirable esto, ya que tampoco se cuida de las ciudades, ni de las naciones y gentes; y si las desprecia, claro es que desprecia también á todo el género humano. Decís por un lado que la providencia de los Dioses no se extiende á todas las cosas, y sostenéis por otra parte que los Dioses envían á los hombres los sueños. Y esto va contigo, porque ésta es vuestra opinión sobre la verdad de los sueños. Decís también que los Dioses reciben los votos de los humanos: es así que los votos los hace cada uno en particular; luego es cierto que la mente divina juzga de los singulares. Veis, pues, que no está tan desocupada como creáis. Si está dilatada por todas partes, gobernando el cielo, defendiendo la tierra, moderando el mar, ¿por qué consiente que tantos Dioses no hagan nada, y estén ociosos? ¿Por qué no pone al cuidado de las cosas humanas alguna de esas innumerables divinidades que tú, oh Balbo, has explicado?

»Esto es lo que tenía que decir sobre la naturaleza de los Dioses, no para negarla, sino para que entendierais cuán oscura es y cuán difícil explicación tiene.»

Habiendo acabado de hablar Cota, le respondió Lucilio: «Con mucha vehemencia has combatido contra la religiosa opinión de los estoicos sobre la providencia de los Dioses. Pero como ya anochece, guardaremos para otro día lo que tengo que decir en contra. He de pelear contigo por las aras y los templos de los Dioses, y por los muros de la ciudad que vosotros los pontífices declaráis santos, pues más defiende á la ciudad la religión que las mismas murallas. Y yo no he de abandonar su defensa, mientras me quede un aliento de vida.»

A esto respondió Cota: «También yo deseo, **ob** Balbo, que me repliques; y lo que he dicho, más **ha** sido por disputar que por juzgar, y harto sé que fácilmente puedes vencerme.—¡Ya lo creo! dijo Veleyo; como que opina que los sueños nos los envía el mismo Júpiter; y en verdad que los mismos sueños no son tan livianos como lo es el parecer de los estoicos acerca de la naturaleza de los Dioses.»

Dicho esto, nos retiramos; y la opinión de Cota me pareció más verdadera que la de Veleyo; pero la de Balbo más cercana á la verdad que ninguna de las otras.

---

**DEL SUMO BIEN Y DEL SUMO MAL**

---

**A MARCO BRUTO.**

*O. Cordero Palacios*

---

---

# *C. Córdova Palacios*

## LIBRO PRIMERO.

---

No ignoraba yo, amigo Bruto, cuando comencé á exponer en latín lo que los filósofos griegos habían tratado con sumo ingenio y exquisita doctrina, que este nuestro trabajo había de estar sujeto á varias reprensiones. Algunos, y no del todo indoctos, reprueban todo género de filosofía. Otros, sin rechazarlo tan absolutamente, siempre que se haga con moderación, llevan á mal que yo haya puesto tanto estudio y tanto trabajo en semejante materia. Habrá algunos, instruidos en letras griegas y despreciadores de las latinas, que crean preferible gastar el tiempo en leer á los Griegos. Finalmente, sospecho no ha de faltar quien me estimule á dedicarme á otro modo de escribir, por no ser acomodado éste á la dignidad de mi persona. A todos ellos responderé brevemente; aunque de los detractores de la filosofía ya dije bastante en el libro donde hice su defensa y alabanza, con ocasión de haber sido acusada y vituperada por Hortensio. Y habiendo aprobado este libro tú y aquellos de cuyo juicio tengo más satisfacción, he em-

prendido mayores cosas por temor de que, habiendo excitado la curiosidad de nuestros hombres, no pareciera que la dejaba sin satisfacción.

Los que, gustando de este estudio, quieren no obstante que se haga con moderación, piden difícil templanza en cosa que, una vez emprendida, no se puede detener ni reprimir; de tal modo, que me parecen más justos los que procuran apartarme enteramente de la filosofía, que los que reclaman moderación en lo infinito, y medianía en cosa que es tanto mejor, cuanto más grande. Porque si es posible llegar á la sabiduría, no debemos buscarla sólo, sino gozar de ella; y si es muy difícil, no es posible detenerse en la investigación antes de haber encontrado la verdad, cuando la fatiga de buscarla es torpe, por ser lo que se busca hermosísimo. Si nos deleitamos escribiendo, ¿quién ha de ser tan envidioso que nos quite este placer? Si trabajamos, ¿quién ha de poner moderación en la industria ajena? Así como el terenciano Cremes no quiere que su vecino cave ni are, ni haga ninguna labor rústica, y esto por humanidad y por apartarle del trabajo servil; así hacen estos curiosos, á quienes ofende nuestro trabajo, nada pesado ni desagradable.

Más difícil es satisfacer á los que dicen que desprecian todos los escritos latinos. Y aquí es de admirar por qué en cosas tan graves no los deleita su lengua patria, siendo así que leen no con disgusto las fábulas latinas, traducidas del griego á la letra. ¿Quién es tan enemigo del pueblo romano que desprecie ó rechace la *Medea* de Ennio, ó la *Antiope* de Pacuvio? ¿Quién dirá que se deleita con las fábulas de Eurípides, y aborrece las letras latinas? ¿He de leer yo (me preguntará alguno) los *Synephebos* de Cecilio ó el *Andria* de Terencio, más bien que los originales de Menan-

dro? Mi opinión es tan contraria á la de éstos, que aun habiendo sido Sófocles admirable en su *Electra*, me creo obligado á leerla mal traducida por Attilio, de quien dice Licinio que fué escritor férreo, pero verdadero escritor y digno de ser leído. El ser de todo punto ignorante de lo que escribieron nuestros poetas, arguye ó muy inerte desidia ó un paladar muy fastidioso y delicado. A mí no me parecen bastante eruditos los que ignoran nuestras cosas. Si leemos en nuestra lengua aquella escena que principia: «Ojalá que en el bosque...», y nos agrada no menos que en griego, ¿por qué no nos han de agradar en latín los preceptos que Platón dió sobre el bien y la felicidad de la vida?

Y si no hacemos oficio de intérpretes, y escogemos entre las opiniones ajenas las que mejor nos parecen, y les aplicamos nuestro juicio y nuestro modo de escribir, ¿por qué han de anteponer las sentencias de los Griegos á estas otras que están espléndidamente dichas y no son traducidas del griego? Y si dicen que también los Griegos han tratado estas materias, no veo la razón de leer á tantos autores como se leen y deben ser leídos. ¿Qué cosa hay en los estoicos que no haya sido declarada por Crisipo? Y sin embargo, leemos á Diógenes, á Antípatro, á Mnesarco, Panecio, y muchos otros, y principalmente á nuestro familiar Posidonio. ¿Y qué, no nos deleita Teofrasto cuando trata lugares ya tratados antes por Aristóteles? ¿Y por ventura los epicúreos dejan de escribir á su albedrío sobre las mismas cosas de que razonaron Epicuro y los antiguos? Y si los Griegos leen sobre una misma materia á diferentes autores suyos, ¿por qué los nuestros no han de ser leídos por nosotros?

Si yo hubiera traducido literalmente á Platón ó á Aristóteles, como tradujeron nuestros poetas á los



trágicos, creo que hubiera merecido bien de mis conciudadanos, dándoles el conocimiento de aquellos divinos ingenios. Pero esto no lo he hecho todavía, aunque no creo que me esté cerrado el camino de hacerlo. Traduciré sólo algunos pasajes, cuando vengan á cuento y la ocasión sea oportuna: no de otro modo que Ennio suele traducir á Homero, y Afranio á Menandro.

Y no por eso me opondré, como nuestro Lucilio, á que todos me lean. Ojalá existiesen ahora aquel Perseo y sobre todo aquel Scipión y aquel Rutilio, cuyo juicio en tanto tenía él, hasta decir que escribe para los Tarentinos, y los Consentinos y los Sípulos. Gracia tiene en esto como en otras cosas, pero no había entonces tantos varones doctos á cuyo juicio atender, y son además ligeros sus escritos, donde aparece suma urbanidad, pero doctrina mediana.

Pero yo ¿á qué lector he de temer, siendo así que me atrevo á escribirte á tí, que ni siquiera á los Griegos cedes en materia de filosofía? Aunque lo hago invitado en cierto modo por tí, en aquel gravísimo libro de *La Virtud*, que me enviaste. Y yo creo que si algunos aborrecen á los Latinos, es porque han llegado á tropezar con ciertos escritos incultos y hórridos, que eran malos en griego y son peores en latín. Yo me conformo con ellos, con tal que no crean dignos de ser leídos á los Griegos que escribieron mal. Pero las cosas buenas, dichas con palabras graves, ¿quién no las leerá sino el que pretenda ser en todo un Griego, como llamaba el pretor Scévola en Atenas á Albucio? Lo cuenta con mucha gracia y mucha sal Lucilio, que hace decir á Scévola estas palabras: «Tú, Albucio, has preferido ser llamado Griego que Romano y Sabino, del municipio de Ponto y el primero de los Centuriones. Yo, pues, Pra-

tor en Atenas, debo saludarte con el título que más te agrada: *χαιρε*, yo te saludo, oh Tito; lictores, escudrón, cohorte, decid conmigo: salud, oh Tito: por esto tengo yo por enemigo á Albucio.»

Tenía razón Scévola. Y yo no acabo de admirarme de dónde ha procedido este tan insolente fastidio de las cosas domésticas. No es esta ocasión de probarlo, pero yo creo, y muchas veces he defendido, que la lengua latina, no sólo no es pobre, como el vulgo cree, sino que es más rica que la griega. Pues ¿cuándo nos ha faltado, no diré á nosotros, sino á los buenos oradores y poetas, á lo menos después que hemos tenido á quién imitar, ornato alguno y copiosa ó elegante locución? Pues yo que en los trabajos y peligros forenses no creo haber abandonado nunca el puesto en que me colocó el pueblo romano, debo trabajar en cuanto pueda para que con mi estudio y diligencia se hagan más doctos mis conciudadanos, y no disputar con los que prefieren leer en griego (con tal que lean verdaderamente y no lo finjan), y servir á los que quieren usar de uno y de otro género de letras, ó que teniendo las suyas propias, no desean grandemente las otras.

Los que prefieren que escribamos otras cosas, deben tenerne cuenta, para ser justos, que hemos escrito mucho, quizá más que otro ninguno de los nuestros, y acaso escribiremos más, si la vida nos lo consiente y sin embargo, quien atentamente leyere lo que de filosofía escribimos, juzgará que nada es de mayor importancia ni más digno de leerse que lo que ahora disputamos. Pues ¿qué cosa hay más digna de investigarse para la vida humana que el fin, el extremo, la razón última, adonde se han de referir todos los propósitos de bien vivir y de bien obrar, que es lo que busca la naturaleza como lo sumo de lo apete-

cible; que es lo que huye, como el extremo de los males? Y habiendo sobre este punto tanta disensión entre los más doctos filósofos, ¿quién ha de creer ajeno de la dignidad que todos me conceden, el investigar cuál es lo más excelente y verdadero en toda ocupación de la vida?

¿Se disputará entre los principales de nuestra ciudad, Publio Scévola, Marco Maninio, Marco Bruto, si *los partos de la sierva* han de contarse en el usufructo (y no niego yo que estas disputas arguyan mucho ingenio y sean útiles para la vida civil), y nosotros leemos y leeremos con gusto escritos jurídicos, y despreciaremos estos otros que se refieren á toda la vida humana? Y si es verdad que los otros se venden mejor, también lo es que éstos son más provechosos, como podrá juzgar quien los leyere.

Esta cuestión del sumo bien y del sumo mal creo haberla apurado en estos libros, donde no sólo he recogido lo que yo pienso, sino también los pareceres de las principales escuelas de filosofía.

Y empezando por lo más fácil, expliquemos ante todo la sentencia de Epicuro, que es generalmente conocida, y que yo expondré con tanto cuidado como no suelen exponerla sus mismos discípulos. Nos proponemos investigar la verdad, y no convencer á ningún adversario. Recuerdo que, en cierta ocasión, Lucio Torcuato, varón erudito en toda ciencia, defendió con mucha habilidad la opinión de Epicuro sobre el deleite, y que yo le respondí, asistiendo á la disputa Cayo Triario, adolescente de los más graves y doctos. Habiendo venido uno y otro al predio Cumano para saludarme, hablaron primero de las letras, á las cuales uno y otro tenían amor grande, y dijo luego Torcuato: «Ya que te hemos encontrado alguna vez ocioso, oiré con gusto las razones que tienes, no para

odiar á nuestro Epicuro, como hacen la mayor parte de los que disienten de él, pero sí para no aprobarle en todo; pues yo creo que él fué el único que vió la verdad y que libró de grandes errores los ánimos humanos, y enseñó todo lo que pertenece á una vida buena y feliz. Pero creo que tú, lo mismo que nuestro Triario, te deleitas menos con él, porque abandonó esos ornamentos del discurso de que usan Platón, Aristóteles y Teofrasto. En lo demás, no puedo persuadirme que lo que á él le pareció bien, no te parezca verdadero á tí.

—Mira cuánto te engañas, oh Torcuato. No me ofende el estilo de ese filósofo. Dice en pocas palabras lo que quiere, y lo dice de un modo llano é inteligible, y en un filósofo, si se le añade la elocuencia, no la despreciaré, pero si no la tiene, tampoco la echaré mucho de menos. El fondo es lo que no me satisface, y esto en muchos lugares. Pero cuantos son los hombres, tantos son los pareceres. Lo cierto es que todos podemos engañarnos.

—¿Y por qué no te satisfacen? Te tengo por juez equitativo, con tal que conozcas bien lo que él dijo.

—Si no mintieron Fedro y Zenón (cuyas lecciones oí, aunque ni á uno ni á otro les parecía bien en mí otra cosa que la laboriosidad), conozco bastante todas las sentencias de Epicuro. A uno y otro de los que antes nombré, los oí con frecuencia, en compañía de nuestro Atico, que era grande admirador de entrambos y profesaba especial cariño á Fedro. Todos los días disputábamos sobre lo que habíamos oído, y nunca versaba la controversia sobre lo que yo había entendido, sino sobre lo que yo aprobaba.

—¿Y qué es lo que no aprobabas? Deseo saberlo.

—En primer lugar, la física, de que tanto te glorías, es del todo ajena. Añadió algunas cosas á Demócrito,

modificando muy pocas, pero me parece que las que quiere corregir las echa á perder. Cree que los átomos se mueven, agitan y congregan en el infinito vacío, donde no hay sumo, ni ínfimo, ni medio, ni último; que de estos átomos resultan todas las cosas que existen y que vemos, y que este movimiento de átomos no tuvo principio, sino que se verifica desde toda la eternidad. Epicuro, en lo que sigue á Demócrito, es en lo que menos resbala, aunque ni de uno ni de otro apruebo el que, debiéndose buscar en la naturaleza dos principios, uno la materia, de que cada cosa se hace, y otro la fuerza, que hace cada cosa, haya tratado sólo de la materia, abandonando la fuerza y la causa eficiente. Pero este es vicio común; los que siguen son errores propios de Epicuro. Él cree que todos los cuerpos elementales y sólidos son llevados por su propio peso hacia arriba y en forma de línea; y que este es el movimiento natural á todos los cuerpos. Pero se le ocurrió luego á este hombre tan agudo, que si todo se movía hacia arriba, de frente y en línea, no sería posible el contacto de los átomos entre sí, y por eso inventó la teoría de la declinación de los átomos, cosa de todo punto imposible. Y dijo que de la complexión, copulación y adhesión de los átomos entre sí, resultaba el mundo y todas sus partes. Todo esto, además de ser una ficción pueril, no prueba de ningún modo lo que se pretende. La misma declinación es un fingimiento *ad libitum* y sin causa, y no hay cosa más torpe para un físico que imaginar un fenómeno sin causa. Quitó sin razón á los átomos aquel movimiento natural de todo peso hacia el centro, y no consiguió tampoco el fin que le había impedido aceptar esto. Porque si todos los átomos declinasen, no habría cohesión alguna entre ellos; y si unos declinasen y otros se moviesen en línea recta, sería esta

lo mismo que señalar provincias á los átomos para que unos se moviesen recta y otros oblicuamente; y además aquel turbulento concurso de átomos que hizo dudar tanto á Demócrito, no hubiera podido producir nunca este ornato del mundo. Ni tampoco es digno de un físico creer que existe una cantidad mínima, lo cual nunca hubiera él juzgado, si hubiera preferido aprender la geometría de Polieno, familiar suyo, y no enseñársela él mismo. El Sol pareció á Demócrito muy grande, porque Demócrito era hombre erudito y versado en la geometría. A éste quizá le parezca que no tiene más de dos pies, porque le cree igual de lo que como á primera vista aparece, ó poco mayor. Así, las cosas que muda las echa á perder, y las que acepta son todas de Demócrito: átomos, vacío, ídolos ó imágenes, por medio de las cuales no sólo vemos, sino que también pensamos, el infinito mismo, y los innumerables mundos que nacen y mueren cada día. Y aunque todo esto de ningún modo lo apruebo, no quisiera que Demócrito, tan alabado por todos, fuese vituperado, precisamente por el filósofo que le ha seguido á él solo.

En la segunda parte de la filosofía, que es el arte de investigar y discutir la verdad y que llamamos lógica, me parece vuestro maestro totalmente inerme y desnudo. Destierra las definiciones, no enseña nada de la división, ni del modo de concluir una razón, ni del modo de resolver los argumentos capciosos y distinguir las ambigüedades. Pone en los sentidos el criterio de las cosas, y si alguna vez dan lo falso por lo verdadero, cree que con esto ha desaparecido toda nota distintiva de lo verdadero y lo falso. En la tercera parte, que trata de la vida y de las costumbres, al determinar el fin, no muestra sabor alguno de lo generoso ni de lo magnífico. La mayor prueba de esto son

os impulsos con que, según él, nos excita la naturaleza á buscar el placer y á huir del dolor. A este origen refiere todas nuestras simpatías y repulsiones. Y aunque esta opinión es de Aristipo y la defendieron los Cirenaicos mejor y más libremente, con todo eso ninguna me parece más indigna del hombre. Para mayores cosas nos engendró y formó la naturaleza. Puede suceder que yo me equivoque, pero no creo que Torcuato, el primero que alcanzó este sobrenombre, quitó el collar á su enemigo, para recibir algún deleite corporal, ni que tal fué la causa que le llevó en su tercer consulado á lidiar con los Latinos junto al río Véser. Antes creo que, al herir con la segur á su hijo, se privaba de muchos deleites, y anteponía á la naturaleza y al amor paternal la majestad de la República y del Imperio.

¿Y qué? Lucio Torcuato, el que fué cónsul con Cneo Octavio, cuando usó aquella severidad con el hijo que había adoptado, acusándole los legados macedónicos de haber recibido en su provincia dinero siendo Pretor, abocó á su tribunal la causa, y oídas entrambas partes, declaró que no se había portado en el Imperio tal como sus mayores, y le prohibió venir á su presencia, ¿te parece que entonces pensaba en sus deleites? Y omitiendo los peligros, trabajos y dolores que los varones más excelentes arrostran por la patria y por los suyos, sin ningún género de placer, sino por el contrario, despreciándolos todos, y prefiriendo más sufrir cualesquiera dolores que abandonar ni aun en mínima parte su obligación, vengamos á cosas que parecen más leves, pero que declaran con no menos seguridad esto mismo.

Dime, Torcuato, ¿qué aprovecha á tu amigo Triario el conocimiento de las letras y de la historia. el revolver los poetas y aprenderse tanto número de ver-

ses de memoria? Y no me digas que éstos son sus deleites, como aquéllos eran los de Torcuato. Nunca defiende esto Epicuro, ni lo defiendes tú, ni ninguno de los que le entienden ó le han aprendido bien. Y cuando se pregunta por qué hay tantos epicúreos, se alegan otras muchas causas; pero lo que principalmente atrae á la multitud es que, según Epicuro, lo recto y lo honesto basta por sí solo para causar alegría y placer. No entienden estos sabios varones que toda razón se confundiría si así pasasen las cosas. Si se concediese que todas las cosas honestas, aunque no se refirieran al cuerpo, son por sí mismas y espontáneamente agradables, sería apetecible por sí misma la virtud y el conocimiento, lo cual él de ningún modo quiere conceder. No apruebo, dirás, este parecer de Epicuro. Por lo demás, yo hubiera querido que el mismo Epicuro fuese más instruído en aquellas doctrinas que llamamos de erudición (lo cual tú mismo concederás), ó que á lo menos no hubiese apartado á otros de su estudio, aunque á tí no ha bastado para alejarte de él.»

Habiendo dicho yo lo que antecede, más para provocarle que por deseo de hablar yo mismo, dijo Triario, sonriéndose levemente: «Tú destierras absolutamente á Epicuro del coro de los filósofos. ¿Qué le dejas, á no ser la facultad de expresarse con claridad, aunque sin elegancia? En la física dice cosas que son ajenas, y que tú mismo no apruebas. Lo que quiso corregir lo echó á perder. Arte de discurrir no tuvo ninguno. Dijo que el deleite era el sumo bien, y además de ser éste un error, tampoco es propio, porque antes lo había dicho Arístipo y mejor que él. Añadiste por final que había sido indocto.

—De ningún modo puede ser, oh Triario, que yo deje de decir las cosas en que disiento de un filósofo



cuya doctrina no sigo. ¿Quién me impediría ser epicúreo, si me pareciera bien lo que él dice, en especial siendo cosa de juego el aprender su filosofía? Por lo cual no se ha de vituperar á los que le reprenden y acusan. Las maldiciones, las afrentas, las disputas iracundas y pertinaces, son las que me parecen indignas de un filósofo.—Asiento á tu parecer, dijo Torcuato. No se puede disputar sin censurar, ni disputar bien con ira y pertinacia. Pero á todo eso que has dicho, yo contestaría fácilmente, si no os fuera molesto.—¿Y crees tú que yo lo hubiera dicho si no quisiera oírte?—¿Quieres que recorramos todo el sistema de Epicuro, ó que tratemos sólo del deleite, en el cual estriba la disputa?—Lo dejo á tu arbitrio.—Explicaré una sola cosa y de grande importancia. De física hablaremos otro día, y entonces te probaré la declinación de los átomos, la magnitud del Sol, y te demostraré los errores de Demócrito, reprendidos y corregidos por Epicuro. Ahora hablaré del deleite, y aunque no diga nada nuevo, espero sin embargo convencerte.—Ciertamente no seré pertinaz, y si me pruebas lo que dices, asentaré á ello muy gustoso.—Lo probaré, si has de juzgarme con la equidad que ahora muestras; pero prefiero usar un razonamiento seguido, y no preguntar ni ser preguntado.—Así me place, respondí.» Y entonces comenzó á hablar de esta manera:

«Empezaré como quiere que se principie siempre el padre é inventor de esta doctrina. Estableceré la esencia y cualidades de la cosa que buscamos, no porque yo juzgue que vosotros la ignoráis, sino para que proceda ordenadamente el discurso. Preguntamos, pues, cuál es el bien sumo y más excelente, el cual, según parecer de todos los filósofos, ha de ser tal, que á él se refiera todo, y él no pueda referirse á otra cosa

ninguna. Epicuro hace consistir el sumo bien en el deleite, y el sumo mal en el dolor, é intenta probarlo así: todo animal, así que nace, apetece el deleite, y goza con él como si fuera el bien sumo, y cuanto puede lo aparta de sí; y esto lo hace cuando todavía no está depravado, y es la misma naturaleza la que juzga íntegra é incorruptamente. Y por eso niega Epicuro que sea obra de la razón y de la inteligencia el buscar el deleite y huir del dolor. Cree que esto no se juzga, sino que se siente, como el calor del fuego, la blancura de la nieve, la dulzura de la miel, ninguna de las cuales cosas se han de confirmar con razones exquisitas, sino que basta enunciarlas simplemente. Porque hay diferencia entre un argumento y conclusión de razón, y una mediana advertencia: en ésta el argumento está oculto y como envuelto; en la otra descubierto y claro. Y así como, quitados al hombre los sentidos, nada queda, necesario es que la naturaleza misma juzgue lo que es natural ó antinatural. ¿Y qué razón percibe la naturaleza para buscar alguna cosa ó para huir de ella, sino el placer y el dolor?

»Hay algunos de los nuestros que quieren sutilizar más, y niegan que basten los sentidos para conocer el bien y el mal, sino que atribuyen esta distinción al entendimiento, y afirman que el placer debe buscarse por sí mismo y huirse el dolor. Y añaden que hay en nuestros ánimos una noción natural y primitiva, que nos enseña á apetecer el uno y á rechazar el otro. Pero otros, á cuyo parecer asiento yo, viendo que muchos filósofos sostienen que el placer no debe ser contado entre los bienes, ni el dolor entre los males, creen que no debemos confiar tanto en la excelencia de nuestra causa, sino argumentar y disputar con razones sutilísimas sobre el placer y el dolor.

»Y para que comprendáis de dónde ha nacido este error de los que acusan al deleite y alaban el dolor, os explicaré desde el principio lo que el mismo inventor de la verdad y, por decirlo así, arquitecto de la vida feliz, nos dejó escrito. Nadie desprecia, odia ó huye el deleite porque sea deleite, sino por los grandes dolores que siguen á los que irracionalmente quieren usar del deleite. Ni tampoco hay nadie que ame, siga y quiera alcanzar el dolor por ser dolor, sino porque algunas veces, á fuerza de trabajo y de dolor, se alcanza gran deleite.

»Y, viniendo á cosas menores, ¿quién de nosotros emprendió ningún ejercicio laborioso del cuerpo, sino para obtener de él alguna ventaja? ¿Quién podrá reprehender al que busque un placer tal que no esté mezclado con ninguna molestia, ó al que huya aquella especie de dolor que no engendra ningún placer? Nosotros censuramos y tenemos por muy dignos de aborrecimiento á los que, corrompidos con el halago del deleite presente, y ciegos por la codicia, no ven los dolores y las molestias que van á pasar: y en semejante culpa caen los que abandonan su deber por flojedad de ánimo, huyendo de los trabajos y dolores. Fácil es y expedita la declaración de estas cosas, porque en tiempo libre, cuando tenemos la acostumbrada libertad de elección, y cuando nada nos impide para que podamos hacer lo que más nos agrada, debemos buscar todo placer y huir todo dolor. En algunas ocasiones, harán nuestros deberes, ó la necesidad de las cosas, que rechazemos los deleites y no las molestias. Pero siempre tendrá el sabio esta regla: si abandona los placeres, será para conseguir otros mayores; si sufre los dolores, será para librarse de otros más ásperos.

»Siguiendo yo esta opinión, ¿por qué he de temer

que no podré acomodar á ella el ejemplo doméstico de nuestros Torcuatos, que tú poco antes recordabas con tanta benevolencia y buena amistad para nosotros? Ni has logrado corromperme alabando á nuestros mayores, ni me has hecho imposible la respuesta. ¿Cómo interpretas esos hechos? te pregunto. ¿Crees que se arrojaron entre los enemigos armados, ó que fueron tan crueles con sus hijos ó con su sangre, sin pensar nada en la utilidad ó en el placer que podía resultarles? Ni siquiera las fieras hacen esto: ni siquiera ellas acometen de tal modo que no sepamos adónde se dirigen sus movimientos é ímpetus. ¿Crees tú que tan ilustres varones hicieron tan grandes hazañas sin causa? Cuál fué esta causa, luego lo examinaré: ahora baste decir que si por alguna causa ejecutaron estos hechos, que son sin duda ilustres y magníficos, el valor por sí sólo no fué la causa de ellos. Si quitó el collar al enemigo, fué porque veniéndole se libraba de perecer. Si se expuso á gran peligro, fué porque tenía el ejército ante los ojos. ¿Qué logró de aquí? Gloria y amor, que son las más firmes defensas para pasar la vida sin temor. Si condenó á muerte á su hijo, y lo hizo sin causa, no me tendría yo por honrado con descender de un hombre tan áspero y cruel. Pero si lo hizo para sancionar con su dolor el imperio de la disciplina militar y contener al ejército por medio de saludable terror, en una guerra gravísima, hizo bien en mirar por la salud de sus conciudadanos, en la cual entendía que iba en vuelta la suya.

»Esta razón se aplica á todos los casos iguales. Como vosotros soléis triunfar (tú, sobre todo, que te dedicas á la persecución de las cosas antiguas) con recordar los fuertes é ilustres varones, y alabar las hazañas que ejecutaron no por utilidad alguna,

sino por amor á la misma honestidad; todo este argumento se destruye, estableciendo la distinción que antes hemos dicho, conforme á la cual, los deleites se abandonan por causa de otro deleite mayor, y los dolores por la esperanza de librarse de otros mayores también. Pero de los hechos ilustres y gloriosos de los varones esclarecidos, basta ya con lo que hemos dicho. Ya habrá ocasión en que discurramos sobre el modo en que todas las virtudes tienden al placer. Ahora voy á declarar lo que es el deleite mismo, para desterrar el error de los ignorantes, y dar á entender cuán grave, continente y severa es esta escuela que se tiene por voluptuosa, delicada y muelle. Y no entendemos por deleite solamente aquel que con cierta suavidad conmueve la naturaleza, y que se percibe con cierto agrado, exento de dolor. Porque la misma privación del dolor y de la molestia es ya un placer y debe llamarse así, del mismo modo que llamamos dolor á todo lo que nos ofende. Cuando el hambre y la sed desaparecen con la comida y la bebida, la misma cesación de la molestia es ya un principio de placer, y así en toda cosa la privación del dolor forma un deleite continuado.

»Por eso no admitió Epicuro que hubiese medio entre el dolor y el placer. Lo que algunos les parece medio, es decir, el carecer de todo dolor, no sólo es deleite, sino el deleite sumo. Todo el que siente, de cualquier modo que esté afectado, es necesario que sienta ó placer ó dolor. Epicuro juzga que en la privación de todo dolor está la suma felicidad, la cual luego puede variarse y distinguirse, pero no aumentarse ni ampliarse.

»Mi padre, que soñó burlarse discreta y urbanamente de los estoicos, me contaba que hay en Atenas en el Cerámico una estatua de Crisipo, sentado,

con la mano extendida, la cual mano significa que se dirige á sí mismo esta cuestión:—¿Qué desea tu mano, afectada como está ahora? Nada ciertamente. Pero si el deleite fuese un bien, ¿lo desearía? Así lo creo. Luego el deleite no es un bien.—Añadía mi padre que ni la estatua misma diría esto, si pudiese hablar. La conclusión bastante aguda que los estoicos sacan contra los cyrenaicos, nada vale contra Epicuro. Si el deleite es sólo el que hace titilar los sentidos, digámoslo así, y afluye y se desliza con suavidad á ellos, ni siquiera la mano puede estar contenta con carecer de dolor, sin que al mismo tiempo sienta algún agradable movimiento de placer. Pero si el sumo deleite es, como á Epicuro le pareció, no sentir dolor alguno, con razón te hemos concedido, oh Crisipo, que la mano no desea nada cuando está afectada de ese modo, pero no te podemos conceder que si el deleite fuese un bien, la mano no le desearía. No le desea, porque como carece de dolor, ha conseguido ya el placer.

»Fácilmente se puede comprender que el deleite es el sumo bien. Imaginemos un hombre que disfruta de muchos y perfectos y grandes placeres de alma y de cuerpo, sin que ningún dolor le estorbe ni le amenace: ¿qué estado más apetecible que el de este hombre podremos imaginar? En él habrá necesariamente firmeza de ánimo, de la que no teme el dolor ni la muerte, porque la muerte carece de sentido: y el dolor en la larga duración suele ser leve, y en la suma gravedad breve, de tal modo que su intensidad se compensa con su rapidez, y con durar largo tiempo parece como que se alivia. Añádase á esto que tal razón no teme el numen divino, ni lamenta los perdidos y pasados deleites, sino que con su asidua recordación se alegra: ¿qué cosa hay que pueda

añadirse á ésta ó que sea mejor? Imagina por el contrario un hombre agobiado por dolores de alma y de cuerpo, los mayores que pueden caer en naturaleza humana, sin esperanza de alivio y sin deleite alguno ni presente ni esperado. Y si la vida llena de dolores debe huirse, gran desdicha es ciertamente vivir con dolor. Y por analogía, debemos afirmar que el mayor de los bienes es vivir con deleite. No tiene nuestra mente extremo alguno donde fijarse, y todos los miedos y pesadumbres los refiere al dolor, ni hay cosa alguna que por su naturaleza pueda solicitar ó angustiar. Además, el principio de apetecer y de huir y aun de ejecutar todas las cosas, nace del placer ó del dolor. De donde se infiere que todas las cosas rectas y laudables tienen por último fin el vivir placidamente. Siendo éste el sumo bien que los Griegos llaman *τελος*, el cual no se refiere á ninguna otra cosa, sino que á él se refieren todas, hemos de confesar que el sumo bien es vivir agradablemente.

»Los que hacen consistir el sumo bien en una sola virtud, y deslumbrados con el esplendor del nombre no entienden lo que la naturaleza pide, se librarían de un gran error, si quisiesen oír á Epicuro. Si vuestras ilustres y excelentes virtudes no produjesen el deleite, ¿quién las tendría por laudables ó apetecibles? Pues así como alabamos la ciencia de los médicos, no por causa de la misma arte, sino por causa de la salud; y el arte del piloto, por su utilidad para la navegación, y no por el arte misma; así la sabiduría, que es un arte de vivir, no sería apetecida si nada produjese, y ahora lo es, porque sirve como de artificio para conquistar y adquirir el deleite.

»Ya entenderéis de qué placer hablo, para que lo odioso de la palabra no disminuya la fuerza de mi argumentación. Pues como la vida humana adolece

de ignorancia del bien y del mal, y por este error se ve privada de grandes deleites, y atormentada por gravísimos dolores de alma, es necesario que la sabiduría, desterrando el terror y la codicia, y la temeridad de toda opinión falsa, se nos presente como guía segurísima para la vida feliz. La sabiduría es la única que ahuyenta la tristeza de nuestros ánimos, y que no nos consiente rendirnos al miedo. Con sus preceptos podemos vivir en tranquilidad, extinguido el ardor de todas las concupiscencias. Insaciables son los deseos, y no sólo han destruído á muchos hombres, sino á familias enteras, poniendo á veces en trance de perderse á la misma república. De los deseos nacen los odios, las discordias, las sediciones y las guerras. Y no sólo salen sus efectos al exterior, causando el arremeter con ciego ímpetu á los demás hombres, sino que, encerradas en el interior de cada ánimo, andan discordes entre sí; de donde es necesario que resulte vida amarguísima, pues sólo el sabio que amputa y circuncida toda vanidad y error, puede vivir contento dentro de los límites de su naturaleza, sin dolor y sin miedo. ¿Qué división más útil y más acomodada á la vida que la que hizo Epicuro, poniendo en el primer género los deseos que son naturales y necesarios; en el segundo los que son naturales, pero no necesarios, y en el tercero los que no son ni naturales ni necesarios? Y la razón es que los deseos necesarios no requieren mucho trabajo ni mucho gasto, para satisfacerse. Ni tampoco los deseos naturales requieren mucho, porque la misma naturaleza tiene dispuestas y al alcance de su mano las riquezas con que se contenta. Pero á los deseos vanos no se les puede encontrar ni moderación ni término.

»Y si vemos que el error y la ignorancia perturban toda la vida humana, y que la sabiduría es la única



que nos libra del ímpetu de la liviandad y de los vanos terrores, y nos enseña á llevar con moderación las injurias de la fortuna, y nos muestra todos los caminos que guían á la tranquilidad y á la paz, ¿por qué hemos de dudar en decir que la sabiduría se ha de apetecer por el deleite, y la ignorancia debe ser huída por la molestia que causa? Y por la misma razón tampoco hemos de decir que la templanza ha de ser apetecida por sí misma, sino porque da la paz al alma, y establece en ella plácida concordia. La templanza es la virtud que nos amonesta á seguir á la razón, en apetecer una cosa ó huir de ella. No basta juzgar lo que se ha de hacer ó dejar de hacer, sino permanecer firme y constante en lo que se ha juzgado. Muchos que no pueden mantenerse fieles á lo que determinaron, vencidos y debilitados con una sombra de deleite, se entregan al dominio de la liviandad, y no preven lo futuro; y de este modo, por causa de un deleite pequeño y no necesario, que podrían adquirir de otro modo, ó del cual podrían carecer sin dolor, caen en enfermedades graves, ó en daños y deshonras, ó quedan sujetos á las penas del juicio y de las leyes. Pero los que quieren gozar de los deleites de modo que de ellos no se siga dolor alguno, y los que retienen su juicio para que, vencidos por el deleite, no hagan lo que conocen que no se ha de hacer, éstos alcanzan un gran deleite con dejar otro menor; y á veces sufren algún dolor, para no caer en otro más grave. De donde se infiere que ni la intemperancia se ha de huir por sí misma, ni apetecerse la templanza porque huye del deleite, sino porque consigue otro placer más alto.

»Lo mismo digo de la fortaleza. El sufrir trabajos y dolores no es cosa que atraiga por sí misma; ni tampoco la paciencia, ni la asiduidad, ni las vigi-

lias, ni la misma industria que tanto se pondera, sino que nos sirven como de medios para vivir libres de temor y de cuidado, y librar de molestia nuestros ánimos y nuestros cuerpos, en cuanto podemos. Pues así como el miedo de la muerte perturba toda la quietud de la vida, y así como es miserable cosa sucumbir al dolor y sufrirle con ánimo humilde y tímido, y por esta debilidad de ánimo muchos perdieron á sus padres, muchos á sus amigos, y la mayor parte se perdieron á sí mismos desdichadamente; así el ánimo robusto y excelso está libre de todo cuidado y angustia, porque desprecia la muerte, dado que los que la han padecido están en el mismo caso que los que nunca nacieron; y está dispuesto á arrostrar los dolores, recordando que los más grandes acaban con la muerte, que los pequeños tienen muchos intervalos de quietud, y que de los medianos no somos dueños; de modo que, si son tolerables, los sufriremos, y si no lo son, saldremos resignadamente de la vida cuando nos agrade, como quien sale de un teatro. Por lo cual se prueba que ni la timidez y la flojedad son vituperables, ni la fortaleza y la paciencia dignas de alabanzas por sí propias, sino que se rechazan las unas porque engendran el dolor, y se apetecen las otras porque son causa de placer.

»Resta la justicia, de la cual podemos decir las mismas cosas que de las otras virtudes. Pues así como he probado que la sabiduría, la templanza y la fortaleza están enlazadas entre sí, de tal modo que no pueden separarse, lo mismo se ha de pensar de la justicia, que no sólo nunca daña á nadie, sino que por el contrario alimenta siempre por su fuerza y naturaleza algo que tranquilice los ánimos, con la esperanza de que no ha de faltar ninguna de aquellas cosas que una naturaleza no depravada desea. Así

como la temeridad, la liviandad y la cobardía atormentan siempre el ánimo, y le traen solícito y turbulento; así la injusticia, si algo maquina, aunque sea ocultamente, no espera que su crimen ha de permanecer siempre oculto. A los hechos de los malvados los sigue primero la sospecha, después la voz de la fama, luégo el acusador y el juez: muchos se han delatado á sí propios, como sucedió en tu consulado. Y los que se creen bastante defendidos y fortificados contra la conciencia de los hombres, tienen sin embargo el temor de los Dioses, y creen que las angustias que atormentan sus noches y sus días son un suplicio enviado por los Dioses inmortales. ¿Qué placer hay que pueda compensar tantas molestias como la maldad causa á la vida, cuando contribuye á aumentarlas, primero la propia conciencia, y luego la pena de las leyes y el odio de los ciudadanos? Sin embargo, en algunos no hay moderación ni de dinero, ni de honor, ni de imperio, ni de liviandad, ni de gula, ni de los demás deseos y codicias; que ninguna presa, aunque sea injustamente arrebatada, disminuye, sino más bien aumenta é inflama, de tal modo que parecen más dignos de reprensión que de corrección.

»La verdadera razón invita, pues, á los entendimientos sanos á la justicia, á la equidad, á la buena fe; y al hombre, débil é impotente como es, no le aprovecha la injusticia, porque ni puede conseguir fácilmente lo que desea, ni retenerlo si lo consigue; y los recursos de fortuna y de ingenio convienen más á la liberalidad, por medio de la cual se concilia la benevolencia, que es tan necesaria para vivir bien, en especial no habiendo causa ninguna para pecar. Los deseos que proceden de la naturaleza fácilmente se satisfacen sin injuria de nadie; y á los deseos que son

vanos no se ha de condescender, porque nada verdaderamente apetecible descan, y hay más detrimento en la misma injusticia, que ganancia en las cosas que con injusticia se adquieren. Y así nadie dirá, para hablar con propiedad, que la justicia es cosa apetecible por sí misma, sino porque causa el placer de ser amado y querido, y además porque hace la vida más segura y el deleite más entero. Y así, no sólo por las calamidades que siguen á la injusticia, debemos huirla, sino mucho más porque, en asentándose en el ánimo de alguno, no le deja respirar, ni le da tregua ni sosiego.

»Por tanto, si la alabanza de las mismas virtudes, en que tanto se complace el razonamiento de los filósofos, no puede encontrar término si no se dirige al deleite, y el deleite es el único que los llama á sí y por su propia naturaleza los atrae, no puede ser dudoso que él es el sumo bien, y que vivir con felicidad no es otra cosa sino vivir con deleite.

»Explicaré en pocas palabras todo lo que está enlazado con este parecer cierto y seguro. No hay error alguno en el sumo bien y en el sumo mal, esto es, en el placer ó en el dolor, pero yerran en esto los que ignoran su origen. Confesamos que los placeres y dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo. Y así, concedo lo que antes decías, que algunos de nosotros los estiman de otro modo. Sé que son muchos, pero ignorantes. Pues aunque el placer del alma nos cause alegría y el dolor molestia, uno y otro, sin embargo, nacen del cuerpo, y no por esta causa dejen de ser mucho mayores los placeres y dolores del alma que los del cuerpo. Con el cuerpo nada podemos sentir sino lo presente, y con el alma lo pasado y lo futuro. Parece que hasta el dolor del cuerpo se acrecienta cuando imaginamos que nos

amenaza algún mal eterno é infinito. Y lo mismo es lícito decir del deleite, que nunca es mayor que cuando no hay tales temores.

»Es claro que un gran placer ó dolor de alma contribuye más á hacer la vida miserable ó feliz que si los suponemos corporales. No es cierto que, perdido el placer, siga inmediatamente la amargura, á no ser que el placer venga á sustituir el dolor; al contrario, la ausencia de dolor es ya un goce, aunque no la acompañe ningún deleite de los que se dirigen á los sentidos; y así podemos entender cuánto placer es no tener dolor. Y así como nos alientan los bienes que esperamos, así nos alegran los que recordamos. A los necios les atormenta la memoria de los males; á los sabios les deleita el bien pasado renovado en grata recordación. Es condición nuestra que sepultemos la adversidad en perpetuo olvido, y que nos acordemos de los sucesos prósperos dulce y agradablemente. Pero cuando consideramos con atención lo que pasó, nace en nosotros el dolor si los sucesos son malos, la alegría si son buenos.

»¡Oh excelente y abierto y sencillo y derecho camino para vivir felizmente! Si nada puede haber mejor para el hombre que carecer de todo dolor y molestia, y gozar de grandes deleites de alma y de cuerpo; ya veis cómo no se olvida nada de lo que puede contribuir al alivio de la vida ó llevarnos al sumo bien apetecido. Epicuro, de quien decís vosotros que fué tan dado á los deleites, clama que no se puede vivir agradablemente sino se vive conforme á sabiduría, honradez y justicia, pero que, viviendo así, no se puede menos de ser feliz. Si una ciudad en sedición no puede ser feliz, ni tampoco una casa cuyos dueños están discordes, tampoco el ánimo discorde consigo mismo puede gustar ningún deleite verdadero y li-

bre, sino que, lidiando siempre entre afanes y resoluciones contrarias, no podrá llegar á ninguna tranquilidad y quietud.

»Y si las graves dolencias del cuerpo son un obstáculo para la vida feliz, ¿cuánto más deben serlo las del ánimo? Llamo enfermedades del ánimo las codicias inmensas y vanas de riquezas, de glorias, de dominación y de deleites licenciosos. Añádase á esto las penas, las molestias, las tristezas que agobian y consumen el ánimo, porque en el hombre no inteligente no hay dolor espiritual que pueda separarse de un dolor del cuerpo presente ó futuro. Y no hay ningún necio á quien no persigan estos males. No hay, pues, ninguno que no sea infeliz.

»Añádase á esto la muerte que nos amenaza siempre, como la roca dispuesta á caer sobre Tántalo; y la superstición, que á quien está imbuído en ella no le permite reposar un momento. Además, no se acuerdan de los bienes pasados; no gozan de los presentes; esperan sólo los futuros; y como éstos no pueden ser ciertos, se consumen entre angustias y temores, y se atormentan todavía más cuando llegan á conocer, aunque tarde, que en vano han anhelado por las riquezas, por el imperio ó por la gloria. Y así, no consiguen ninguno de los deleites cuya esperanza los inflamaba para sufrir muchos y grandes trabajos.

»Otros hay mezquinos y estrechos, ó que desesperan siempre de todo, malévolos, envidiosos, difíciles, enemigos de la luz, maldicientes, monstruosos; otros, dados á las ligerezas amatorias; otros, petulantes, audaces, protervos, y al mismo tiempo intemperantes y cobardes, sin permanecer nunca en un mismo parecer, por lo cual no hay en su vida intervalo alguno de molestia. Por consiguiente, ninguno de los necios es feliz, y ninguno de los sabios deja de serlo: y esto

lo entienden los nuestros mucho mejor que los estoicos. Ellos niegan que el bien sea otra cosa que una sombra que llaman *honesto*, con nombre no tan sólido como espléndido, y suponen que la verdad fundada en esta honestidad no requiere ningún placer, y que para la felicidad de la vida la virtud está contenta consigo misma.

»Pueden darse de esto aparentes razones, sin que nosotros lo repugnemos, antes bien aprobándolo. Y así, Epicuro al sabio le llama siempre feliz, porque tiene limitados los deseos, desprecia la muerte, siente la verdad acerca de los Dioses inmortales, sin temor alguno en emigrar de esta vida. Con estas prevenciones vive siempre deleitosamente, y no hay tiempo alguno en que no tenga más placeres que dolores. De los pasados se acuerda con agrado, y de los presentes goza, advirtiendo cuán grandes son y cuán deleitosos, y no pende de los casos futuros, sino que los espera, y disfruta de los presentes; y distando mucho de los vicios que antes decíamos, cuando ve la vida de los necios y la compara con la suya, siente gran satisfacción. Los dolores mismos, si es que algunos le aquejan, nunca tienen tanta fuerza que no tenga más el sabio por qué gozar, que por qué angustiarse.

»Muy bien dijo Epicuro que una modesta fortuna le bastaba al sabio, y que su entendimiento y su razón eran la norma de muchas y graves cosas, y que no podía percibirse mayor deleite en toda la eternidad, que el que se percibe en este tiempo que vemos ser finito. Pero creyó que vuestra dialéctica no encerraba virtud alguna, ni para vivir mejor, ni para discurrir con más acierto. A la física dió grande importancia. Porque si es verdad que la dialéctica nos enseña la fuerza de las palabras, y la razón de las consecuen-

cias y de las negaciones, sólo conociendo la naturaleza de las cosas nos libramos de la superstición, nos libramos del miedo de la muerte, y no somos aterrados por la ignorancia, engendradora de horribles fantasmas. Y nunca obraremos más rectamente que cuando aprendamos lo que la naturaleza desea. Pero si llegamos al conocimiento firme de las cosas, guardando aquel canon ó regla que parece caído del cielo para conocimiento de todos y para dirigir todos nuestros juicios, no habrá razonamiento de nadie que nos haga desistir de nuestro parecer. Si no conocemos la naturaleza de las cosas, de ningún modo podremos defender el criterio de los sentidos. De ellos procede cuanto el entendimiento conoce. Sólo siendo verdaderas todas sus perfecciones, como la escuela de Epicuro enseña, podrá conocerse y percibirse algo. Los que niegan su testimonio y hasta la posibilidad de la perfección, destruyen con sus mismos argumentos lo que afirman; y además, desterrando el conocimiento y la ciencia, quitan toda razón á la vida y á las acciones humanas. Así se aprende de los físicos la fortaleza contra el temor de la muerte, y la constancia contra el miedo de la religión, y la tranquilidad de ánimo desterrando la ignorancia de las razones ocultas, y la moderación explicando la naturaleza y las especies del deseo; y como he enseñado poco antes, fijando la regla del conocimiento y el criterio que de ella depende, enseña la distinción de lo verdadero y de lo falso.

»Resta sólo tratar de la amistad, que, según vosotros, no es posible que exista si el deleite es el sumo bien. Pero Epicuro nos enseña que de todas las cosas que la sabiduría reunió para vivir felizmente, ninguna hay mayor que la amistad, ninguna más rica ni más fecunda. Y no sólo lo probó con la razón, sino mucho



más con la vida, con los hechos y las costumbres. Y bien podemos compararle con los amigos de que se habla en las fábulas antiguas, pues en tantos y tan varios casos, repetidos desde la más remota antigüedad, apenas hallarás tres iguales, empezando por Teseo y acabando por Orestes. Pero Epicuro, en una sola casa, y ésta muy estrecha, ¡cuántos amigos tuvo, y cuán unidos por el lazo de amor! Y lo mismo hacen ahora los epicúreos.

»Pero volvamos al asunto: no es necesario apurarlo todo. De varios modos han disputado los nuestros sobre la amistad. Negando los unos que las satisfacciones de nuestros amigos deban ser apetecidas por sí mismas (lo cual á algunos les parece contrario á la firmeza de la amistad), se defienden no obstante, y á mi modo de ver resuelven el argumento. Niegan que la amistad y las virtudes puedan separarse del deleite. Y como la soledad y la vida sin amigos está llena de asechanzas y de miedo, la razón misma convida á procurarse amistades, con las cuales se serena el ánimo y no se pierde la esperanza de futuros deleites. Y así como el odio y la envidia se oponen al placer; así la amistad no sólo es fautora fidelísima, sino también causadora de deleites, tanto para los amigos como para sí, y no sólo deleites inmediatos, sino también futuros y esperados.

»Y como de ningún modo podemos sin la amistad tener una firme y perpetua serenidad de vida, ni conservar la misma amistad si no amamos á los amigos como á nosotros mismos, resulta que la amistad no puede separarse del placer. Nos alegran las prosperidades de nuestros amigos lo mismo que las nuestras, y de igual modo nos mortifican sus dolores. Por lo cual, el sabio tendrá al amigo el mismo afecto que á sí mismo; y los trabajos que arrostre por obte-

ner alguna satisfacción propia, no dudará en arros-  
trarlos por proporcionársela á su amigo. En suma,  
todo lo que hemos dicho de la virtud y de su co-  
nexión necesaria con el deleite, otro tanto debe de-  
cirse de la amistad. Por eso son tan admirables aque-  
llas palabras de Epicuro: «La ciencia robusteció el  
ánimo para que no temiese ningún mal sempiterno  
ó perdurable, viendo que en este espacio de vida era  
la amistad el presidio más firme.»

»Hay algunos epicúreos más temerosos de vuestros  
dictérios, pero, sin embargo, no faltos de agudeza, los  
cuales temen que si la amistad se busca por el delei-  
te, no ha de quedar vestigio de amistad en el mundo.  
Y así, sostienen que el primer cambio de voluntades  
se hace por el deleite, pero que cuando el trato ha  
producido la familiaridad, entonces nace el amor, y  
los amigos se aman por sí mismos, aun cuando no  
perciban utilidad alguna de la amistad. Si amamos  
los lugares, los templos, las ciudades, los gimnasios,  
el campo, los perros, los caballos, el juego y la caza,  
¿cuánto más justo será que se amen los hombres en-  
tre sí?

»No falta quien diga que hay cierto pacto entre los  
sabios para no amar á los amigos menos que á sí mis-  
mos. Esto es posible y muchas veces lo vemos, y de  
todos modos resulta claro que nada contribuye tanto  
al agrado de la vida como estas relaciones amistosas.

»De todo lo cual se puede inferir no sólo que la ra-  
zón de la amistad subsiste, aunque se ponga el sumo  
bien en el deleite, sino que apenas se concibe la amis-  
tad sin él.

»Si todo lo que he dicho es más claro que la luz del  
sol; si todo está tomado de la fuente de la naturaleza;  
si todo nuestro razonamiento se apoya en el íntegro  
e incorrupto testimonio de los sentidos; si los niños

sin hablar, y hasta las bestias mudas, dicen á gritos, sin más guía y maestro que la naturaleza, que nada es próspero sino el deleite, nada áspero sino el dolor, ¿no hemos de dar muchas gracias á aquel que, oyendo esta voz de la naturaleza y repitiéndola con firmeza y gravedad, llevó á todos los hombres sanos de entendimiento, por el camino de la vida sosegada, tranquila y feliz? Y si te parece poco erudito, es porque ninguna erudición juzgó útil sino la que podía aumentar la dicha de la vida. ¿Había de perder su tiempo, como hacemos yo y Triario, por consejo tuyo, en revolver los poetas, de los cuales no se saca ninguna sólida utilidad y sólo un deleite pueril, ó hubiera debido, como Platón, gastar su tiempo en la música, en la geometría, en los números y los astros, artes que, nacidas de falsos principios, no pueden ser verdaderas, y si lo fuesen, nada útil contendrían para hacer la vida más agradable ni mejor? ¿Había de perseguir estas artes, abandonando el arte de vivir, tan trabajoso y sin embargo tan fructuoso? No es que Epicuro sea indocto; es que lo son los que creen que hasta la extrema vejez pueden estar aprendiendo las cosas que no es torpe aprender cuando niño.

»Ya he explicado mi opinión sólo para conocer tu juicio. Hasta ahora nunca me habías concedido facultad de hacerlo á mi albedrío.»

---

---

*P. Cordón Palacios*

## LIBRO SEGUNDO.

---

Uno y otro se quedaron mirándome, como dando á entender que estaban dispuestos á oirme. Y yo comencé así: «Ante todo os suplico que no juzguéis que, como filósofo, os voy á explicar alguna escuela; lo cual yo ni aun en los mismos filósofos apruebo. ¿Cuándo hizo cosa semejante Sócrates, á quien con justicia podemos llamar padre de la filosofía? Esta era la costumbre de los llamados sofistas, entre los cuales Gorgias Leontino fué el primero en proponer en la plaza pública una cuestión, pidiendo á cada uno que le interrogase sobre lo que deseara saber. Empresa audaz, y casi me atrevería á decir imprudente, si esta costumbre no se hubiese trasladado luégo á los filósofos. Pero tanto éste como los demás sofistas fueron blanco de las burlas de Sócrates, como puede verse en los *Diálogos de Platón*. Sócrates, por medio de preguntas, solía ir descubriendo las opiniones de aquellos con quienes disertaba, y sobre sus respuestas decía él lo que le parecía. No conservaron esta costumbre sus sucesores; pero Arcesilao la restauró, estableciendo

que los que quisiesen oírle no le preguntasen su opinión, sino que dijese ellos mismos la suya, y él se encargaba de defender la contraria. Entre los demás filósofos, el que pregunta algo se calla luego. Y lo mismo acontece ya en la Academia. Cuando el que quiere oír establece, v. gr., esta proposición: «Me parece que el deleite es el sumo bien,» se disputa contra él en un razonamiento seguido; por donde fácilmente puede entenderse que no todos los que dicen que tienen alguna opinión están realmente en ella, sino que quieren oír la contraria.

»Nosotros procedemos de un modo más sencillo. Torcuato no sólo ha dicho lo que piensa, sino también por qué. Pero yo, aunque me he deleitado mucho en lo seguido de su razonamiento, juzgo más cómodo insistir en cada una de las proposiciones, y entendiendo lo que cada cual concede y lo que niega, sacar la conclusión de las cosas que se conceden, y llegar al término. Cuando la oración se arrebatara como un torrente, arrastrándolo todo en su curso, nada puedes comprender, nada retener en la memoria, ni atajar el curso rapidísimo de la oración. La primera regla de toda controversia racional es que los que disputan convengan entre sí sobre cuál es la materia de que se trata.

»Esta regla de Platón en el *Fedro*, la aprobó Epicuro, y conoció que era necesaria en toda disputa. Pero no vió lo que se deduce forzosamente de esto. Él no quiere que la cosa se defina, y sin esto es imposible que los que dudan lleguen á convenir en la esencia de la cosa de que se trata. Buscamos el fin de los bienes; ¿y cómo podemos saber lo que es, si antes no hemos determinado lo que es el fin y lo que es el mismo bien? Pues este descubrimiento de las cosas ocultas es lo que se llama definición; y tú mismo. sin

pensarlo, la usabas algunas veces. Definías este bien sumo, extremo ó término, diciendo que era el punto al cual se encaminaban todas las cosas rectamente hechas, pero que él no se refería á otra cosa alguna. Muy bien dijiste. Y quizá hubieras definido el mismo bien, si hubiese sido necesario, diciéndonos que es lo apetecible por su naturaleza, ó lo que aprovecha, ó lo que agrada, ó de otro modo cualquiera. Ahora, si no te es molesto, ya que no te desagrada del todo el definir, y lo haces cuando quieres, quisiera que me definieses lo que es el deleite, sobre el cual versa la cuestión presente.

—¡Como si alguien ignorase lo que es el deleite, ó necesitasas alguna definición para entenderlo mejor!

—Yo mismo la necesitaría, si no creyera que conozco bien el placer, y que tengo formada de él una opinión clara y comprensiva. Pero ahora te digo que el mismo Epicuro lo ignora y vacila en esto; y él mismo, que tanto suele inculcarnos la necesidad de comprender el sentido verdadero de las palabras, parece muchas veces no entender lo que significa esta voz *deleite*.»

A esto contestó él, riéndose:

«Cosa singular sería que quien pone el deleite por término de las cosas apetecibles y le considera como el último y más alto de los bienes, ignorase lo que el deleite mismo es en sí.

—Ó Epicuro (respondí yo) ignora lo que es el deleite, ó no lo sabe ninguno de los mortales que hoy existen.

—¿Y por qué?

—Porque todos creen que es placer el que los sentidos reciben, y mediante el cual entran en agradable movimiento.

—¿Y qué, Epicuro no tuvo noticia de esta clase de deleites?

—No siempre los ignoró, y aun á veces los conoció demasiadamente, puesto que llega á afirmar que él no entiende de ningún otro bien que el que se logra con la comida, con la bebida, con el placer de los oídos y con el deleite de la carne. ¿No es verdad que lo dice?

—¡Como si yo me avergonzara de estas cosas, ó no pudiera mostrar en qué sentido razonable lo dice!

—Yo no dudo que podrias fácilmente, y no tienes por qué avergonzarte de convenir con un sabio, el único de quien yo sepa que se atrevió á usurpar este nombre. Porque Metrodoro no creo yo que tomase este nombre antes, pero viendo que Epicuro se hacía llamar el sabio, no quiso rechazar tan grande beneficio. Y en cuanto á aquellos antiguos *siete*, no fueron sabios por voluntad propia, sino por el sufragio del pueblo.

»Demos por supuesto, atendiendo á estas palabras, que Epicuro entendía el deleite lo mismo que nosotros. Al movimiento agradable que alegra los sentidos llamamos los Latinos placer.

—¿Y qué tienes que objetar á eso?

—Te lo voy á decir, y ciertamente más para aprender yo que para reprenderte á tí ó á Epicuro.

—Yo también tendría más gusto en aprender algo de tí que en contradecirte.

—¿Recuerdas cómo define Jerónimo de Rodas el sumo bien, al cual debe referirse todo?

—Recuerdo que á él le parece el sumo bien la ausencia de dolor. ¿Y recuerdas lo que opina sobre el deleite? Niega que sea apetecible por sí mismo. Cree que una cosa es el gozar, y otra cosa el carecer de dolor. Y en verdad que se equivoca mucho, pues,

como mostré poco antes, el término del deleite es la carencia de todo dolor.

—Luégo examinaremos (dije yo) qué fuerza tiene eso: ahora será menester que me concedas, á no ser que seas muy pertinaz, que una cosa es el deleite y otra cosa la ausencia de dolor.

—Pues en eso me encontrarás muy pertinaz, porque nada puede decirse más verdadero.

—¿Tiene el sediento deleite en beber?

—¿Quién lo puede negar?

—¿Y es el mismo el placer que siente después de apagar la sed?

—Es de otro género, porque el placer que se siente después de calmada la sed es firme y estable, mientras que el placer de apagarla depende del movimiento.

—¿Por qué das un mismo nombre á cosas tan desemejantes?

—¿No te acuerdas de lo que hace poco tiempo dije, que, cuando todo dolor está ausente, se varia y no se acrecienta el placer?

—Sí que lo recuerdo. Lo dijiste en buen latín, pero con poca claridad, porque la palabra variedad es latina y se aplica con propiedad á los colores, pero también se extiende por traslación á cosas de muy distinta especie, llamándose, v. gr., variado un poema, variado un razonamiento, varias las costumbres, varia la fortuna. También suele llamarse variado el placer cuando resulta de muchas causas desemejantes. Si llamas á esto variedad, lo entenderé, como ya lo entiendo, aunque tú no lo digas. Pero no sé á qué variedad te refieres cuando dices que el sumo deleite consiste en carecer de dolor. También cuando comemos de aquellos alimentos que excitan dulcemente los sentidos, hay en este movimiento un placer que



varía, pero, según vosotros, no acrecienta el antiguo placer, que consiste en carecer de dolor. Pero, á la verdad, no sé por qué á esto lo llamas placer.

—¿Y puede haber (dijo él) nada más agradable que carecer de dolor?

—Te concederé que no haya nada mejor: ahora no trato de investigarlo. ¿Crees por eso que el placer es la misma cosa que la indolencia?

—Sí que lo creo, y que la indolencia es el mejor placer que puede imaginarse.

—Entonces ¿por qué no haces consistir el sumo bien en la ausencia de dolor y en defender y sostener esto sólo? ¿Para qué es necesario llevar el deleite al concilio de las virtudes, como una meretriz al coro de las matronas? Odioso nombre es ése y sujeto á infamia.

»Por eso soléis decir con frecuencia que nosotros no entendemos á qué deleite se refiere Epicuro. Cuando alguien me lo ha dicho (y no han dejado de ponerme esta objeción), aunque soy mesurado en la disputa, no he dejado de enojarme. ¿Por qué no he de entender yo lo que quiere decir en griego la palabra *deleite*? ¿Por ventura ignoro el latín ó el griego? ¿Por qué no he de saber yo todo lo que saben los que quieren ser epicúreos? ¿No pretenden los vuestros que el que ha de ser filósofo, para nada necesita saber las letras? Y así como nuestros mayores sacaron del arado á Cincinato para hacerle dictador, así vosotros recogéis entre todos los Pelasgos varones honrados, pero no ciertamente muy eruditos. ¿Han de entender ellos lo que Epicuro dice, y no le he de entender yo?

»Para que sepas que lo entiendo, te diré en primer lugar que la palabra *deleite* equivale á la griega *ἡδονή*. Muchas veces buscamos una palabra latina igual á la griega, y que tenga aproximadamente al

mismo valor, pero aquí no hemos tenido que fatigarnos mucho en buscarla. No puede encontrarse ninguna otra que declare mejor en latín la fuerza de la expresión griega. Todos los que la usan entienden por ella dos cosas: alegría en el alma, y conmoción suave en el cuerpo. Pero la diferencia está en que los estoicos llaman también deleite á una viciosa satisfacción del alma que cree gozar de un gran bien, y ésta no se llama alegría ni gozo en el cuerpo. El placer de éste exige siempre algún movimiento agradable del sentido; á lo menos así lo entienden todos los que hablan latín. Por traslación puede aplicarse este movimiento al alma, y de aquí el verbo *juvare*, de donde se deriva *jucundum*; con tal que comprendamos que entre un personaje que salta de alegría y otro que está atormentado de dolor, hay un medio que consiste en no estar ni alegre ni angustiado; y del mismo modo, entre el que goza de los apetecidos deleites del cuerpo y el que está atormentado por sumos dolores, está el que carece de una cosa y de otra.

»¿Te parece que no entiendo la fuerza de las palabras, ó que necesitáis enseñarme á hablar en griego ó en latín? Y repara además que si yo, sabiendo el griego, no entiendo lo que Epicuro quiere decir, quizá la culpa sea de él, que habla de modo que no se le entiende. Lo cual puede hacerse de dos modos sin reprensión: ó lo haces de intento, como Heráclito, á quien llamaron el impenetrable porque habló muy oscuramente de la naturaleza, ó es la oscuridad de las cosas la que hace ininteligible el discurso, como sucede en el *Timeo* de Platón. Pero Epicuro podía, si quisiera, hablar llana y claramente, porque no trata de cosas oscuras como los físicos, ni artificiosas como los matemáticos, sino claras y fáciles y divulgadas por todas partes. Aunque no negáis que nosotros en-

tendamos lo que es deleite, sino que entendamos lo que él quiere decir. De donde resulta que nosotros comprendemos la fuerza de las palabras, pero que él habla á su modo y no al nuestro.

»Si entiende, lo mismo que Jerónimo, que el sumo bien consiste en vivir sin molestia alguna, ¿por qué prefiere el término *deleite* al de carencia del dolor? Y si cree que debe agregarse aquel placer que consiste en el movimiento, y que él distingue del placer que llama de estabilidad, ¿para qué sirve esta distinción, cuando no podrá persuadir á nadie que conozca su propia naturaleza y sentidos que la carencia del dolor y el deleite son una misma cosa? Esto, amigo Torcuato, es hacer fuerza á los sentidos y arrancar de nuestro entendimiento la significación de las palabras que tenemos aprendidas. ¿Quién no ve que en la naturaleza humana hay tres estados: uno el placer, otro el dolor, y el tercero, finalmente, que es en el que estamos ahora? Creo que vosotros no sentís ahora ni un placer como el de quien se regala en un banquete, ni un dolor como el de quien está en el tormento. ¿No ves que entre estos dos extremos hay una multitud de hombres que ni gozan ni padecen?

—No lo creo yo así (respondió), antes digo que todos los que carecen de dolor están en sumo deleite.

—Según eso, ¿sentirán el mismo placer el que prepara para otro el vino, no teniendo él sed, que el que le bebe sediento?

—Cesa de interrogarme (me replicó): ya desde el principio temía yo los artificios dialécticos.

—¿Entonces te parecerá mejor disputar retóricamente.

—¿Acaso el razonamiento perpetuo es cosa propia sólo de los retóricos, y no de los filósofos? Zenón, estoico, dividía, como antes Aristóteles, toda la facultad

cratoria en dos partes: comparaba la retórica con la y alma de la mano, y la dialéctica con el puño; porque los retóricos hablan con más abundancia; los dialécticos con más concisión.—Cumpliré, pues, tu voluntad, y hablaré, si puedo, retóricamente, pero con la retórica de los filósofos, no con la nuestra forense, la cual, como se dirige al pueblo, por necesidad ha de ser menos profunda y filosófica.

»Por despreciar Epicuro la dialéctica, única ciencia que enseña el modo de distinguir la esencia de cada cosa y de juzgar sus propiedades y la razón y arte de la disputa, flaquea tanto en el decir y no acierta á distinguir por arte alguno lo que pretende enseñar. Decís que el sumo bien es el deleite: explicadnos, pues, lo que es el deleite, porque de otra manera no puede entenderse lo que se busca, y si Epicuro lo hubiera explicado, sus dudas habrían sido menores. Porque ó hubiera dado del deleite la misma explicación que Aristipo, diciendo que era lo que movía dulce y agradablemente los sentidos, lo cual también las bestias, si pudiesen hablar, llamarían deleite, ó si quisiera más hablar á su modo que al de «todos los Danaos, y los de Micenas y la juventud del Ática,» y los demás Griegos citados en este anapesto, habría dado sólo el nombre de deleite á la carencia de dolor, despreciando la sentencia de Aristipo: ó si aprobara una y otra, juntaría la carencia de dolor con el deleite.

»Muchos y grandes filósofos admitieron esta dualidad de bienes: v. gr., Aristóteles, que juntó el uso de la virtud con la prosperidad de la vida perfecta. Calífon añadió á la honestidad el deleite: Teodoro agregó á la honestidad la carencia de dolor. Lo mismo podía haber hecho Epicuro, armonizando el parecer de Jerónimo con la antigua sentencia de Aristipo. Es

verdad que ellos disienten entre sí, pero cada uno señala un solo fin; y como uno y otro hablan muy bien el griego, ni Aristipo, que llama sumo bien al deleite, pone entre los placeres la carencia de dolor, ni Jerónimo, para quien la felicidad consiste en esta carencia, se vale del nombre de placer para designar esta indolencia, y ni siquiera cuenta el deleite entre las cosas apetecibles.

»Son, pues, dos cosas distintas, y no creas que la cuestión es de palabras. Una cosa es estar sin dolor y otra con placer. Vosotros de dos cosas tan desemejantes, no sólo intentáis hacer un nombre (lo cual sería más tolerable), sino también una sola cosa, lo cual es absolutamente imposible. Ya que aprueba Epicuro los dos pareceres, debió de usar de uno y de otro, como hace en realidad, aunque no los distingue en las palabras. Alabando en muchas partes el placer que todos designamos con el mismo nombre, se atreve á decir que ni siquiera sospecha que haya algún bien distinto del deleite, tal como le entiende Aristipo, y precisamente dice esto donde no cesa de discurrir sobre el sumo bien. Pero otra cosa apunta en cierto libro compuesto de breves y gravísimas sentencias, á modo de oráculos de sabiduría, que tú, Torcuato, conoces de fijo; porque ¿quién de vosotros no ha aprendido las *Κορυφαίαι δόξαι* de Epicuro, que son sentencias brevemente enunciadas y útiles para la felicidad de la vida? Advierte, pues, y díme si interpreto bien esta sentencia: «Si las cosas que á los voluptuosos son ocasión de placer los librasen del miedo de los Dioses y de la muerte y del dolor, y llenasen hasta el término todos sus deseos, no dudáramos en proclamarlos felices, porque están llenos de deleites, y no tienen ningún dolor ni inquietud, y por consiguiente ningún mal.»

Aquí ya no pudo contenerse Triario, y exclamó:

«Díme, Torcuato, te lo ruego, ¿es verdad que Epicuro dice eso?»

A mí me pareció que él ya lo sabía, pero que tenía empeño en que Torcuato lo confesase; mas éste no se inmutó, y respondió lleno de confianza: «Es verdad que lo dice con esas mismas palabras, pero no entendéis lo que quiere decir.

—Si piensa una cosa y dice otra, nunca podré entender lo que piensa. Y así, cuando dice que no se ha de reprender á los voluptuosos si son sabios, dice un absurdo, lo mismo que si dijera que no se ha de reprender á los parricidas cuando al mismo tiempo no son codiciosos ni temen á los Dioses, ni la muerte, ni el dolor. Pero ¿á qué viene el hacer excepción alguna entre los voluptuosos, ó el fingir algunos que, viviendo de tal modo, puedan ser excluidos por el sumo filósofo de la condenación general, con tal que se libren de los restantes pecados?

«Tú, epicúreo, ¿cómo puedes ser tan indulgente con los voluptuosos, precisamente porque persiguen todo género de placeres, habiendo afirmado tú que el verdadero placer consiste en carecer de dolor? No tendrás por muy supersticiosos á los libertinos, puesto que algunos de ellos se atreven á alargar la mano á los platos consagrados, ni creerás tampoco que temen mucho la muerte los que traen siempre en la boca estas palabras del *Hymnis* (1): «Me basta con seis meses de vida: el séptimo se le cedo al Orco,» y sacan como del *Nartecio* de Epicuro aquellos aforísticos remedios: «Si grave, breve; si largo, leve.» Lo único que no sé es cómo puede, quien sea voluptuoso, poner moderación en sus deseos.

«¿Qué sentido tiene, pues, esta frase: Nada habría

---

(1) Comedia de Menandro.

que reprender, si fuesen moderados en sus deseos? Esto es lo mismo que decir: «No reprendería á los parásitos si no fuesen parásitos. Ni tampoco á los malvados, si fuesen hombres de bien.» Este hombre severísimo no cree que la lujuria sea reprehensible por sí misma. Y á fe mía, Torcuato, para decir verdad, si el deleite es el sumo bien, tiene razón en no creerlo. No quiero fingirme, como vosotros soléis, esos hombres esclavos de sus bestiales apetitos, que vomitan en la mesa, y á quienes se retira del convite, para que vuelvan con la misma crudeza de estómago á hartarse al día siguiente; esos hombres que nunca han visto el sol de Occidente ni el de Oriente, y que andan miserables después de consumido su patrimonio. La vida de los glotones de este género nadie de los nuestros la tiene por feliz; pero imagina un hombre limpio, elegante, con excelente, cocinero que le trae á su mesa los más exquisitos regalos de la pesca y de la caza, que él gusta con discreción, evitando las crudezas y la embriaguez; que bebe, como dice Lucilio, un vino exquisito, al cual la mano ó el syphon y el saco de nieve no han quitado nada de su aroma; hombre dado en suma á todas aquellas recreaciones, sin las cuales no cree Epicuro posible la felicidad. Añádanse á esto los hermosos niños para servir; los vestidos recamados, la plata, el metal corintio, los suntuosos edificios. Yo nunca he creído que tales hombres vivan bien ni felizmente. De donde resulta, no que el deleite no sea deleite, sino que el deleite no es el sumo bien. Lelio, que siendo joven había oído á Diógenes estoico, y después á Panecio, no fué llamado el sabio porque no entendiese la dulzura del placer (ya que la delicadeza del espíritu no impide la del paladar), sino porque la estimaba en poco. Por eso pondera Lucilio los clamores en que prorrumpía Le-

lio *el sabio* contra los glotones, v. gr., cuando exclamaba: «Oh Gallonis, oh golfo insondable: eres un hombre infeliz: en tu vida has cenado bien.»

»Como estimaba en tan poco el deleite, no negaba que Galonio hubiese cenado mucho, sino que hubiese cenado bien. Con tal gravedad distinguía el placer y el bien. De donde resulta que los que cenan bien, cenan todos agradablemente, pero no todos los que cenan agradablemente cenan bien. Lelio cenaba siempre bien. ¿Y por qué? Lucilio te lo dirá: «Todo estaba bien cocido y bien preparado.» Pero ¿cuáles eran los principales manjares? «Conversaciones sabias.» ¿Y qué sacaba de aquí? Placer grande. Porque venía siempre á la mesa á satisfacer con ánimo sereno las necesidades de la naturaleza. Por eso tiene razón en negar que Galonio cenase nunca bien, y tiene razón en llamarle miserable, en especial porque todo su estudio invertía en esto, y no rectamente, ni con frugalidad ú honestidad, sino torpe, mala y detestablemente. Lo cual no haría si pusiera en el deleite el sumo bien.

»Se ha de condenar, pues, el deleite, no sólo para seguir lo recto, sino para que nós sea lícito hablar como hombres templados. ¿Podemos llamarle el sumo bien de la vida, cuando ni siquiera lo es en la cena? ¿Y por qué distingue el filósofo tres géneros de deseos, naturales y necesarios, naturales y no necesarios, ni necesarios ni naturales? En primer lugar, esta división es inelegante, porque de dos géneros hizo tres, y esto no es dividir la cosa, sino romperla. Si dijera que había dos especies de deseos, naturales y vanos, y que los naturales se dividían en necesarios y no necesarios, diría verdad. Pero es vicioso en una división enumerar las partes juntamente con el todo. No insistamos en esto: ya sa-



bemos que desprecia la elegancia en el discurso y que habla confusamente. Tomémosle como es, con tal que su parecer sea recto. Y, sin embargo, no me parece bien (aunque lo consiento) que un filósofo hable de moderar la concupiscencia. ¿Por ventura puede moderarse el deseo? Lo que conviene es arrancarle y extraerle de raíz. ¿Cómo hemos de llamar sino concupiscente á aquel en quien arraiga la concupiscencia? ¿No sería absurdo decir de un hombre que es avaro, pero con moderación, y adúltero, pero moderadamente, y lujurioso del mismo modo? ¿Qué filosofía es ésta, que no acaba con la maldad, sino que se contenta con la medianía de los vicios? En esta división apruebo la cosa misma, pero echo de menos precisión. Llámelos en buen hora deseos naturales, pero guarde el nombre de concupiscencia para cuando trate de señalar la causa y raíz de la avaricia, de la intemperancia y de los mayores vicios.

»Muchas veces y con gran libertad dice esto, y yo ciertamente no le reprendo, porque está bien en un filósofo tan ilustre defender clara y resueltamente sus opiniones. Pero como parece en ocasiones inclinarse con tal vehemencia á lo que todo el mundo llama placer, llega á hacer sospechar que si el temor de los hombres no le detuviera, nada habría tan torpe que él no se arrojará á hacer por causa del deleite. Y cuando el poder de la naturaleza le obliga á avergonzarse de esto, acude al refugio de negar que pueda añadirse nada al placer del que carece de dolor. Pero esta carencia de dolor es un estado distinto del placer. No me importa el nombre, dirás. Pero con el nombre varía toda la cosa. Encontraré muchos, innumerables quizá, no tan curiosos ni tan molestos como vosotros, á quienes persuadiré fácilmente lo

que quiero. Si el carecer de dolor es el deleite supremo, ¿por qué dudamos en afirmar que la falta de placer es el dolor más grande? Y, sin embargo, no lo afirma nadie, porque lo contrario del dolor no es el placer, sino la privación del dolor.

»Pero de que no lo cree así Epicuro, es grande argumento el decir que, desterrado cierto género de deleites, no entiende absolutamente lo que es el bien. Y estos deleites son los que se perciben por el paladar y por el oído, y aun aquellos otros que sólo con vergüenza pueden nombrarse. Y no ve el severo y grave filósofo que estos bienes, únicos que él reconoce, no son en realidad apetecibles, porque, según su propia opinión, lo único que debemos desear es carecer de dolor. Estas sentencias son entre sí contradictorias.

Si hubiese aprendido á definir y á dividir, si comprendiese la fuerza de las palabras, no habría caído nunca en tales confusiones. Llama deleite al que nadie llamó así, y además al que consiste en el movimiento, y de dos cosas hace una sola. Y á veces habla con tal severidad, que te parece oír á Marco Curio; y otras veces alaba de tal modo los placeres, que da á entender que, fuera de ellos, no puede haber otra cosa buena. Á tales razonamientos no debe contestar ya el filósofo, sino el censor. No está el vicio en las palabras solas, sino tambien en las costumbres. No reprende la lujuria, con tal que esté libre de la codicia y del temor.

»En ocasiones parece convidar á sus discípulos á hacerse filósofos, para hacerse luego desordenados. En el primer origen de los animales busca el principio del sumo bien. Así que ha nacido el animal goza con el placer, y le apetece como bueno, y desprecia el dolor como malo. Y sostiene Epicuro que los animales que no están aún depravados, juzgan rectamente

del mal y del bien. Estas son sus palabras. Y en ellas, ¡cuántos errores! Al niño que comienza á balbucir, ¿qué placer le servirá de criterio para juzgar del bien y del mal? ¿El placer de reposo ó el de movimiento? De Epicuro tenemos que aprender todas estas maneras de hablar. Si es el placer de reposo, concedemos que la naturaleza quiere conservarse. Pero si es el de movimiento, como vosotros decís, no habrá deleite torpe que deba omitirse, y ya no será aquel sumo deleite, que tú hacías consistir en la privación de dolor.

»Sin embargo, no acudió Epicuro á este argumento de los niños ó de las bestias, que son para él espejo de la naturaleza, para probar que la naturaleza nos enseña á buscar el placer que consiste en la ausencia de dolor. Porque semejante estado no tiene fuerza alguna para mover el apetito del alma. En esto mismo yerra Jerónimo. Y así Epicuro, para demostrar que la naturaleza apetece siempre el deleite, afirma que el placer que consiste en el movimiento atrae á sí los niños y las bestias, pero no aquel placer estable en el cual no hay otra cosa que la ausencia de dolor. ¿Cómo decir, pues, que la naturaleza va regida y gobernada por un género de deleite, y poner luego el sumo bien en otro?

»En nada estimo el juicio de las bestias, pues, aunque no sean depravadas, pueden, sin embargo, ser perversas. Así como los báculos unos son torcidos y encorvados de industria, y otros por su naturaleza, así la naturaleza de las fieras no está depravada por la mala disciplina, sino por su propia naturaleza. Ni la suya mueve al niño á apeteer el deleite, sino tan sólo á amarse y á conservarse íntegro y salvo. Todo animal, así que nace, se ama á sí mismo y á todas sus partes, así de alma como de cuerpo. Cuando em-

pieza á conocerlas y á discernirlas, apetece lo que conviene á su naturaleza, y rechaza lo contrario. Si en este primer impulso natural hay placer ó no, puede disputarse mucho. Pero creer que nada hay fuera del deleite, ni miembros, ni sentidos, ni movimiento de ingenio, ni integridad de cuerpo, ni salud, me parece gran locura.

»Necesario me parece que de este principio natural se deduzca el criterio de los bienes y de los males. De este parecer fué Polemón, y antes de él Aristóteles. Entonces nació la opinión de los antiguos académicos y peripatéticos, que tenían por el sumo de los bienes vivir conforme á la naturaleza, esto es, gozar por medio de la virtud lo que la naturaleza ofrece. Califón nada añadió á la virtud, sino el deleite; Diodoro nada, sino la carencia de dolor. Para Aristipo, el bien fué simplemente el placer; para los estoicos, el vivir conforme á la naturaleza, esto es, honesta y virtuosamente, lo cual interpretan así: vivir con inteligencia de las cosas que naturalmente suceden, eligiendo las que son conformes á la naturaleza, y rechazando las contrarias. Y así son tres los fines de que está ausente la honestidad: uno el de Aristipo ó Epicuro, otro el de Jerónimo, y el tercero el de Carneades. Tres en los cuales se halla la honestidad con algún aditamento: el de Polemón, el de Califón y el de Diodoro. Una opinión más sencilla, cuyo autor es Zenón, reduce el sumo bien al decoro, esto es, á la honestidad. En cuanto á Pirro, Aristón y Herilo, ya hace mucho tiempo que están abandonados. Los demás se han propuesto que los extremos convinieran con los principios, haciendo consistir el sumo bien, Aristipo en el placer, Jerónimo en la ausencia de dolor, Carneades en gozar de los principios naturales.

»Pero Epicuro, que había recomendado tanto el de-

leite, si le entendía en el mismo sentido que Aristipo, debió tenerle por el sumo bien, lo mismo que su maestro; y si lo entendía como Jerónimo, no debió haber recomendado aquel placer tal como le entiende Aristipo. Y el decirnos que los mismos sentidos nos declaran que el placer es un bien y el dolor un mal, es conceder á los sentidos más de lo que las leyes nos permiten, cuando de privados litigios somos jueces: nada podemos juzgar sino lo que pertenece á nuestro juicio. Y por eso suelen añadir muy inútilmente los jueces, cuando pronuncian alguna sentencia: si «esto» pertenece á mi juicio. Pues aunque no pertenezca, lo cierto es que aquí juzgamos conforme al criterio de los sentidos: dulce ó amargo, blando ó áspero, cerca ó lejos, en pie ó en movimiento, cuadrado ó redondo.

»¿Qué sentencia pronunciará, pues, la razón? Oída primero aquella ciencia de las cosas divinas y humanas, que rectamente puede llamarse sabiduría; añadidas luego las virtudes, que la razón quiso que fueran señoras de todas las cosas, y tú que fuesen satélites y ministros del placer, declararán todos conformes que el deleite, no sólo no puede colocarse en la cumbre del sumo bien que buscamos, sino ni siquiera aplicarse á la honestidad. Lo mismo ha de decirse de la carencia de dolor. Rechacemos también á Carneades. Ni se ha de aprobar aquel parecer sobre el sumo bien que participe del deleite y de la carencia de dolor, ó que sea ajeno de la honestidad. Sólo quedan, pues, dos opiniones dignas de consideración: ó declarará la razón que nada es bueno sino lo honesto, y nada malo sino lo torpe, y que las demás cosas no son de ningún momento, ó, á lo más, que no parecen dignas de ser apetecidas y huídas, sino elegidas ó rechazadas; ó antepondrá aquel género de bien que vea más adornado de honestidad, y más enriquecido con los

principios de la naturaleza, y con la perfección de toda virtud. Lo cual hará más fácilmente si observa que la controversia es de cosas y no de palabras.

»Siguiendo yo su autoridad, haré lo mismo, y en cuanto pueda, simplificaré las cuestiones, y apartaré de la filosofía todos aquellos pareceres en que no se ve sombra de virtud. Y en primer lugar el de Aristipo y todos los cínicos, que no han temido poner el sumo bien en aquella especie de deleite que con mayor dulzura mueve el sentido, no dando ninguna importancia á esa carencia del dolor. No vieron que así como el caballo nació para correr, el buey para arar y el perro para olfatear, así el hombre, como dice Aristóteles, nació para dos cosas: para entender y para obrar, semejante en todo á un Dios mortal. Ellos, por el contrario, imaginaron que este divino animal había nacido para la gula y para el deleite de la procreación, como si fuera una bestia torpe y lángida; opinión que me parece de todo punto absurda. Y esto va contra Aristipo, que no sólo califica de sumo, sino también de único, ese que todos llamamos deleite. Vosotros lo entendéis de otro modo, porque ni la figura del cuerpo ni la razón excelente del ingenio humano nos indican que el hombre haya nacido tan sólo para gozar de los placeres.

»Ni tampoco hemos de dar la razón á Jerónimo, para quien el sumo bien, como vosotros lo afirmáis muchas veces, no es otra cosa que la carencia de dolor. Porque, si el dolor es un mal, no puede bastar la carencia de este mal para la felicidad de la vida. Y aunque diga Ennio que demasiado bien tiene el que carece de mal, nosotros no hacemos consistir la vida feliz en la ausencia de mal, sino en el logro positivo, y no la buscamos en el ocio, ya gozando,

como Aristipo, ya careciendo de dolor, sino haciendo y considerando algo.

»Lo mismo puede decirse contra el parecer de Carneades, que él defendió, no tanto porque le aprobase, cuanto por contradecir á los estoicos, á quienes hacía la guerra.

»Pues los que añaden á la virtud el deleite, que, en comparación de la virtud, vale tan poco, ó la carencia de dolor, que aunque no sea un mal, tampoco es el sumo bien, hacen una agregación nada probable, aunque tampoco acabo de entender por qué la hacen tan parca y limitadamente. Pues como si hubieran de comprar lo que añaden á la virtud, empiezan por agregar cosas de bajo precio, y prefieren ir las enumerando de una en una, más bien que juntar con el deleite todas las que la naturaleza aprueba. Pero Aristón y Pirrón las estimaron por de ningún precio, llegando á decir que entre la excelente salud y la gravísima enfermedad no había diferencia. Con razón hemos dejado ya de disputar contra ellos. Haciéndolo consistir todo en una sola virtud, quitándole la elección de los medios y todo origen y todo fundamento, destruyeron la misma virtud que decían abrazar.

»Herilo, refiriéndolo todo á la ciencia, admitió un solo bien, pero no el mejor, ni tal que pudiera gobernar la vida. Y así, hace tiempo que su opinión ha caído en olvido, y después de Crisipo no se ha disputado sobre ella.

»Solamente quedáis vosotros, porque con los Académicos la cuestión es incierta, como que nada afirman, y seguros en la desesperación del conocimiento sólo quieren seguir lo que les parece verosímil. Con Epicuro hay más dificultad, pues admite dos géneros de deleite, y él mismo y sus amigos, y muchos filósofos después, fueron defensores de esta senten-

cia, y no sé por qué el pueblo los sigue, añadiéndoles poca autoridad, aunque mucha fuerza. Si no los convencemos, toda virtud, toda gloria, toda verdadera alabanza desaparece. Y así, apartados todos los demás pareceres, queda sólo, no la cuestión mía con Torcuato, sino la de la virtud con el deleite. Y esta cuestión no la desprecia Crisipo, hombre agudo y diligente, y hace consistir en esta misma comparación toda la dificultad de hallar el sumo bien. Pero yo espero destruir todos vuestros argumentos, si llego á mostrar que hay algo honesto que por su propia naturaleza sea apetecible. Y así, establecido esto con la mayor brevedad que el tiempo pide, examinaré todas tus razones, oh Torcuato, si la memoria no me falta.

»Entendemos, pues, por honesto lo que es de tal naturaleza, que, aparte de toda utilidad, sin ningún premio ni fruto, por sí mismo merezca alabarse. Cuál sea éste, no puede entenderse tanto por la definición, aunque algo se puede, como por el juicio común de todos, y por los propósitos y hechos de los mejores, que hacen muchas cosas por la sola razón de que convienen ó de que son rectas y honestas, por más que no hayan de traerles ninguna ventaja. En muchas cosas difieren los hombres de las bestias, pero sobre todo en haber recibido de la naturaleza una razón y un entendimiento agudo, vigoroso, sagaz, y que rápidamente y á la vez agita muchas cosas, considerando las causas y las consecuencias, y juntando lo dividido, y uniendo lo futuro con lo presente, hasta abrazar todo el cuadro de la vida. Y la misma razón hizo al hombre inclinado á otros hombres, y le dió conformidad de naturaleza, de lengua y de costumbres con ellos, para que comenzando por el amor de sus deudos y criados, pase más adelante, y éntre primero en la sociedad de los ciudadanos, y luego en la de



todos los mortales; y como Platón escribió á Arquitas, «conozca que no ha nacido para sí solo, sino para la patria y para los suyos.» Y como la misma naturaleza puso en el hombre codicia de encontrar la verdad, lo cual fácilmente se observa cuando, libres de cuidados, queremos saber hasta lo que pasa en el cielo; guiados por estos principios, amamos todo lo verdadero, esto es, lo fiel, lo simple y lo constante, y odiamos todo lo vano, falso y engañoso, como el fraude, el perjurio, la malicia, la injuria. La misma razón tiene en sí algo de amplio y magnífico, más acomodado para mandar que para obedecer, estimando todas las cosas humanas no sólo por tolerables sino también por leves y de poco momento: alteza y excelcitud que nada teme, que á nada cede, siempre invicta.

»Notados estos tres géneros de honestidad, síguese el cuarto, que resulta de los otros tres, y que comprende el orden, la moderación y la hermosura. Por semejanza con la belleza y dignidad de las formas, se aplica este nombre á la honestidad de los dichos y de las acciones. Una alma noble y excelsa huye de la temeridad, y no se atreve á ofender á nadie con dichos ó acciones protervas, y teme hacer ó decir algo que parezca poco varonil.

»Tienes ya, Torcuato, completa y perfecta en todas sus partes la forma de la honestidad, que se encierra toda en esas cuatro virtudes ya recordadas por tí. Tu maestro Epicuro declara ignorar de todo punto lo que quieren decir los que miden por la honestidad el sumo bien, y lo refieren todo á ella, negando que tenga ninguna participación con el deleite. De ellos dicen que pronuncian una palabra vana, y que no comprenden el verdadero sentido oculto bajo esta voz: *honestidad*. Pero si no miente el uso, solamente se llama honesto

lo que ensalza la voz popular. Y aunque esta fama suele ser más agradable que ningunos deleites, sin embargo, por el deleite se apetece.

»Ves cuán grande es esta disensión. El ilustre filósofo, que no sólo conmovió á Grecia y á Italia, sino también á todos los pueblos bárbaros, dice que no comprende lo que es la honestidad, si no se la hace consistir en el deleite, como no sea lo que el rumor de la multitud aplaude. Yo, por el contrario, sostengo que esto es casi siempre torpe, y que aun no siéndolo, no consiste su excelencia en que sea aplaudida por la multitud. Y lo que es por sí mismo recto y laudable, no hemos de llamarle honesto porque lo alaben muchos, sino por ser tal, que aunque los hombres lo ignorasen ó se callasen, sería laudable por su propia hermosura. Y así el mismo Epicuro, vencido por la naturaleza, á cuyo poder nadie se resiste, dice en otro lugar lo mismo que tú decías poco antes: que no puede vivir agradablemente quien no viva conforme a honestidad.

»¿Y qué quiere decir *honesto*? ¿Lo mismo que agradable? ¿Depende acaso de la aprobación popular? ¿No es posible vivir agradablemente sin ella? ¿Qué cosa más torpe que depender la vida del sabio del parecer de los ignorantes? ¿Y qué es lo que entiende por honestidad? Ciertamente nada, sino lo que pueda por sí mismo parecer digno de alabanza. Porque si depende del deleite, ¿qué gloria es esta que puede sacarse de la cocina? No es hombre aquel que no tenga la honestidad en tal precio, que sin ella no comprenda la felicidad de la vida, y que estime honesto lo que depende del aura popular, ó entienda por honesto otra cosa que lo que sea recto y laudable por su propia naturaleza.

»Y así ¡oh Torcuato! parecía que triunfabas cuando

decías que, según Epicuro, no era posible vivir agradablemente, si no se vivía conforme á honestidad, sabiduría y justicia. Tanta fuerza había en las palabras por la dignidad de las cosas que con ellas se significaban, que, penetrado tú mismo de su grandeza, te detenías á veces y nos mirabas de hito en hito, como queriendo que diésemos testimonio de que también Epicuro alababa alguna vez la honestidad y la justicia.

»¿Crees que te estaba bien usar de aquellas palabras, sin el uso de las cuales no habría filosofía posible? ¿Por qué el halago de estas palabras, *sabiduría, fortaleza, justicia, templanza*, que tan rara vez pronuncia Epicuro, ha hecho aplicarse á la filosofía á los hombres de más excelente ingenio? No basta (dice Platón) nuestra penetrante vista para contemplar la sabiduría. ¿Cuán ardientes amores excitaría si cara á cara pudiesemos contemplarla! Y ¿por qué? ¿Acaso porque es hábil artifice de placeres? ¿Por qué alabamos la justicia?

»Muy débiles son los argumentos que alegabas cuando decías que á los malvados les atormenta la propia conciencia y el temor de la pena, que ó les persigue, ó les hace estar en continuo sobresalto de ser perseguidos por ella. No hemos de fijarnos en un hombre tímido ó cobarde, ni tampoco en un varón excelente que se atormente en cuanto haga y todo lo tema, sino que todo lo refiera á la utilidad; que sea agudo, ingenioso, fértil en astucias, y que pueda con facilidad escogitar el modo de hacer las cosas oculta-mente, sin testigos, sin que nadie sea sabedor de ellas.

»¿Crees que aludo á Lucio Tubulón, que siendo pre-tor y habiendo tenido que hacer una información contra los sicarios, recibió dinero por el juicio, tan

clara y públicamente, que un año después el tribuno de la plebe Publio Scévola tuvo que acusarle ante la plebe, y á consecuencia de este plebiscito, el Senado encargó la causa al cónsul Cneo Cepión, y Tubulón marchó en seguida al destierro, sin atreverse á intentar la defensa, porque el delito era manifiesto? No tratamos, pues, de un malvado vulgar, sino de un malvado astuto, como lo fué Quinto Pompeyo en la alianza que hizo con los Numantinos; ni de uno que todo lo tema, sino que en primer lugar haya desterrado la conciencia, á la cual luego es muy fácil comprimir. El que procede de este modo oculto y cauteloso, tan lejos está de delatarse á sí mismo, que, al contrario, parece indignarse de las maldades ajenas. ¿Pues en qué otra cosa consiste la astucia?

»Me acuerdo haber oído á Publio Sextilio Rufo, cuando contaba á sus amigos que él era el heredero de Quinto Fadio Galo, en cuyo testamento estaba escrito que él le había rogado que toda la herencia fuese á su hija. Sextilio negaba el hecho, y podía hacerlo impunemente, porque ¿quién le había de probar lo contrario? Ciertamente ninguno de nosotros. Él lo negaba, y era mucho más verosímil que mintiese el que tenía interes en la causa, que el padre que había escrito que él le había rogado lo que era natural que le rogase.

»Añadía también que él, conforme á la ley Voconia, había jurado no intentar nada contra ella, si á sus amigos no les parecía de otro modo. Todos los que le oímos éramos jóvenes; pero consultados después muchos varones ilustres, ninguno creyó que debía darse á Fadia mayor cantidad que la que podía percibir conforme á la ley Voconia. De esta manera obtuvo Sextilio una grande herencia, mientras que si hubiese seguido el parecer de los que anteponen lo

honesto y lo recto á todos los intereses y comodidades, no hubiese recibido un solo sextercio. Y ¿crees que después anduvo arrepentido ó inquieto? Nada de eso, sino que aquella herencia le hizo rico y además alegre, porque estimaba mucho el dinero adquirido, no contra las leyes, sino conforme á la letra de las mismas leyes, el cual debéis buscar, según vuestros principios, aunque sea con gran peligro, porque producirá muchos y grandes deleites. Y así como los que juzgan apetecibles por sí mismas las cosas rectas y honestas, creen que cualquier peligro debe acometerse por causa de gloria y honestidad, así los que todo lo miden por el deleite, deben arrojar-se á los peligros para alcanzar mayores placeres. Si se trata, v. gr., de una grande herencia, como el dinero es padre de infinitas comodidades, debiera hacer vuestro Epicuro, si quisiera conseguir lo que él tiene por sumo bien, la misma hazaña que Scipión el Africano llevó á término para alcanzar excelsa gloria, arrojando á Anníbal al Africa. ¿A qué peligros no se expuso él? Todos sus conatos los refería á la honestidad, y no al deleite. De un modo semejante vuestro sabio, cuando vea próxima alguna ganancia grande, deberá arrojar-se hasta el combate, si necesario fuese. Y si puede llevar ocultamente á término su empresa, gozará; si le sorprenden, despreciará toda pena, porque estará dispuesto á desafiar la muerte, el destierro y el dolor mismo, ya que vosotros le hacéis impasible desde el momento en que imponéis una pena á los malvados. Pero imagínate un hombre, no sólo astuto y malvado, sino también poderoso, como lo fué Marco Craso, que sin embargo solía usar rectamente de sus bienes; como hoy lo es nuestro Pompeyo, á cuya justicia hemos de estar muy agradecidos, puesto que podía ser injusto impunemente.

»Y ¡cuántas injusticias pueden hacerse sin que nadie pueda reprenderlas!

»Si tu amigo moribundo te ruega que entregues la herencia á su hija, pero sin que lo haya escrito, como lo escribió Fadio, ni se lo haya dicho á nadie, ¿qué harás tú? Ciertamente se la entregarás, y quizá lo hubiera hecho el mismo Epicuro, como lo hizo Sexto Pedúceo, hijo de Sexto y padre de este amigo nuestro, verdadero espejo de cortesía y de probidad, hombre docto y al mismo tiempo excelente y justísimo. Nadie sabía que él había recibido la última voluntad de Cayo Plocio Nursino, riquísimo caballero romano, y él espontáneamente se acercó á la mujer, que estaba ignorante de todo, le expuso el mandato de su marido y le entregó la herencia. Tú lo hubieras hecho también, de fijo, pero yo te pregunto: ¿No entiendes que la fuerza de la naturaleza puede más que vosotros, que á pesar de referirlo todo á vuestras comodidades y, como vosotros, decís al deleite, obráis, sin embargo de tal modo que resulta que no seguís el placer, sino el deber, y que os hace más fuerza la recta naturaleza que la razón pervertida?

»Si supieras—dice Carneades—que había un áspid oculto, que alguien imprudentemente quería sentarse sobre él, y que su muerte podía serte de alguna utilidad, obrarías mal, si no le previnieras que no se sentara, pero obrarías impunemente, porque ¿quién podía probarte que tú lo sabías?» Pero ¡qué más palabras! Es evidente que si el amor y la justicia no proceden de la naturaleza, y si lo referimos todo á la utilidad, no es posible encontrar un hombre de bien. De esto bastantes cosas hemos dicho en nuestros libros de la república, poniéndolas en boca de Lelio. Lo mismo puedes aplicar á la modestia, lo mismo puedes aplicar á la templanza, que es

la moderación de las cosas obedientes á los deseos.

»¿Te parece que cumple con el pudor el que se entrega sin testigos á la liviandad? ¿No hay cosas torpes por sí mismas, aunque no vayan acompañadas de ninguna infamia? Y ¿qué hacen los fuertes varones? ¿Acaso se arrojan á la pelea y derraman la sangre por su patria, movidos por cálculo de interés, ó por un cierto ardor é ímpetu de su ánimo? ¿Crees ¡oh Torcuato! que si tu ascendiente oyera nuestras palabras, había de gustar más de la manera como tú explicas su hazaña, que de la manera como la explico yo, diciendo que nada hizo por su causa y todo por causa de la república, mientras que tú sostienes que nada hizo sino por su propio interés? Y si quisieras explanar esto todavía más, y decir abiertamente que nada hizo sino por causa del deleite, ¿crees que lo sufriría con paciencia? Concedamos esto: haya en buen hora obrado Torcuato para su utilidad, como tú dices (y hablando de tal varón, prefiero la palabra *interés* á la palabra *deleite*), pero su colega Publio Decio, el primer cónsul que hubo en su familia, que se sacrificó á los dioses infernales y se arrojó á caballo en medio del escuadrón de los latinos, ¿pensaba algo en su propio placer? ¿Cuándo ó dónde había de gozarle, si sabía que iba á morir en seguida, y buscaba aquella muerte con más ardiente deseo que si pugnara en busca del placer? Y si aquel hecho no hubiera sido noble y glorioso, ciertamente que no le habría imitado su hijo, cuando fué por cuarta vez cónsul, ni tampoco su nieto, cuando cayó peleando contra Pirro y se ofreció por la salud de la república, como la tercer víctima de su linaje.

»No quiero citar más ejemplos. Los Griegos tienen pocos: Leónidas, Epaminondas... en suma tres ó cuatro. Si yo empezara á citar todos los nuestros, fácilmente concluiríamos por reconocer que el deleite

tiene siempre mucha menos fuerza que la virtud; pero no me bastaría el día para enumerarlos todos, y así como Aulo Valerio—que pasaba por juez purísimo,—solía decir cuando le presentaban algunos testigos y citaban otros: «Ó bastan éstos testigos, ó no sé cuales »bastan» del mismo modo yo creo haber presentado bastantes.

»Lo que á ti mismo, tan digno de tus mayores, te movió, cuando eras joven, á arrebatar á Publio Sila el consulado, ¿fué por ventura el placer?

»Y ¿qué dirás de tu padre, varón fortísimo, lo mismo en su consulado que después de él y como simple ciudadano? Siguiendo yo su ejemplo, quise mirar más bien por la salud de todos que por la mía propia. ¡Con cuánta habilidad ponías de una parte á un hombre colmado de muchos y extraordinarios deleites, y no aquejado por dolor alguno presente ni futuro, y por la otra á un hombre atormentado en todo su cuerpo, sin placer alguno ni esperanza de él, y preguntabas quién era más miserable que este último, ó quien más feliz que el primero, y de todo inferías que el sumo mal era el dolor, y el sumo bien el placer! Tú conociste, y no puedes menos de recordar, á Thorio Balvo Lanuvino. Este vivía de tal modo que no podía encontrarse voluptuosidad alguna, por exquisita que fuese, de que él en abundancia no gozara. Era codicioso de placeres, y en todos ellos inteligente y magnífico; tan poco supersticioso, que despreciaba los infinitos sacrificios y templos de su patria; tan despreciador de la muerte, que murió en la batalla, combatiendo por la república. No calificaba los deleites por la división de Epicuro, sino por su propio hastío. Tenía sin embargo cuenta con su salud, y así se entregaba á aquellos ejercicios gimnásticos que podían hacerle llegar á la mesa con hambre y con sed. Escogía manjares á un mismo



tiempo suavísimos y muy fáciles de digerir; usaba del vino con tal mesura que no le causase daño; y á esto añadía todos los demás placeres, sin los cuales Epicuro no concebía la felicidad. Estaba libre de todo dolor, y si lo hubiese tenido, no lo habría sufrido con paciencia, aunque oía más á los medicos que á los filósofos. Su color era excelente, íntegra su salud, grande su cortesía y llena su vida de toda variedad de placeres.

»Sin duda que á éste le tendrá vuestra escuela por hombre feliz. Yo no me atrevo á decir cuál es lo que antepongo á esto; lo dirá por mí la virtud misma, no dudando en afirmar que Marco Régulo fué mucho más afortunado cuando, por voluntad propia y no obligado de ninguna fuerza, por la palabra que había empeñado á sus cnemigos, volvió desde su patria á Cartago. De este hombre, atormentado de vigiliass y de hambre, dirá siempre la virtud que fué más feliz que Torio, cuando bebía entre rosas. Régulo había hecho grandes guerras: dos veces había sido cónsul; había obtenido el triunfo, y sin embargo no estimaba tanto sus pasadas y excelentes grandezas como aquel último caso á que se arrojó por su fidelidad y constancia; heroicidad que á los oyentes nos parece lastimosa, y que él llevó á cabo con plena voluntad. No consiste la felicidad en la alegría, ni en la lascivia, ni en la risa ó en la burla, compañera de la ligereza, sino que reside muchas veces en la triste firmeza y constancia.

»Violada Lucrecia por el hijo del Rey, se mató, poniendo por testigos á los ciudadanos. Este dolor del pueblo romano fué causa de libertad para Roma, movida y guiada por Bruto. Y por la memoria de aquella mujer, en el primer año de la república, fueron hechos cónsules su marido y su padre.

»El humilde Lucio Virginio, uno de la multitud, sesenta años después de recobrada la libertad, mató por

su propia mano á su hija, doncella, antes que entregarla á la liviandad de Apio Claudio, que tenia entonces el sumo imperio.

»O hemos de vituperar estas cosas, oh Torcuato, ó abandonar la defensa del delito á quien pueda defender esta causa, que no presentará nunca en su abono testigos ni patronos entre los varones ilustres. Nosotros, en el monumento de nuestros anales, recordamos á los que consagraron toda su vida al trabajo glorioso, y ni aun podían oír con paciencia el nombre de deleite; pero para vosotros está muda la historia. Nunca oí nombrar en la escuela de Epicuro á Licurgo, á Solón, á Milciades, á Temístocles, á Epaminondas, que andan siempre en boca de los demás filósofos. Pero ahora que hemos empezado á tratar de esto, nuestro Atico nos suministrará de su abundante tesoro tantos y tales varones como necesitamos para testigos. ¿No vale más saber algo de ellos que hablar de Temístocles en tantos volúmenes? Concédase esto á los Griegos, ya que de ellos hemos recibido la filosofía y todas las artes liberales; pero con todo eso, hay algo que á nosotros no nos es lícito, y á ellos sí.

»Pelean los *estoicos* con los *peripatéticos*; niegan los unos que haya felicidad fuera de lo honesto; los otros conceden mucho, muchísimo á la honestidad; pero con todo eso, afirman que en el cuerpo y fuera de él hay algunos bienes honestos. Es el certamen y la disputa espléndida, como que toda ella versa sobre la dignidad de la virtud. Pero disputando con los tuyos, es forzoso oír mentar aquellos deleites obscenos de que tantas veces discute largamente Epicuro. No puedes defender esto ¡oh Torcuato! (créeme) si consideras tu propia naturaleza y tus pensamientos y tus estudios. Te avergonzarás, digo, contemplando aquella tabla que Cleantes, muy inge-

niosamente, solía pintar con palabras. Decía á sus discípulos que se imaginasen un cuadro en que estuviese pintado el placer sentado en su solio, con espléndidas vestiduras y ornato real, y que en torno de él estuvieran las virtudes como criadas, que ninguna otra cosa hiciesen sino servir al placer, y á lo sumo advertirle al oído, si es que esto podía indicarse en la pintura, que se guardase de hacer ninguna imprudencia que ofendiese el ánimo de los hombres, ó algo que pudiera ser ocasión de dolor. Nosotras, las virtudes, hemos nacido para servirte, y ninguna otra ocupación tenemos. Niega Epicuro, lumbrera de vuestra escuela, que nadie pueda vivir honestamente sino quien vive de un modo agradable. A mí poco me importa lo que él afirme ó niegue; lo único que pido en quien defienda el placer como sumo bien, es que sea consecuente consigo mismo.

»¿Qué razón tienes para decir que no pasaron vida muy agradable Torio Postumio, Clico, ó el maestro de todos ellos Orata? Niega Epicuro, como antes dije, que sea reprehensible la vida de los lujuriosos, á no ser que sean enteramente fatuos. Es decir, que estén sujetos al deseo ó al temor. Verdad es que promete medicina para el miedo y la esperanza, pero en realidad sólo concede licencia á la lujuria. Quitadas estas cosas, no halla nada reprehensible en la vida relajada. No podéis, pues, estimándolo todo por el deleite, ni concebir ni defender la virtud, ya que no se puede tener por varón justo y santo al que sólo se abstiene de hacer mal por el perjuicio que pueda causarle.

»Ya recuerdo aquella sentencia: «No es piadoso quien la piedad...» Nunca has oído mayor verdad. No es justo quien lo es por temor, puesto que dejaría de serlo en cuanto no temiese y de hecho perdiera el miedo. Siempre que pueda obrar con cautela, ó consi-

ga, á fuerza de poder, lo que desea, preferirá de cierto ser tenido por hombre de bien, aunque no lo sea, á serlo, aunque no lo parezca. De donde se infiere, y es cosa evidente que, dando por verdadera y cierta justicia una falsa apariencia de ella, nos enseña en cierto modo á despreciar nuestra propia y firme conciencia, y á seguir la errante opinión de los otros. Lo mismo puede decirse de las demás virtudes, cuyo fundamento ponéis en el deleite, que es lo mismo que ponerlo sobre el agua. Y ¡qué más! ¿podremos llamar fuerte á tu abuelo Torcuato? á quien yo me deleito en citar, aunque no pueda corromperte, como tú dices; pero basta, que me deleito en recordar vuestra familia y vuestro nombre. Y por Hércules juro que traigo siempre ante los ojos á aquel excelente varón y tan amigo nuestro, Aulo Torcuato, cuyo insigne amor hacia mí, manifestó en aquellos tiempos que todos conocéis, recordará sin duda cualquiera de vosotros. Y ciertamente que yo mismo, que soy y quiero ser tenido por agradecido, no lo hubiera sido tanto, á no conocer que fué amigo mío por mi interés y no por el suyo. Quizá digas que el interés propio está en hacer bien á todos: si esto concedes, hemos vencido. Esto pretendemos, esto defendemos: el fruto del deber cumplido es el deber mismo; pero esto no lo concedes tú, que en todos los casos pides el deleite como merced.

»Pero vuelvo á Torcuato: si fué el placer el que le arrojó á pelear junto al río Anio, cuando le provocó el Galo, y de sus despojos obtuvo su collar y su nombre, y si no fué otra la causa sino la gloria que esperaba conseguir, no le tengo por varón ilustre. Si el pudor, la modestia, la castidad, en una palabra, la templanza, no tuvieran más apoyo que el miedo de la pena ó de la infamia, y no se defendieran por su propia san-tidad, ¡á qué adulterio, á qué estupro, á que liviandad

no se arrojaría desbocado, cuando viera el modo de ocultarse, ó la impunidad ó la licencia!

»Y ¿te parece bien, oh Torcuato, que un hombre como tú, de tal nombre, ingenio y gloria, no te atrevas á confesar en público el bien á que refieres lo que haces, lo que piensas, lo que intentas, y qué es lo que tienes por más excelente en la vida? Cuando obtienes una magistratura, y subes á la tribuna para declarar de qué manera vas á administrar justicia, y añades, si te parece, algo sobre la gloria de tus mayores y sobre tu propia persona, conforme á la costumbre admitida, ¿te atreverás á decir que todo cuanto hagas en tu oficio público lo vas á hacer por causa del deleite, y que nunca has tenido otra razón para ningún acto de tu vida? Me dirás que si te creo tan loco que te atrevas á hablar de este modo delante del vulgo profano. Pero ¿atrévete á decirlo en juicio ó en el Senado! Nunca lo harás, ciertamente. Y ¿por qué no, sino por la torpeza misma de este razonamiento? ¿O es que á mí y á Triario nos crees dignos de poder oír tales torpezas?

»Es evidente cosa que la misma palabra *deleite* no tiene en sí dignidad alguna; acaso será que nosotros no la entendemos. Y á nosotros nos decís que no alcanzamos el verdadero sentido de esta palabra. Os parece difícil y oscura, y sin embargo os entendemos bien cuando habláis de *átomos* y de *intermundios*, que ni existen ni pueden existir, y no podemos entender el deleite, que conocen todos, hasta los pájaros. Y ¿qué me dirás, si te obligo á confesar, no sólo que yo sé en qué consiste el placer (que después de todo no es más que un movimiento agradable en los sentidos), sino que también sé lo que tú quieres dar á entender con ese nombre? Porque, en realidad, tú le entiendes lo mismo que yo, y le haces consistir en el movimiento

y en alguna modificación; y hablas además de cierto sumo placer, al cual nada puede añadirse, y cuando está inmune de todo dolor, le tienes por firme y estable. Te concedo que esto sea el deleite.

»Atrévete á decir en alguna asamblea que procedes en todas tus cosas no más que por evitar el dolor. En esto siquiera aparecerás amplio y generoso. Y ¿qué será si afirmas que en esta magistratura y en toda tu vida no harás sino lo que te convenga y lo que diga relación á tu propio interes? ¿Qué clamoreo no se levantará contra tí, ó qué esperanzas podrás conservar de aquel consulado que tienes tan próximo? Es decir, que no osarás confesar en público el sistema que usas contigo mismo y con los tuyos. Tú en los juicios y en el Senado tienes siempre en la boca las mismas palabras que usan los peripatéticos y los estoicos: «deber, equidad, dignidad, fe, patria, honestidad, dignidad del Imperio, dignidad del pueblo romano, peligros por la república, morir por la patria.» Cuando esto decís, nosotros nos asombramos; pero tú debes reírte interiormente. Porque entre estas tan magníficas y excelentes palabras, ningún lugar ocupa el deleite, no ya el que dices que consiste en el movimiento y entienden todos los ciudadanos y todos los rústicos, ni aquel otro deleite tranquilo que nadie sino vosotros llama placer. Mira que es inconsecuencia valerte de nuestras palabras, pienses como pienses. Tú, que no fingirías en rostro ni en ademán con objeto de parecer hombre más grave, finges en las palabras y dices lo que no sientes, ó sin duda cambias de parecer como de vestido, teniendo uno para tu casa, otro para el foro; en la frente la ostentación, y dentro del alma la verdad oculta. Díme si esto te parece honrado. Yo sólo tengo por verdaderas las opiniones que son honestas, laudables, gloriosas, que

pueden pronunciarse en el Senado, ante el pueblo, en toda reunión y asamblea, de tal modo, que no nos ruboricemos de decir lo que nos avergonzamos de sentir. Pero ¿qué lugar puede haber para la amistad, ó cómo puede tenerla quien no ama á otro sino por su propio interés? ¿Qué otra cosa es el amor, de donde procedió el nombre de amistad, sino querer hacer á alguien infinitos beneficios, aunque de ellos ninguna ventaja nos resulte? Me dirás que te conviene tener ese afecto, ó á lo menos aparentarle, porque no puedes ser amado si no amas; pero ¿cómo lo has de ser, si antes no se ha apoderado de tí el amor, que no nace de la razón de utilidad, sino él por sí mismo y espontáneamente? Me dirás que sigues la utilidad. En tal caso durará la amistad, cuanto dure la utilidad, y si ella funda la amistad, ella la destruirá. Y ¿qué harás si la amistad no te produce utilidad ninguna, como suele suceder? ¿La dejarás? Pero ¿qué amistad es ésa! ¿La conservarás? ¿Y para qué? Me dirás que para no incurrir en odio, abandonando á tu amigo. Y ¿por qué ha de ser digno de odio lo que no es torpe en sí mismo? Y si no abandonas á tu amigo, para que éste no te traiga algún mal, á lo menos estarás deseando que se muera, para no estar ligado á él sin fruto. Y si no solamente no te trae utilidad ninguna, sino que vienes á perder tu hacienda, á sufrir molestias, á poner en peligro la vida, ¿ni siquiera entonces mirarás por tí, y recordarás que cada cual ha nacido para sí y para su placer? ¿Te entregarás al tirano para que te dé la muerte como fiador de tu amigo, como hizo Pitágoras con el tirano de Sicilia? O al modo de Pilades, ¿dirás que eres Orestes para morir por tu amigo? ó al modo de Orestes, desmentirás á Pilades y te entregarás tú mismo á la muerte, y si no lo consigues, á lo menos pedirás que te maten junto con él?

»Yo sé de cierto que tú harías todas estas cosas, oh Torcuato. Nada hay tan digno de grandes alabanzas que yo te crea capaz de omitir por miedo de la muerte ó del dolor. Pero ahora no pregunto lo que es conforme á tu naturaleza, sino á tu sistema; la razón que defiendes, los preceptos que aprendiste, la filosofía que apruebas destruyen la paz y amistad, por más que Epicuro, según su costumbre, la levante al cielo con extraordinarias alabanzas. Me dirás que él mismo la observaba escrupulosamente. Ni yo ni nadie niega que era hombre de bien, cortés y humano; pero aquí tratamos de su ingenio en la disputa, no de sus costumbres. Quédese para la ligereza de los Griegos el perseguir con la maledicencia á los que disientan de la verdad. Pero aunque él fuese cortés y fiel en la amistad, y dado caso que sea verdad esto, porque yo nada afirmo, lo cierto es que en la disputa mostró poca agudeza. Me dirás que tuvo muchos discípulos, y quizás tengas razón, pero nunca fué muy de estimar el testimonio de la muchedumbre. En todo arte ó estudio, ó en cualquiera ciencia, ó en la misma virtud, todo lo excelente es rarísimo.

»Y á mi, no porque Epicuro fuera hombre honrado y porque muchos epicúreos hayan sido, y sean hoy, fieles en la amistad, constantes y graves en todos los actos de su vida, y se gobiernen, no por el deleite, sino por el deber, me parece, por eso, mayor la fuerza de la honestidad y menor la del placer. Algunos viven de tal modo, que su vida es la refutación de su doctrina, y así como de otros se cree que dicen mejor que hacen, así de vosotros me parece que obráis mejor que decís. Pero esto nada importa al asunto. Examinemos lo que tú dices de la amistad. Sólo un argumento me pareció que alegabas tomado de Epicuro: que la amistad no puede separarse del placer, y que



debe ser cultivada, porque sin ella no es posible vivir con seguridad y sin temor, ni siquiera con agrado. Bastante hemos respondido á esto. Luégo trajiste un argumento más humano de otros filósofos más recientes, nunca pronunciado por el mismo Epicuro, que yo sepa, y dijiste que el amigo se buscaba primero por causas de utilidad, y que después con la costumbre se le amaba por sí mismo, aun perdida la esperanza de medro. Aunque esto tiene muchas dificultades, sin embargo, acepto lo que me concedes. A mí me basta, y á vosotros no os basta, desde que concedéis que alguna vez es posible obrar con rectitud, por más que no se espere ni se busque ganancia alguna. Alegaste también la opinión de algunos que afirman que los sabios han hecho entre sí cierta alianza para tratar á sus amigos como á sí mismos. Y si esto es posible, y si alguna vez se ha hecho tal pacto, debe ser de gran utilidad y agrado para la vida. Si pudieron hacer este convenio, lo mismo podrían hacer que amásemos la caridad, la modestia y todas las demás virtudes desinteresadamente y por sí mismas. Pero si cultivamos la amistad por el fruto, por los emolumentos, por la utilidad; si no hay amor ninguno que produzca la amistad espontáneamente, por su propia fuerza, apetecible en sí y por sí, ¿quién ha de dudar en anteponer sus *fundos* y sus posesiones á sus amigos? Aquí recordarás de nuevo las palabras de Epicuro en loor de la amistad. Yo no pregunto lo que Epicuro dice, sino lo que debe decir conforme á su doctrina y á su razón. Si la amistad no tiene más fundamento que la utilidad, ¿por qué estimas más á su amigo Triario que á tus graneros de Puzol? Aquí recurrirás al acostumbrado argumento: la protección de los amigos. Bastante protección tienes en tí mismo, bastante en las leyes, bastante aun en otras relaciones inferiores á la amis-

tad. Nadie podrá hacerte víctima de su odio, y fácilmente evitarás la envidia. Para todo esto da preceptos Epicuro. Si pagas tanto tributo á la liberalidad, aunque no tengas el amor de Pílates y Orestes, fácilmente obtendrás el apoyo y la benevolencia de muchos; pero ¿con quién comunicarás lo serio y lo jocoso? ¿con quién los arcanos y las profundidades de tu alma? Primero contigo mismo; después con esos amigos á medias. Pero aunque esto no sea inútil, dime: ¿dónde está la utilidad de tanto dinero gastado? Ya ves que si mides la amistad por el amor, nada hay más excelente que ella; pero si la mides por la utilidad, la mayor amistad es inferior á la posesión de un *predio* de gran valor. Si hemos de ser verdaderos amigos, me has de amar á mí mismo, pero no las cosas que yo poseo.

»Me detengo excesivamente en cosas muy claras. Sabido ya y concluido que no hay lugar ni para la virtud ni para la amistad si lo referimos todo al placer, nada me resta que decir. Pero para que no parezca que he dejado de responder á algún argumento, diré algo sobre lo restante de tu discurso. Como toda la filosofía se encamina á producir la vida feliz, y sólo por apetecerla se dedican los hombres á su estudio, y como esta felicidad de la vida la ponen los filósofos en diferentes cosas, y vosotros la hacéis consistir en el deleite, y, por el contrario, toda infelicidad en el dolor, veamos, en qué estriba esta felicidad de la vida. Sin duda me concederéis, que si la felicidad es algo, debe estar bajo el dominio y potestad del sabio, porque la vida feliz que puede perderse no es ya vida feliz. ¡Quién confía en la firmeza y estabilidad de lo que por sí es frágil y caduco! Y quien desconfía de la perpetuidad de los bienes que posee, necesario es que tema perderlos alguna

vez y verse reducido á la miseria. Nadie puede ser feliz con tan gran temor; por consiguiente, nadie puede ser feliz jamás, porque la vida feliz tiene que ser perpetua y no estar reducida á una porción de tiempo; ni se llama vida feliz la que no es perpetua y absoluta: no puede ser nadie feliz unas veces, y otras desdichado. El que crea que puede ser infeliz no es ya dichoso, y cuando una vez comienza la felicidad, permanece cuanto dure la misma sabiduría, artífice de todo bien en la vida, y no espera al último momento de la vida, como Solón dijo á Creso, según leemos en Herodoto. Pero tú nos has dicho que Epicuro niega que la larga duración de tiempo acreciente algo á la vida feliz, y que sea mayor el deleite sempiterno que el que se percibe en un instante rapidísimo.

»Hay en todo esto grandes contradicciones. Después de haber colocado el sumo bien en el deleite, niegas que un plazo infinito sea mayor que el finito y limitado. El que hace consistir el sumo bien en la virtud, puede decir que la perfección de la virtud acrecienta la felicidad de la vida, y negar que el tiempo pueda añadir nada al sumo bien; pero el que hace consistir en el placer la vida feliz, si es consecuente consigo mismo, ¿cómo ha de negar que la mayor duración acrece el deleite y también el dolor? Si el dolor más largo es el más calamitoso, ¿cómo no ha de ser más apetecible el placer que tenga más duración? ¿Por qué llama Epicuro á Dios feliz y eterno? Si se quita la eternidad, ¿por qué ha de ser Júpiter más feliz que Epicuro? Uno y otro gozan del sumo bien, es decir, del placer.

»Me diréis que Epicuro tiene también el dolor; pero lo cierto es que, si hemos de creerle, no lo estima en nada, puesto que está dispuesto á exclamar: ¡qué agra-

dable es esto! hasta cuando le quemén. ¿En qué le vencen, pues, los Dioses sino en la eternidad, ni qué bien hay en la eternidad sino el sumo y sempiterno deleite? ¿De qué sirve el hablar bien, si no hablas de un modo consecuente? Según vosotros, en el deleite del cuerpo—y añadiré, si queréis, en el del ánimo, puesto que vosotros lo identificáis con el del cuerpo—consiste el vivir dichoso. Ahora bien: ¿quién puede dar al sabio este perpetuo placer? Las cosas que producen el deleite no están en la potestad del sabio, ni consiste en la misma sabiduría el ser feliz, sino en las cosas que la sabiduría junta y ordena para el deleite. Todo esto es externo, y lo que es externo depende del acaso: por donde viene á ser señora de la vida feliz la fortuna, de la cual dijo, no obstante, Epicuro que tiene poco dominio sobre el sabio.

»Me diréis que estas cosas son de poca entidad, y que al sabio le enriquece la misma naturaleza, del modo que enseñó Epicuro. Está bien lo que dice, y yo no lo repugno; pero la verdad es que riñe con lo anterior. Niega Epicuro que se logre menos placer con miserables alimentos y bebidas que con manjares exquisitos. Si al mismo tiempo afirmase que para la felicidad de la vida no importa mucho el género de alimento, yo se lo concedería y hasta le alabaría por ello, puesto que dice la verdad, y por eso Sócrates, que en ninguna parte hace mención del deleite, solía decir que el hambre era el condimento de la comida, y la sed el de la bebida; pero al que, refiriéndolo todo al deleite, vive como Galonio y habla como Pisón, no le entiendo, ni creo que se entienda él mismo. Dice también que las riquezas naturales son fáciles de adquirir, porque la naturaleza se contenta con poco. Ciertamente que se contentaría, si no estimaseis tanto el placer. Añade que no es menor el que se recibe de cosas vilcs

y despreciables que de otras preciosísimas; pero esto no sólo es no tener corazón, mas ni paladar siquiera. Aun á los mismos que desprecian el deleite les es lícito decir que anteponen unas cosas á otras. ¡Con cuánta más razón el que tiene el placer por sumo bien debe medirlo todo por los sentidos y no por la razón, y estimar por más excelentes las cosas que son más agradables! Pero concedamos que así sea, y que pueda conseguirse el placer más alto, contentándose no sólo con poco, sino hasta con nada, si queréis, de tal suerte que no haya menos placer en aquellos manjares de que solían comer los Persas, según escribe Xenofonte, que en las mesas siracusanas tan duramente vituperadas por Platón. Sea en buen hora tan fácil, como dices, la adquisición de la felicidad; pero ¿qué diremos del dolor cuyos tormentos son tales que con ellos no se concibe la vida feliz, siendo como es el dolor el sumo mal? El mismo Metrodoro, que casi es otro Epicuro, describe la felicidad con estas palabras: «Cuando el cuerpo está sano, y tenemos por cierto que lo estará siempre;» pero ¿quién puede estar seguro de que conservará sano su cuerpo, no digo un año, sino ni siquiera á la tarde del mismo día? Temeremos siempre el dolor, es decir, el sumo mal, aunque no nos amenace de cerca. ¿Cómo podéis evitar en la vida feliz el temor del sumo mal? También enseña Epicuro—me diréis—el modo de esquivar el dolor; pero ya es absurdo querer despreciar el mayor de todos los males. Mas ¿cuál es ese modo? Me diréis: el mayor dolor es breve. En primer lugar ¿á qué llamáis breve? En segundo; ¿cuál tenéis por el mayor de los dolores? Y qué, el dolor extremo ¿no puede durar muchos días y hasta meses? A no ser que tengas por el más duro dolor el que mata así que acomete. Pero ¿quién teme esa especie de dolor? El que yo quisiera

que sufrieseis es aquel con que ví consumirse á mi familiar, Cneo Octavio, hijo de Marco, varón excelente y humanísimo, dolor no por una vez sola ni por breve tiempo, sino por muchas y con igual intensidad. ¡Ob Dioses inmortales, cómo sufría él sus tormentos, cuando parecían arder todos sus miembros! y sin embargo no era infeliz, porque no es éste el sumo mal. Más mísero hubiera sido nadando en los delcites de una vida torpe y viciosa. Y no entiendo lo que queréis decir cuando afirmáis que el dolor grande es breve y que el dolor leve es largo.

»Yo veo dolores que son á la vez muy intensos y muy largos, y sé que hay un medio para tolerarlos, pero vosotros no le conocéis, porque no amáis la honestidad por sí misma. Hay ciertos preceptos y leyes de fortaleza que prohíben á un varón afeminarse en el dolor. Y por eso se ha de tener por cosa torpe, no digo el dolerse, porque esto es á veces necesario, sino el llenar las peñas de Lemnos con aquel clamor de Filoctetes. ¿Cómo podría compararse Epicuro con este hombre, cuyas vísceras empapadas en el veneno de la víbora, producían continuos é insufribles tormentos? Supongamos á Epicuro en el caso de Filoctetes. Dirá que si el dolor es grave, es breve. Y sin embargo Filoctetes hace ya diez años que permanece en su caverna. Añadirá que el dolor largo es leve, porque á intervalos le permite el descanso. En primer lugar, esto no sucede siempre; y en segundo, ¿qué descanso es ése, cuando está tan reciente la memoria del dolor pasado, y nos amenaza el temor del mal futuro? Me direís que muera, y quizá ésto sea lo mejor; pero entonces ¿qué hacer de aquella sentencia vuestra: en la vida hay siempre más placer que dolor? Si ésto es así, será una maldad persuadirle á que se mate. Mejor es decirle que es caso torpe en un hombre debilitarse, rendirse al

dolor, sucumbir. Vuestras sentencias son palabras vacías. Sólo puede mitigarse el dolor con la virtud, con la magnanimidad, con la paciencia, con la fortaleza.

»Oye, por no ir más lejos, lo que dijo Epicuro al morir, y mira cómo sus obras estaban en contradicción con sus palabras. Dice Epicuro á su amigo Hermaco: «Te escribo en el día más feliz de mi vida, porque es el último. Son tales los dolores de la vejiga y de las vísceras, que nada puede acrecentarse á su crudeza.» He aquí un hombre infeliz, si es que el dolor es el sumo mal. No puede encarecerse más; pero continuemos oyéndole:

«En tan supremo trance, sólo me queda una alegría, el recuerdo de mis doctrinas é invenciones. Espero que tú, como conviene á la buena voluntad que desde joven has tenido á mi persona y á la filosofía, serás tutor de los hijos de Metrodoro.»

»No antepongo yo á esta muerte la de Epaminondas ni la de Leonidas: la de Epaminondas, cuando vencedor de los Lacedemonios en Mantinea y exánime por una grave herida, preguntó tan sólo si se había salvado su escudo, y como los suyos le respondiesen llorando que sí, volvió á preguntar si habían sido derrotados los enemigos, y habiendo oído la respuesta que él descaba, mandó que le sacasen de la herida la lanza que tenía atravesada. Y así, derramando mucha sangre, cayó muerto en la misma alegría de la victoria. Leonidas, rey de los Lacedemonios, resistió en las Termópilas con 300 que había sacado de Esparta, prefiriendo una muerte gloriosa á una fuga torpe. ¡Ilustres son estas muertes guerreras! Los filósofos mueren casi siempre en sus camas. Pero ¿qué es lo que á Epicuro le consolaba más en ese trance? La memoria de su ciencia é invenciones.

»Palabras son éstas dignas de un filósofo; pero al decir las, oh Epicuro, te has olvidado de tu doctrina; porque si es verdad lo que enseñabas en esos escritos, cuyo recuerdo tanto te deleita, ya no puedes gozar á lo menos corporalmente, y tú nos has enseñado que no hay otro placer ni otro dolor que el del cuerpo. Dices que te alegras de la memoria de lo pasado, pero ¿de qué placer pasado? Si de los del cuerpo, bien compensado está el recuerdo con los dolores que ahora sufres: si de los del ánimo, tú nos has enseñado que no hay ningún placer espiritual que no se refiera al cuerpo.

»¿Y por qué recomiendas los hijos de Metrodoro? ¿Qué tiene que ver el cuerpo con esta tu felicidad egregia en el cumplimiento del deber?

»Por más ingeniosidad con que discurráis, oh Torcuato, siempre tendréis que confesar que en esta admirable epístola nada escribió Epicuro que concertara con sus opiniones, y así él mismo se responde, y sus escritos riñen con su probidad y buenas costumbres.

»Porque esta recomendación de los niños, esta memoria y caridad para sus amigos, esta conservación de los afectos en el momento en que iba á rendir su alma, indican que hay en el hombre una probidad innata y gratuita, no fundada en el placer ni comprada por la esperanza del premio. ¿Qué mayor testimonio buscaremos de que las cosas honestas y rectas son apetecibles por sí mismas? Pero así como juzgo digna de alabanza esta carta que acabo de traducir al pie de la letra, aunque de ningún modo conviene con la totalidad de su doctrina, sostengo, por el contrario, que su testamento no sólo desdice la gravedad de un filósofo, sino también de su propia enseñanza. Él escribió con muchas palabras y con brevedad y claridad, en el libro antes nombrado, que la muerte no



es temible, porque lo que se disuelve carece de sentido, y lo que carece de sentido nada puede importarnos. Esto mismo pudo decirlo con más elegancia y mejor, ya que cuando escribe: «lo que se disuelve carece de sentido,» no explica bien claramente qué es lo que se disuelve; pero ya entiendo lo que quiere decir. Lo que le pregunto es por qué, acabándose todo sentido con la disolución, esto es, con la muerte, y no quedando ni una reliquia de nosotros, encarga con tanto cuidado y diligencia que sus herederos Amynomaco y Timócrates suministren todos los años, á voluntad de Hermaco, las cantidades necesarias para celebrar su aniversario en el mes de Gamelión, y que todos los meses, en el vigésimo día de luna, se junten en un convite los que han filosofado con él, para que así se conserve su memoria y la de Metrodoro.

»No puedo menos de decir que todo esto es propio de un hombre culto y humano, pero no de un sabio, ni mucho menos de un físico como él quiere parecerlo, para quien no debe tener sentido alguno la palabra aniversario. ¿Cómo puede volver el día que una vez pasó? Ciertamente no puede. ¿Puede volver otro día igual? Tampoco. A no ser después de miles de años, en que se haya verificado á un tiempo la reversión de todas las estrellas al punto de donde han partido. No hay, pues, ningún día natal. Me diréis que se celebra, pero como quiera que sea, se celebrará después de muerto él. Y ¿qué necesidad tenía de advertiroslo en su testamento él que os ha dicho con palabras de oráculo que, después de la muerte, nada de vosotros queda? ¡Palabras en verdad poco dignas de quien había recorrido con su mente innumerables mundos é infinitas regiones sin término ni extremidades!

»¿Dijo cosa semejante Demócrito, á quien él casi exclusivamente siguió? Y si había de señalar un día,

¿por qué no señaló más bien aquel en que se hizo sabio que aquel en que nació? Me diréis que no hubiera podido hacerse sabio, si no hubiese nacido. Es claro, y tampoco si no hubiese nacido su abuela. Créeme, Torcuato, que no es cosa propia de hombres doctos querer que después de su muerte se celebre con banquetes la memoria de su nombre. Y ¡nada digo de la manera como pasáis esos días, cayendo en las gracias y burlas de los hombres alegres! No es ocasión de reñir. Sólo os digo que mejor está en vosotros celebrar el natalicio de Epicuro que en él encargarnos en su testamento que lo celebraseis.

»Pero volviendo á nuestro propósito, ya que desde la cuestión del dolor hemos venido á parar á esta epistola, podemos sacar así la consecuencia: el que padece el sumo mal, mientras está en él, no es feliz. Es así que el sabio es siempre feliz, y sin embargo padece algunas veces dolores; luego el dolor no es el sumo mal. Y ¿qué quiere decir aquella antigua sentencia vuestra que los bienes pasados no perecen para el sabio y que no se acuerda de los males? Por ventura, ¿está en nuestro poder el acordarnos de lo que queremos? Dijo Temístocles á Simónides, que le prometía un arte de memoria: «Más quisiera el arte de olvidar, porque me acuerdo de lo que no quiero y no puedo olvidar lo que quiero.» Muy ingeniosa es la respuesta; pero yo encuentro demasiada intolerancia filosófica en prohibir hasta el recuerdo, imponiéndonos lo que no podemos cumplir. Y ¿quién ha dicho que á veces no es dulce la memoria de los males pasados? Así lo afirman los proverbios, que son más verdaderos que vuestros dogmas. Dice el vulgo que son agradables los trabajos ya pasados, y añade muy bien Eurípides (cuyas palabras traduciré al latín lo mejor que pueda, porque los versos griegos los conocéis todos): «suave es la memoria

de los trabajos pasados.» Pero volvamos á los bienes antiguos. Si dijeras que Cayo Mario, expulsado, pobre, sumergido en las lagunas, podía aliviar su dolor con el recuerdo de sus trofeos, yo diría con gusto que tienes razón. No podrá ser feliz la vida del sabio, ni llegar á glorioso término, si el propio olvido cubre sus buenas acciones y propósitos. Pero á vosotros os endulza la vida el recuerdo de los deleites que en otro tiempo disfrutó vuestro cuerpo, porque, si otros placeres existen, es falso que procedan de la unión del alma con el cuerpo. Y si es verdad que el deleite corporal aun pasado agrada, no sé por qué Aristóteles se burla tanto de aquel epigrama de Sardanápalo, donde el Rey de Asiria se gloria de haberse llevado consigo al sepulcro todas sus voluptuosidades. Dice Aristóteles que, aun viviendo Sardanápalo, no podía sentir el placer más que mientras gozaba de él: ¿de qué manera podía durarle, después de muerto?

»Es, pues, cosa rápida y transitoria el deleite corporal, y con más frecuencia deja causas de arrepentimiento que de recuerdo. Por el contrario, Scipión el Africano, hablando con su propia patria, exclama: «¡Mis trabajos han acrecentado tu gloria!» Más feliz es este, que se goza en el trabajo pasado, que tú que te gozas en el recuerdo de los placeres. Él recuerda aquellas acciones tuyas de que ninguna parte tocó al cuerpo, y tú sólo en el cuerpo piensas.

»Y ¿quién puede convenir en vuestra doctrina, que reduce todos los placeres y dolores á los placeres y dolores del cuerpo? Ya sé que hablo contigo, oh Torcuato, y por eso te pregunto: ¿nunca te deleita ninguna cosa por sí misma? Prescindo de la dignidad, de la honestidad y de las virtudes de que antes hablamos. Fijaré cosa más leve: un poema, una oración, cuando la escribes ó la lees, el investigar la historia

de los hechos pasados, la geografía de las distintas regiones, las estatuas, los cuadros, el lugar ameno más acomodado á recreación, la granja de Lúculo, y no digo la tuya, porque entonces tendrías escape, diciendo que la posees para utilidad corporal; todas estas cosas que he dicho ¿las refieres al cuerpo ó hay algunas de ellas que te deleitan por sí mismas? Muy terco serías si persistieses en referirlo todo al cuerpo; y si lo niegas, tendrás que abandonar las doctrinas de Epicuro.

»Y ¿cómo concederte que son mayores los deleites y dolores del alma que los del cuerpo, porque el alma participa de ellos en todo tiempo, y el cuerpo sólo siente el mal presente? De aquí resultará que el que se alegra del gozo mío, gozará más que yo mismo. Si el placer del alma nace del placer del cuerpo, pero es mayor que él, tendremos que inferir que se experimenta mayor gozo con la felicidad de un amigo que con la propia. No habéis visto la consecuencia que se deduce de querer hacer feliz al sabio, atribuyéndole los mayores placeres espirituales, más excelentes que los del cuerpo, aunque derivados de él. En este caso también sentirá dolores del alma, muy superiores á los del cuerpo, y será forzoso que alguna vez sea infeliz, aunque vosotros le suponéis dichoso siempre, y no conseguiréis otra cosa, si os obstináis en referirlo todo al placer y al dolor.

»Otro debe ser, oh Torcuato, el sumo bien del hombre. Dejemos el deleite para las bestias, á las cuales vosotros os atrevéis á citar como testigos en la causa del sumo bien. Pero no vemos las obras admirables que las mismas bestias hacen sin más guía que su propia naturaleza; no vemos que en engendrar y educar parecen proponerse otro fin que el placer, y que unas se alegran con la carrera y la peregrinación,

y otras, congregándose, imitan en cierto modo las ciudades. Vemos en algunas aves indicios de piedad, conocimiento y memoria, y en muchas también disciplina. ¿Habrá, pues, en las bestias algunos simulacros de las virtudes humanas, distintos del deleite, y en el hombre no tendrá la virtud otra razón que el placer, y al hombre, que tanto se aventaja á los demás animales, nada le habrá dado la naturaleza de magnífico y de excelso?

»Si todo consistiera en el placer, mucho nos superarían las bestias, para quienes la tierra por sí misma produce pastos varios y abundantes, sin cultivo alguno de su parte, mientras que á nosotros apenas nos basta la tierra cultivada con mucha labor. Y, sin embargo, no puedo persuadirme de que el sumo bien del hombre y de la bestia sea el mismo. ¿Para qué nos servirían entonces tantos instrumentos para adquirir la ciencia, tanto concurso de estudios liberales, tanto cortejo de virtudes, si nada de esto se enderezara á otro fin que al placer? Si nos dijeran que Jerjes, con tanta armada, con tan innumerable ejército de á caballo y de á pie, echando un puente sobre el Helesponto, perforando el monte Atos, andando, digámoslo así, á pie por el mar y navegando por la tierra, había venido con tanto ímpetu sobre la Grecia, sólo por coger la miel del Tmolo, ciertamente que sus conatos parecerían vanos y risibles. De la misma manera, si nos dicen que el sabio rico y adornado con tantas y tan maravillosas ciencias y virtudes, hábil para recorrer, no como Jerjes, á pie el mar y con armada los montes, sino todo el cielo y la tierra y el mar, no se propone otro fin que el deleite, diríamos que para cosa aun más liviana que la miel ha acometido tan grandes empresas. Créeme, Torcuato: para cosas más altas y magníficas hemos nacido, y esto

podemos conocerlo por las mismas facultades y potencias del alma, entre las cuales está la memoria infinita de innumerables cosas, la conjetura no muy distante de la adivinación, el pudor que modera las pasiones, la justicia, guardadora fiel de la sociedad humana, y el firme y estable desprecio del dolor y de la muerte, para arrojarse á los trabajos y arrostrar con frente serena los peligros. Esto por lo que toca al alma.

»Considera después los miembros y los sentidos, que, lo mismo que las demás partes del cuerpo, no sólo te parecerán compañeros de las virtudes, sino ministros suyos. Y ¿no ves en el mismo cuerpo cuántas cosas puedes anteponer al deleite, v. gr., la fuerza, la salud, la velocidad, la hermosura? ¿Y qué me dices del alma, en la cual aquellos doctísimos filósofos antiguos imaginaron que había algo de celestial y divino?

»Si consistiera, como dices, el sumo bien en el deleite, sería muy de desear pasar los días y las noches entre placeres, sin intervalo alguno, moviéndose dócilmente todos los sentidos en un éxtasis agradable. Pero ¿quién será digno de llamarse hombre, si consiente en pasar un día entero en este género de placeres? Los Cirenaicos no lo rehusan; los vuestros son en esto más vergonzosos, pero ellos quizá más lógicos. Fijemonos, por el contrario, no ya en aquellas primordiales ciencias cuya ignorancia era calificada de afrenta entre nuestros mayores. ¿Crees tú, no ya que Homero, Arquíloco, Píndaro, sino Fidias, Policleto, Zeuxis, dirigían sus artes al deleite? ¿Dará más importancia un artífice á la hermosura de las formas que un ciudadano excelente á la hermosura de las acciones?

»Y ¿cuál puede ser la causa de error tan grande

y tan difundido, sino que aquellos que consideran el deleite como el sumo bien, no deliberan con la parte de su alma en que residen la razón y el consejo, sino con el apetito, esto es, con la parte inferior del alma?

»Y ahora te pregunto: si existen Dioses, según vosotros también afirmáis, ¿cómo pueden ser felices, ya que no pueden disfrutar de los deleites del cuerpo? Y si son felices sin este género de placeres, ¿por qué negáis la misma felicidad al sabio? Lee, amigo Torcuato, los elegios, no ya de aquellos que ensalza Homero, no de Ciro, no de Agésilao, no de Aristides, no de Temístocles, no de Filipo, no de Alejandro; lee los de nuestros hombres, los de vuestra familia, y á nadie verás alabado como artífice diestro en proporcionarse placer. No dicen esto los elogios de los monumentos, como aquel que está escrito en la puerta Capena: todos proclaman á una voz que éste fué el varón más ilustre de su pueblo. ¿Y crees tú que convinieron las gentes en estimar por tal á Calatino, porque fué muy señalado en la invención de placeres? ¿Hemos de decir que son mancebos de buenas esperanzas y de excelente índole los que vemos que sólo han de ser siervos de su utilidad y no han de hacer ninguna otra cosa sino lo que les convenga? ¿No ves cuántas perturbaciones se seguirán, cuántas confusiones? Se desterrará el beneficio, se desterrará el agradecimiento, que son los vínculos de la concordia, porque si haces un beneficio por utilidad propia, no debe llamarse esto beneficio, sino obligación; ni debe agradecerse lo que se ha hecho por propio interés, ni es posible que las virtudes permanezcan cuando el deleite impera; y hay muchas torpezas que, si la honestidad natural no lo prohibiera, no hay razón para que dejasen de recaer en el sabio.

»Y omitiendo otras razones innumerables, sería necesario que la virtud, dignamente alabada, cerrase ahora todos los portillos á la teoría del deleite; pero esto no lo esperes de mí. Entra tú mismo en tu mente, interrógala, escudriña todos sus pensamientos, y ella te dirá, si quisieras más vivir gozando de perpetuos placeres y pasar toda tu vida sin dolor, en aquella tranquilidad de que antes hablabas, añadiendo, si quieres (como otros añaden, aunque es imposible), aquella carencia de temor que nos dices; ó si estimas más merecer bien de tu pueblo, prestar ayuda á los indigentes y acometer los trabajos de Hércules. Así nuestros mayores, que nunca esquivaron los trabajos, aplicaron á los Dioses mismos la durísima palabra de fatiga.

»Yo te exigiría una respuesta, si no temiera que eras capaz de sostener que las mismas empresas acometidas por Hércules en beneficio de todos los hombres, habían tenido por causa el placer.»

Cuando acabé de hablar, me dijo Torcuato:

«No me faltaría modo de contestar, pero prefiero dejar mi causa en manos de mis familiares.

—Creo (le dije yo) que te reflexes á Syrón y á Filodemo, varones excelentes y doctísimos.

—Bien has pensado (dijo).

—Sea pues, si así lo quieres; pero más justo era que Triario diese su juicio sobre nuestra disputa.

—Antes sería grande injusticia (me contestó riendo), porque tú nos atacas con cierta moderación, pero él nos maltrataría, al modo de los estoicos.

—Después lo haré con más resolución (dijo Triario), porque estaré apercebido con todos los argumentos que he oído, y no te acometeré, hasta que vengan en tu auxilio esos filósofos que dices.»

Con estas palabras dimos fin al paseo y la disputa.



---

---

*C. Cordero Palacios*

LIBRO TERCERO.

---

Creo, amigo Bruto, que si el deleite hablase por sí mismo y no tuviera defensores tan pertinaces, tendría que convenir en lo que hemos dicho en el libro anterior, y darse por vencido; pues sería impudencia en él resistir más tiempo á la virtud, ó anteponer lo agradable á lo honesto, ó tener en más esa dulce satisfacción del cuerpo y la alegría que nace de ella que la gravedad y constancia de ánimo. Por lo cual dejémosle encerrado en sus propias fronteras, para que sus halagos y caricias no nos estorben más en tan severa disputa. Investiguemos, pues, dónde reside el sumo bien que queremos encontrar, ya que el deleite es cosa distinta de él, y pueden darse casi las mismas razones contra los que ponen la ausencia de dolor por el término de todos los bienes. Nosotros no podemos admitir que exista el bien sumo independiente de la virtud, sin la cual nada puede haber excelente.

Y así, aunque no anduve remiso en la cuestión que tuve con Torcuato, otra más grave se nos aparea con

los estoicos. Todo lo que se disputa acerca del deleite no es ni muy abstruso ni muy recóndito. Los que le defienden no son agudos en la disputa, y los que le contradicen no rechazan una opinión difícil. El mismo Epicuro afirma que no se ha de argumentar acerca del placer, porque sólo son juces de él los sentidos, á quienes pertenece conovernos, pero no enseñarnos. Aquella disputa fué sencilla por entrambas partes. En el discurso de Torcuato no hubo nada embrollado ó tortuoso, ni el nuestro deja de tener, según creo, bastante claridad. Por el contrario, no ignoras tú cuán sutil, ó más bien espinoso, es el modo de discutir de los estoicos. Y no sólo entre los Griegos sino mucho más entre nosotros, que tenemos que inventar palabras y dar nuevos nombres á nuevas cosas. Lo cual nadie que sea algo instruído admirará, comprendiendo que en todo arte cuyo uso no sea vulgar y común, habrá mucha novedad de nombres, propios exclusivamente de aquellas artes.

Así, los dialécticos y físicos usan de palabras que en la misma Grecia no son vulgares, y los geómetras, los músicos y los gramáticos hablan cada cual á su modo. Las mismas artes retóricas, que son del todo forenses y populares, emplean en la enseñanza palabras propias y peculiares suyas. Y omitiendo estas artes elegantes y liberales, ni siquiera los artífices mecánicos podrían ejercitar las suyas, si no usasen de vocablos desconocidos para nosotros y que sólo ellos entienden entre sí. La misma agricultura, que tanto aborrece toda culta elegancia, puso sin embargo nuevos nombres á las cosas sobre que versa. ¡Cuánto más debe hacerlo un filósofo! Porque la filosofía es arte de la vida, y el que la trata no puede tomar las palabras del foro. Es verdad que, de todos los filósofos, fueron los estoicos los que hicieron más innovaciones. Zenón,

príncipe de la escuela, no fué tanto inventor de cosas como de palabras nuevas.

Y si esto se concedió á los Griegos, en una lengua que casi todos tienen por la más rica, y fué lícito entre ellos á los hombres doctos, cuando trataban de cosas no trilladas, usar de palabras insólitas, ¿cuánto más se nos debe conceder á nosotros, que ahora por primera vez nos atrevemos á tocarlas? Y por lo mismo que yo he dicho muchas veces, no sin cierta queja, no tanto de ellos como de algunos de los nuestros, que quieren pasar por Griegos más bien que por Latinos, que no nos vence la Grecia en abundancia de palabras, sino que, al contrario, somos nosotros en esta parte superiores, hemos de trabajar, digo, para conseguir esta mayor copia, no sólo en las artes propias nuestras, sino también en las suyas.

Y aunque muchas palabras griegas, que por costumbre antigua usamos como latinas, v. gr., la misma filosofía, la retórica, la dialéctica, la gramática, la geometría, la música, podían decirse en latín, sin embargo, ya que el uso las tolera, tengámoslas por nuestras. Esto baste en cuanto á los nombres de las cosas.

»En cuanto á las cosas mismas, mucho temo, oh Bruto, que me reprendan por habértelas escrito á tí, que tanto has adelantado, no sólo en la filosofía, sino en el mejor género de filosofía. Si lo hiciera como para instruirte, esta reprensión sería justa. Pero mucho disto de ello, y no creas que te la envío, para que aprendas lo que tú bien conoces, sino porque fácilmente me amparo con tu nombre, y te estimo por el más justo apreciador y juez de nuestros estudios comunes. Atiende, pues, con la atención que sueles, y juzgarás la controversia que tuve con tu tío, varón singular y divino.

Estando yo en el Tusculano, y queriendo valerme de algunos libros de la biblioteca de Lúculo el joven, fui á su casa de campo, para traerlos yo mismo, como solía. Allí encontré á Marco Catón, de quien yo no sabía que estuviera en la granja, sentado en la biblioteca y rodeado de muchos libros estoicos. Porque, como sabes, había en él una inexhausta avidez de lectura, y nunca podía saciarse, de tal modo que, sin temor á las vanas reprensiones del vulgo, solía leer muchas veces en la misma curia, mientras se reunía el Senado, sin faltar por esto al servicio de la república, ni aun cuando parecía sepultado en mayor distracción, como verdadero devorador de libros que era, si es que podemos usar esta palabra en una cosa tan clara. Como uno y otro nos vimos inopinadamente, se levantó en seguida. Luego, nos dijimos aquellas cosas que solemos decir al encontrarnos. «¡Cómo! ¿tú por aquí? Sin duda has venido de tu quinta, y si yo hubiera sabido que estabas allí, habría ido á verte.—Ayer, le respondí, después de los juegos, salí de la ciudad á la caída de la tarde. La causa de venir aquí no fué otra que sacar algunos libros. Y en verdad, oh Catón, que bien le vendrá á nuestro Lúculo el conocer toda esta riqueza, pues la tiene en los libros mucho mayor que en los demás primores de su casa. ¡Ojalá sean los libros su mayor recreación, aunque propiamente debe ser oficio tuyo el instruirle, para que salga semejante á su padre y á nuestro Cepión y á tí, que eres tan próximo pariente suyo! Y no lo digo sin causa, porque mucho puede en mí la memoria de su abuelo. Tú no ignoras cuánto estimaba yo á Cepión, que si viviera y si mi opinión no me engaña, se contaría ya entre los principales de la ciudad. Y tengo siempre delante de los ojos á Lúculo, varón entre todos excelente, y muy unido

conmigo por la amistad y por todo género de relaciones.

—Muy bien haces, me contestó, en guardar la memoria de entrambos, ya que uno y otro en su testamento te encomendaron á sus hijos, á los cuales tú correspondeste, amándolos entrañablemente. Y en cuanto á lo que tienes por oficio mío, no lo rechazo ciertamente; pero te quiero en él por compañero. Y te añadiré que el niño empieza ya á darnos muchas señales de pudor y de ingenio. Pero ya ves su edad.

—Sí que la veo, respondí, pero no es de dudar que, por lo mismo que es tan tierno, se instruirá mejor en aquellas artes sin las cuales no podrá disponerse á cosas mayores. Creo, pues, que debemos tratar estas cosas entre nosotros, y de una vez y con la posible diligencia. Pero sentemonos ahora, si te place.»

Así lo hicimos.

Y entonces, me dijo Catón: «¿Qué libros vienes á buscar aquí, tú que tienes tantos?—Vine á buscar, le contesté, ciertos comentarios aristotélicos, que sé que están aquí, y que pienso leer ahora que estoy ocioso, cosa que pocas veces me sucede, como tú sabes.—Cuánto siento, me dijo Catón, que no te hayas inclinado á los estoicos! A tí te convenía más que á nadie no estimar otro bien que la virtud.—Quizá te equivoques, le dije yo, en dar nuevos nombres á las cosas, cuando en realidad yo pienso lo mismo que tú. Nuestros pareceres están conformes; el desacuerdo es solo de palabras.—Nada de eso, me respondió. Desde el momento en que dices que hay algo apetecible fuera de lo honesto, y digno de contarse entre los bienes, extingues la honestidad misma, que es el nombre de la virtud, y destierras la misma virtud de todo punto.—Magníficas son esas palabras, oh Catón; pero ¿no ves que la vanagloria de las palabras te es

común con Pirrón y Aristón, que dudan igualmente de todo? Deseo saber lo que piensas acerca de ellos.—¿Quieres saber lo que yo pienso? Yo creo que cuantos varones virtuosos, fuertes, justos y moderados han figurado en los anales de nuestra república ó hemos conocido nosotros mismos, y que, sin ninguna doctrina filosófica, siguiendo sólo los impulsos naturales, hicieron muchas acciones laudables, fueron mejor educados por la naturaleza que hubieran podido serlo por ninguna filosofía, fuera de aquella que no estima por bien sino lo honesto, y nada tiene por malo sino lo torpe. Las demás disciplinas filosóficas, sin duda unas más que otras, pero en suma todas las que enumeran entre los bienes ó los males algunas cosas ajenas de la virtud, no sólo no son de prestigio alguno ni sirven para hacernos mejores, sino que depravan la misma naturaleza. Si no se concede que sólo es bueno lo que es honesto, de ningún modo se puede aprobar que la vida feliz consista en la virtud. Y si así no fuera, ¿ignoras por qué hemos de dedicarnos á la filosofía? Aunque el sabio pudiera ser desdichado, me guardaría yo mucho de no tener en gran precio esta gloriosa y memorable virtud.

—Todo lo que has dicho, oh Catón, lo mismo hubieras podido decirlo, siguiendo á Pirrón ó á Aristón. No ignoras que para éstos lo honesto es no sólo el sumo bien, sino el bien único; de donde se sigue lo mismo que tú pretendes, es decir, que todos los sabios son siempre felices. ¿Á éstos alabas y el parecer de éstos quieres que sigamos?—De ningún modo, me dijo, porque siendo propio de la virtud elegir entre las cosas que son conformes á la naturaleza, los que las igualan de tal modo que se inclinan lo mismo á entrambas partes, sin hacer elección ninguna, destruyen de hecho la misma virtud.

—Bien dices, le respondí; pero ¿no obras tú lo mismo, no llamando bueno sino á lo que es recto y honesto, y destruyendo toda distinción entre las demás cosas? —Eso sería si yo las destruyese; pero, en realidad las conservo.—Y ¿cómo las conservas? Si sólo tienes por bien la virtud y aquello que llamas honesto, recto, laudable, decoroso (puesto que todos estos vocablos declaran una misma cosa), ¿qué otra cosa tendrás que buscar? Y si no tienes por malo más que lo que es inhonesto, indecoroso, malo, torpe y feo (adornémoslo también con todos estos nombres), ¿de qué otra cosa huirás?—Como tú no ignoras lo que voy á decir, sino que deseas, según voy viendo, tomar pie de mi breve respuesta, no te contestaré á cada cosa: explicaré más bien, ya que estamos ociosos, y si no te parece ajeno de este lugar, toda la doctrina de Zenón y de los estoicos.—No me parece inoportuno, dije, y mucho nos servirá esta explicación para lo mismo que buscamos.—Intentémoslo, pues, dijo, aunque esta enseñanza de los estoicos tiene siempre algo de difícil y oscura. Si en la misma lengua griega parecieron nuevos al principio los nombres de muchas cosas, que más adelante la costumbre hizo familiares y comunes; ¿cómo no ha de suceder otro tanto y más en latín?—Fácil salida tiene esa dificultad, le dije. Si fué lícito á Zenón, cuando inventaba alguna cosa inusitada, ponerla un nombre inaudito, ¿por qué no se le ha de consentir también á Catón? Ni para eso es necesario que traduzcas palabra por palabra, como suelen hacer los intérpretes ignorantes, cuando hay alguna palabra más usada que declara lo mismo. Yo suelo indicar con muchas palabras latinas el sentido de una sola griega, cuando no puedo pasar por otro camino, y no obstante, creo que se nos debe conceder el uso de una palabra griega, cuando no se

ocurra otra latina, y que así como se usan las voces *ephippia* y *acratophoro*, se usen también *proegmena* y *apoproegmena*, aunque podríamos decir en latín *praeposita* y *rejecta*.

—Bien haces en ayudarme, y cuando haya términos en nuestra lengua, más valdrán siempre los latinos. En lo restante, tú me ayudarás, cuando me veas dudoso.—Si que lo haré, y con mucha diligencia. Arrójate, pues, á la empresa, que la fortuna ayuda á los audaces. ¿Y qué materia más divina podremos tratar?

—Opinan los filósofos, cuya opinión yo sigo, que apenas nacido el animal (pues por su origen hemos de empezar), cuida la naturaleza de su conservación y de su condición natural, y que por naturaleza apetecen las cosas que convienen á esta conservación y se aparta de las que pueden darle la muerte. Y pruebo esto, observando que antes que los niños sientan placer ó dolor, apetecen lo saludable y huyen de lo contrario. Lo cual no sucedería, si no amasen su conservación y temiesen su destrucción. Ni sería posible que apeteciesen algo, si no tuviesen sentido de sí propios, y con él se amasen á sí mismos y todas las cosas que les pertenecen. De donde se infiere que es innato el principio del amor propio.

»Con todo eso, muchos de los estoicos no creen que el placer debe consistir en el amor propio. Y yo me inclino mucho á su opinión, porque si la naturaleza hubiera puesto el deleite en las primeras cosas que se apetecen, seguiríanse de aquí muchas cosas torpes. Y bastante argumento es de esto el que amemos naturalmente las cosas que por naturaleza necesitamos primero, porque no hay nadie que, pudiendo tener aptas é íntegras todas las partes de su cuerpo, prefiera tenerlas mutiladas ó echadas á perder con el mismo uso.



»En cuanto á aquellos primeros conocimientos (y si esta palabra no te agrada ó no la entiendes bien, podemos llamarlos *catalepsis*), creemos que son apetecibles por sí mismos, porque abrazan y contienen en sí la verdad. Esto podemos observar en los niños, á los cuales sin interés ninguno vemos deleitarse con sus propios razonamientos e invenciones.

»Creemos, pues, que las artes deben cultivarse por sí mismas, ya porque hay en ellas algo digno de ser apetecido, ya porque constan de conocimientos y se constituyen por vía de razón. Conviene, sin embargo, que nos libremos del asenso precipitado, aun más que de todas las restantes cosas que son contra el orden natural. De los miembros ó partes del cuerpo, unos parecen haber sido destinados por la naturaleza para su uso, como las manos, las rodillas, los pies y el interior del cuerpo, sobre cuya utilidad tanto disputan los médicos; y otros sólo sirven de ornato, como la cola del pavo real, las plumas de varios colores de las palomas, los pechos y la barba de los hombres.

»Quizá he dicho con mucha sequedad estas cosas, porque son los primeros elementos, en los cuales muy poca abundancia de palabras cabe, ni yo tampoco las busco.—Ya te dejarás llevar de las mismas palabras, cuando trates de cosas más altas, que la gravedad de la materia acrece el esplendor de la oración.—Sea como tú dices, replicó, pero á mí me basta con la claridad y llaneza, que son el mejor ornamento de la verdad. Querer dar elegancia á verdades de este genero, es pueril; decir llana y claramente, es lo que pertenece á un varón inteligente y docto. Resumamos, pues, y saquemos las naturales consecuencias de estos principios. Ante todo, hagamos una división; llamemos estimable á lo que es conforme á la naturaleza ó merece ser elegido, por contener algo digno

de estimación; y llamemos inestimable á lo que es contrario á lo estimable. Afirmando, pues, que las cosas conformes á la naturaleza son apetecibles por sí mismas, y que las contrarias deben ser rechazadas, entendamos que el primer deber del hombre es conservarse en el estado de la naturaleza, y después el obtener las cosas que son conformes á ella y rechazar las contrarias. Síguese después una perpetua y constante conformidad con la naturaleza, y entonces comienza á entenderse en qué consiste el verdadero bien.

»Lo primero es, pues, la concordia del hombre con la naturaleza. Así que comienza á hacer uso de su entendimiento, ó más bien de la noción que llaman *ennoia*, y ve el orden y la armonía, digámoslo así, de los deberes, la estima mucho más que todas las cosas que antes amaba, y llega á entender por el convencimiento y por la razón que en ella consiste el sumo bien del hombre, laudable y apetecible por sí mismo. Lo cual se funda en lo que llaman los estoicos *homología*, y nosotros llamaremos conveniencia, si te parece. Y siendo éste el bien al cual deben referirse todas las acciones honestas, y aun la misma honestidad, sin embargo, lo honesto es apetecible por su propio valor y dignidad, y de las cosas naturales mismas, por excelentes que sean, ninguna es apetecible por sí.

»Mas como nuestros deberes tienen su fundamento en la naturaleza, hay que referirlos á sus principios, pero no creer que en ellos está el término de los bienes, porque las acciones honestas no dependen de los primeros impulsos de la naturaleza, sino que nacen después, como he dicho. Esto no obstante, es conforme á la naturaleza, y nos lleva á apetecerla mucho más que todas las cosas anteriores. Y aquí debemos destruir el error de los que piensan que son dos los bienes extremos.

»Figurémonos un hombre que se propone arrojar una lanza ó una saeta: el arrojarla será el término de la acción, como lo es para nosotros el sumo bien; pero los medios que emplea para arrojarla no serán el bien, de la misma manera que los que usamos nosotros para alcanzar el sumo bien no son este bien mismo, ni se llaman apetecibles, sino elegibles.

»Pero como todo debe tener su fundamento en la naturaleza, necesario es que de ella proceda también la misma sabiduría. Y como muchas veces sucede que el que ha sido recomendado á otro estima más á aquel á quien le han recomendado que á aquel que le recomendó, no es de admirar que, habiéndonos puesto la naturaleza en manos de la sabiduría, lleguemos luego á estimar la sabiduría más que á la misma naturaleza. Y así como los miembros nos han sido dados para cierta razón y modo de vivir, así el apetito del ánimo no nos ha sido concedido para cualquier género de vida, sino para una determinada regla y norma de ella, y lo mismo la razón perfecta.

»Y así como el histrión no debe usar cualquier género de acción, ni los bailadores cualquier movimiento, sino uno ordenado y armónico, así la vida tampoco puede vivirse de cualquier modo, sino de aquella manera que hemos llamado conveniente y ordenada. No tenemos la sabiduría por semejante al arte del piloto, ó á la medicina, sino más bien á la acción y á la saltación, porque tienen en el mismo arte el término del arte, y no le buscan fuera de él.

»Y sin embargo, hay una diferencia entre la sabiduría y las demás artes, porque en ellas no se contienen todas las partes de que la acción perfecta consta. Llamamos acción perfecta á la que contiene todos los caracteres de la virtud. Solo la sabiduría es plena y perfecta en sí misma, lo cual no sucede en las demás artes.

»Por eso es inexacta la comparación del fin de la sabiduría con el fin de la medicina y del arte del piloto. La sabiduría abraza la magnanimidad y la justicia, y el tener el hombre por inferiores á él todas las cosas que le suceden; lo cual no acontece en las demás artes. Nadie puede concebir las virtudes de que antes hablábamos, si no empieza por creer que sólo dos cosas difieren entre sí: lo honesto y lo torpe. Veamos ahora cuán excelentes consecuencias se deducen de estos principios.

»Siendo el extremo, y si lo quieres mejor, el fin, el término, lo sumo, vivir de un modo conforme y conveniente á la naturaleza, síguese necesariamente que todos los sabios viven siempre en absoluta felicidad y fortuna, sin que ninguna cosa les dañe ó estorbe y sin que de ninguna carezcan. El principio de que lo honesto es el único bien, puede ciertamente disputarse con abundancia y elocuencia, y amplificarse con palabras selectas y aliños retóricos, pero yo prefiero las frases breves y agudas de los estoicos.

»Razonan, pues, de este modo: todo lo que es bueno es laudable. Todo lo que es laudable es honesto; luego el bien es honesto. ¿Te parece valedera esta conclusión? Sí, porque se deduce lógicamente de las premisas. Niegan algunos que todo bien sea laudable; pero que todo lo que es laudable es honesto, fácilmente lo conceden.

»Mas sería muy absurdo creer que hay algún bien que no sea apetecible, ó que es apreciable lo que no es laudable, ó que, siendo agradable, no debe ser amado. Luego, todo lo que es bueno es también laudable y honesto.

»Pregunto después: ¿Puede alguien gloriarse de la vida feliz, ó de la desdichada? Claro es que de la vida feliz. De donde se infiere que sólo la vida feliz es

digna de alabanza: otro tanto sucede con la vida honesta; luego la vida honesta es la única vida feliz. Y como todo lo que justamente es alabado tiene algún insigne mérito ó gloria para que con razón se pueda llamar feliz, con razón lo será la vida de tal hombre. Luego si la vida feliz se calcula por la honestidad, lo que es honesto debe ser tenido por el único bien verdadero.

»Y ¿cómo podrá llamarse nadie varón de ánimo constante y esforzado, ó varón fuerte, si no comienza por persuadirse de que el dolor no es un mal? Pues así como el que pone la muerte entre los males no puede menos de temerla, así nadie puede, en caso alguno, dejar de cuidarse de lo que tiene por mal y despreciarlo. Afirmamos que todo varón de ánimo grande y esforzado debe despreciar y tener por de ningún momento todos los accidentes que pueden sobrevenir al hombre. De donde se deduce que nadie es malo sino el que es torpe. Este varón, pues, alto y excelente, de grandes ánimos y verdadera fortaleza, que estima por inferiores á él todas las cosas humanas; éste, á quien queremos formar y á quien buscamos, debe confiar en sí mismo y en su vida anterior y futura, y juzgar bien de sí, persuadiéndose de que ningún mal puede alcanzar al sabio. Por donde se acaba de entender que sólo es bueno lo que es honesto, y que vivir feliz y honestamente es lo mismo que vivir con virtud.

»No por eso ignoras que ha habido diversas opiniones entre los filósofos que han puesto el sumo bien en el alma; y aunque estas opiniones me parecen erróneas, sin embargo, las antepongo á las de los que separaron el sumo bien de la virtud y la hicieron consistir ó en el deleite, ó en la ausencia de dolor, ó en los principios naturales; y á los que juzgando la

virtud manca é imperfecta, creyeron necesario agregarle una de las tres cosas que antes enumerábamos. Pero no es menor el absurdo de los que han estimado por el sumo bien la posesión de la ciencia, negando al mismo tiempo que hubiese diferencia alguna entre las cosas; como si la felicidad del sabio consistiera en no decidirse por un partido ni por otro, ni anteponer en ningún momento una cosa á otra. Así, ciertos académicos han hecho consistir la suma felicidad y el término de la sabiduría en resistir á lo que se ve, y negarse formalmente al asenso.

»Largamente suele responderse á estos filósofos; pero yo creo que en cosas tan claras son ociosas largas disputas. Pues ¿quién no ve que si no hay diferencia alguna entre las cosas que son contra la naturaleza y las que son conformes á ella, se borra y destruye toda la prudencia que buscamos y alabamos?

»Rechazado, pues, este parecer y todos los que con él tienen relación, resulta que el sumo bien consiste en vivir eligiendo lo que es conforme á la naturaleza y rechazando lo que es contrario.

»Cuanto procede del sabio debe ser perfecto en todas sus partes, y en esto consiste el que sea apetecible. Y así como es pecado hacer traición á la patria, afrentar á los padres, robar los templos y otras mil acciones, así lo son también el temor, la tristeza, la liviandad, aunque no lleguen á efecto. Pero como la culpabilidad de estos afectos no consiste en las consecuencias, sino en los principios, cuanto procede de la virtud debe estimarse por medio de un juicio inmediato, independiente de su realización.

»Procuremos ahora dar una definición del bien, que tantas veces hemos nombrado. Todas las definiciones que se dan de él varían algo entre sí; pero tienden, no obstante, al mismo fin. Yo voy de acuerdo con

Diógenes, que define el bien: lo que es perfecto por su naturaleza. De lo útil dijo que era un movimiento ó estado de la naturaleza absoluta. Y como las ideas se forman en el entendimiento, ó por medio de la experiencia, ó de la comparación, ó de la semejanza, ó del ejercicio de la razón, así se forma también la noción del bien, asistiendo á ella el entendimiento, por comparación entre las cosas que son conformes á la naturaleza. Pero el bien mismo no lo comprendemos y llamamos así, por agregación, ni por aumento ó por comparación con otras cosas, sino por su propio intrínseco valor. Y así como la miel, aunque sea dulcísima, se aprecia por su propio sabor y no por comparación con otras cosas, así el bien de que tratamos ha de estimarse mucho por su esencia y no por su magnitud. Porque la estimación no se cuenta ni entre los bienes ni entre los males, y la cosa no cambia de naturaleza, por mucho que le agregües. Otra es, pues, la estimación propia de la virtud, que vale por su naturaleza, no por el aumento.

»Digamos algo de la perturbación del ánimo que hace miserable y acerba la vida de los ignorantes. Llámamla los Griegos pasión, y yo podía, interpretando esta palabra, traducirla por enfermedad. Pero no convendría á todas las pasiones; porque ¿quién llamará enfermedad á la misericordia ó á la iracundia, que los Griegos no obstante llaman pasión? Apliquémosles, pues, el nombre de perturbaciones, que con su mismo nombre indica ya ser afecto vicioso. Ninguna de estas pasiones se mueve por impulso natural, y todas se reducen á cuatro géneros, aunque las especies sean muchas: tristeza, temor, liviandad y la que los estoicos llaman *ἡδονή*, con un nombre común al alma y al cuerpo, y yo prefiero llamar alegría, porque es una especie de movimiento voluptuoso del

alma. No son impulsos naturales estas perturbaciones; antes dan opinión y crédito de liviandad. Y por eso el sabio estará siempre exento de ellas.

»Pienso, con otros muchos filósofos, que todo lo que es honesto es apetecible por sí mismo. Todos los filósofos, con excepción de las tres escuelas que separan del sumo bien la virtud, convienen en esta verdad: pero la esfuerzan más los estoicos, que no admiten entre los bienes ningún otro sino la honestidad. La defensa de esto es muy fácil y expedita. Pues ¿quién hay ó quién hubo nunca de avaricia tan ardiente, ó de tan desenfrenada codicia, que no prefiera obtener alguna cosa sin crimen, aunque haya de quedar impune? ¿Qué utilidad ó qué fruto podemos sacar del deseo de conocer lo que está oculto para nosotros, y las causas que ordenan y rigen el movimiento de los cielos? ¿Quién hay de tan agrestes instintos ó tan rebelde á las instituciones de la naturaleza, que aborrezca el conocimiento, y no le persiga aun sin deleite ó utilidad alguna, y no le estime en nada, ó quién, conociendo los hechos, palabras y resoluciones de nuestros antepasados, ó de los dos Scipiones, ó de aquel abuelo mío á quien tú estás recordando siempre, y de los demás varones esforzados y en toda virtud excelentes, no se llene de increíble satisfacción? ¿A quién que haya sido educado en una familia honesta y noble no le ofende la misma torpeza, si bien á él personalmente no le agravie? ¿Quien puede tolerar á un hombre que vive impura y afrentosamente? ¿Quién no odia á los hombres sórdidos, vanos, ligeros y fútiles? Si la torpeza no fuese aborrecible por sí misma, ¿por qué los hombres habían de abstenerse de ella, aun en la soledad y en las tinieblas, sino porque la misma repugnancia de tales hechos les repugna?

»Otras innumerables razones podríamos dar en apo-



yo de esta opinión; pero no es necesario, porque nada está tan fuera de duda como decir que las cosas honestas deben apetecerse por sí, y que del mismo modo las cosas torpes debe huirse por sí mismas.

»Partiendo, pues, del principio antes dicho, de que lo honesto es el único bien, hemos de inferir que es de estimar más el fin, es decir, lo honesto, que los medios que se emplean para él. Cuando decimos que la imprudencia, la temeridad, la injusticia y la intemperancia deben huirse por las consecuencias que de ellas nacen, no caemos en contradicción con el principio capital de que sólo lo malo es torpe, puesto que no nos referimos á los males del cuerpo, sino á las acciones torpes que nacen de los vicios. Lo que los Griegos llaman *κακία*, yo prefiero llamarlo vicio más bien que malicia.

—Grande habilidad tienes, oh Catón, para usar de palabras elegantes y que declaran bien lo que dices. De este modo enseñas en latín la filosofía, y, por decirlo así, das carta de ciudadanía á lo que antes era peregrino en Roma y no se prestaba á nuestra lengua, principalmente por la sutileza de las cosas y de las palabras. Ya sé que hay algunos que en cualquiera lengua pueden filosofar, porque no hacen divisiones ni definiciones, y dicen y pretenden seguir lo que la naturaleza dicta. Y como tratas de cosas nada oscuras, pequeño es el trabajo que tienes para explicarlas. Por esto te presto grande atención y encomiando á la memoria los nuevos nombres que vas poniendo á las cosas de que has tratado, por si yo mismo quizá tenga ocasión de usarlos. Creo, pues, que has puesto los vicios contrarios á las virtudes del modo más exacto y que más conviene al propósito de nuestra oración.

»Lo que es vituperable por sí mismo lo has llamado

vicio, y, en efecto, de la palabra vicio creo que se tomó la de vituperio. Si hubieses dicho malicia, la costumbre latina nos habría hecho entender sólo un determinado vicio, mientras que ahora todo vicio se encierra en un nombre común contrario al de la virtud.»

Entonces prosiguió Catón: «Sentados estos principios, nace una gran controversia, que los peripatéticos resuelven con poco trabajo. Ya sabes que su manera de decir no es bastante aguda, por ignorancia de la dialéctica.

»Tu amigo Carneades llevó las cosas al extremo, con aquella habilidad extraordinaria que tenía en la dialéctica, unida á su elocuencia suma. Él no dejó de sostener nunca que en toda esta cuestión del bien y del mal, la controversia entre los estoicos y los peripatéticos no era de cosas, sino de palabras. Por el contrario, yo juzgo evidente que los pareceres de estos filósofos varían entre sí, mucho más en la esencia, que en las palabras. Digo que es mucho mayor la discrepancia de cosas que de palabras entre los estoicos y los peripatéticos, porque los peripatéticos dicen que todos los que ellos llaman bienes concurren en la vida feliz, y los nuestros creen que la vida feliz abraza todo lo que absolutamente es digno de alguna estimación. Pero ¿quién no ve con claridad que, según la opinión de los que cuentan el dolor entre los males, no puede el sabio ser feliz cuando le ponen en el tormento? Y por el contrario, la razón de los que no ponen el dolor entre los males, les obliga á confesar que en medio de los tormentos conserva el sabio la vida feliz. Y si los mismos dolores se toleran con más fortaleza, cuando se reciben por la patria, que por otra causa ninguna, la opinión, no la naturaleza, es la que hace la fuerza del dolor mayor ó menor.

»Ni tampoco convenimos en que haya tres géneros de bienes, como opinan los peripatéticos, ni podemos aprobar que sea más feliz el que más abunde en bienes corporales y externos.

»Los peripatéticos admiten que los bienes del cuerpo contribuyen á la vida feliz; los nuestros de ningún modo. Ni aun admitimos que la abundancia de los bienes que llamamos de naturaleza haga la vida más feliz, ó más apetecible, ó más estimable; ¡cuánto menos contribuirá á la vida feliz la multitud de placeres del cuerpo! Ciertamente que el saber es apetecible por sí, y también la salud; juntos serán los dos más estimables que el saber solo. Pero no por ser uno y otro dignos de estimación, valdrán juntos más que el saber separado. Los que creemos la salud digna de alguna estimación, pero, sin embargo, no la ponemos entre los bienes, no por eso la estimamos tanto que la antepongamos á la virtud. No así los peripatéticos, según los cuales, una acción honesta y sin dolor es más apetecible que la misma acción con dolor. A nosotros nos parece de otro modo: si bien ó mal, luego lo veremos. ¿Puede haber mayor disensión en las cosas?

»Así como la luz del sol oscurece y borra la luz de una linterna; y así como nada aumenta la riqueza de Creso el que se le añada un óbolo, ni una gota de salmuera acrecienta el mar Egeo, ni significa nada un paso más ó menos en el camino que va de aquí á la India; de la misma suerte, siendo el término del bien el que dicen los estoicos, toda esta estimación de las cosas corporales se oscurece ante el esplendor y magnificencia de la virtud, y es forzoso que se extinga y perezca. Y así como la oportunidad (llamaremos así la que los Griegos denominan *εὐκαιρία*) no se hace mayor porque se dilate el tiempo, porque tienen sus

límites las cosas que se dicen oportunas, así tampoco las acciones rectas, ni la conveniencia, ni el bien mismo, que consiste en la conformidad con la naturaleza, sufren acrecentamiento alguno.

»Y por esta causa no les parece á los estoicos más estimable ni apetecible la vida feliz, cuando es larga que cuando es corta, y se valen de este símil: así como el mérito del coturno está en ajustarse bien al pie, sin que deban preferirse muchos coturnos á pocos, ni los mayores á los menores; así, consistiendo todo bien en la conveniencia y en la oportunidad, ni los muchos deben anteponerse á los pocos, ni los más largos á los más breves.

»Y no basta decir: si la salud por largo tiempo es más estimable que la de breve duración, también la utilidad de la sabiduría debe ser mayor cuanto se dilate más. No entienden que la salud se estima por el tiempo, pero la virtud por la oportunidad. De otra manera, tendrían igualmente derecho para afirmar: que la buena muerte y buen parto son mejores cuanto más largos. No comprenden que unas cosas se estimen más por la brevedad, y otras por la larga duración. Y así los que tienen el aumento por el sumo bien ó por el más alto de ellos, tendrán que decir que uno es más sabio que otro, ó más pecador un hombre que otro, y de igual modo, más ó menos recto. Lo cual no nos es lícito decir á los que creemos que no cabe aumento en el sumo bien. Pues á la manera que los que están sumergidos en el agua no están menos ahogados cuando no distan mucho de la superficie y podrían con leve trabajo salir, que cuando ya están en lo profundo; y así como el cachorro que ya se acerca al tiempo en que los perros comienzan á ver, no se puede decir que tenga más vista que el que acaba de nacer, así el que va entrando en el camino de la virtud

todavía es tan miserable como el que no ha adelantado nada.

»Te parecerán extrañas estas cosas; pero siendo las anteriores firmes y verdaderas, estas consecuencias tienen que serlo también, y no hemos de dudar de su exactitud. Y por más que nieguen los estoicos que ni las virtudes ni los vicios crecen, opinan, no obstante, que en cierto modo se extienden y dilatan. Diógenes cree que las riquezas no sólo tienen valor porque conducen al deleite y á la comodidad de la vida, sino porque contienen en sí estas cosas; pero que no acontece lo mismo con la virtud, ni con las demás artes, para las cuales puede servir el dinero, mas de ningún modo contenerlas. Por consiguiente, si el deleite ó la salud se ponen entre los bienes, también la riqueza debe contarse entre ellos. Pero si la sabiduría es un bien, no se sigue de aquí que tengamos las riquezas por otro bien. Ni los bienes pueden estar contenidos en lo que por su esencia no es bueno; y como el conocimiento y comprensión de las cosas, en que las artes consisten, mueve el apetito, no contándose la riqueza entre los bienes, nunca el arte puede fundarse en las riquezas. Y aunque lo concedamos de las artes, no tendremos que concederlo de la virtud, porque ésta exige mucho ejercicio que no exige el arte, y porque la virtud supone la estabilidad, firmeza y constancia de toda la vida, y en el arte no vemos que suceda lo mismo.

»Además, si no estableciésemos diferencia entre las cosas, se confundiría todo el orden de la vida humana, como dice Aristón, y no podría encontrarse ninguna obra ú ocupación sabia, si no cupiese la noción y distinción entre las cosas que pertenecen á la práctica de la vida. Y por eso, después de haber afirmado que sólo es bueno lo que es honesto, y malo lo que es

torpe, establecieron los filósofos diferencia entre estas cosas y las que en nada conducen á la felicidad ó á la miseria de la vida, y de unas dijeron que eran estimables, de otras todo lo contrario, y de algunas ni una ni otra cosa. Y entre las cosas estimables dijeron que algunas tenían en sí mismas causa bastante para anteponerlas á otras, v. gr., la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, las riquezas y otras semejantes; pero que otras casi nada tenían que ver con éstas. Y entre las que no eran dignas de ninguna estimación, unas tenían causa bastante para ser rechazadas, v. gr., el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la ignominia y otras semejantes á éstas; pero que algunas no las tenían. Y por eso Zenón, que en lengua tan copiosa como la griega podía dar nuevos nombres á hechos nuevos, lo cual no podemos hacer nosotros en esta pobre lengua nuestra, aunque tú la tienes por tan copiosa, llamó al primer género *προηγμένον*, y al segundo *ἀποπροηγμένον*. Para que esto se entienda, procuraremos declarar de algún modo el sentido de estas palabras de Zenón.

»Pues así como nadie dice que en el palacio del Rey el Rey mismo ha sido levantado á la dignidad, sino que la elevación se entiende de aquellos que han recibido algún honor que les acerca al regio principal, así en la vida, no las cosas principales, sino las secundarias, se llaman *προηγμένα*. Entendidas las cosas, no debemos escrupulizar en el uso de las palabras. Y como del bien sumo decimos que ocupa el primer lugar, es necesario que los derivados ó segundos no sean ni buenos ni malos en grado eminente, sino indiferentes y de estimación mediana. Yo llamo indiferentes á los que ellos llaman *ἀδιάφορον*, ni era posible que no quedase algo intermedio que no fuese confor-

me ó contrario á la naturaleza, y que habiendo esto, dejase de haber algo estimable por sí.

»Bien hecha está, pues, esta distinción, y aun hacen otra para declarar mejor esta. Y dicen: si suponemos que el último fin es arrojar el dado de tal manera que quede recto, el dado que caiga recto se acercará al fin; pero esta proximidad no pertenecerá por sí misma al fin. De la misma manera las cosas que llaman *præposita* se refieren al fin, pero nada tienen que ver con su esencia y naturaleza.

»Síguese otra división de los bienes: unos pertenecen al fin último, y son los que los Griegos llaman τελικα (con muchas palabras tenemos que declarar una sola, para que pueda entenderse); otros son eficientes, de los que llaman los Griegos ποιητικα; otros son á la vez finales y eficientes. De los finales, ninguno es digno sino las acciones honestas. De los eficientes, ninguno fuera de la amistad.

»La sabiduría puede llamarse á un mismo tiempo pertinente y eficiente: lo primero, porque es una acción armónica; lo segundo, porque produce acciones honestas.

»Las cosas que llamamos *preferidas*, unas lo son por sí mismas, otras consideradas como causas eficientes, otras por ambas razones. Hay algunas que lo son por sí mismas, como ciertos semblantes, ciertos estudios, ciertos movimientos; otras, al contrario, son apetecibles ó rechazables por sus efectos, v. gr., el dinero; otras por ambas cosas, como la integridad de los sentidos y la salud. En cuanto á la buena fama, que los Griegos llaman εὐδοξια y que mejor podemos traducir buena fama que gloria, Crisipo y Diógenes negaron en absoluto su utilidad, sosteniendo que no valía la pena de alargar un solo dedo para asirla. Y yo me inclino mucho á su parecer. Los que le sucedieron,

no pudiendo defenderse de Carneades, enseñaron que la buena fama era por sí misma apreciable y recomendable, y que era condición propia de un hombre alto y liberalmente educado el querer ser aplaudido por sus padres, por sus parientes y por todos los hombres de bien, y esto por la gloria misma, no por la utilidad; y añadía que, así como cuidamos de la futura suerte de nuestros hijos póstumos, así debemos cuidar de la fama que quedará de nosotros después de la muerte, prescindiendo de toda utilidad.

»Pero aunque sea lo honesto el único bien, y no coloquemos ni entre los bienes ni entre los males el cumplimiento del deber, no por eso debemos dejar de cumplirle. Y así como en la opinión hay algo probable y cuyo fundamento puede investigarse, así también admitimos probabilidades en las acciones. De donde se infiere que el deber es un medio probable, que no puede clasificarse ni entre los bienes ni entre sus contrarios, ni entre las virtudes ni entre los vicios, por más que la razón exija el hacer unas cosas y dejar de hacer otras. Lo que hacemos conforme a razón se llama deber.

»Es claro que estas acciones intermedias también las verifican los sabios, y que éstos jamás se extravían en sus juicios sobre el deber. Cuando se cumple la acción que llamamos recta, se cumple la perfección del deber; y á la manera que entre las acciones rectas ponemos, v. gr., la de devolver un depósito conforme á justicia, así entre los deberes incoados ponemos el de entregar el depósito, y el añadir *conforme á justicia*, determina la perfección del hecho: por sí misma la acción de entregar se cuenta sólo entre los deberes. Y como no es dudoso que en las acciones que llamamos intermedias, unas deben ejecutarse y otras evitarse, resulta que todo lo que se hace ó dice queda



bajo la categoría común de deber. De donde se infiere que, amándose todos naturalmente á sí mismos, lo mismo el ignorante que el sabio, elegirán lo que es conforme á su naturaleza y rechazarán lo contrario. Hay, pues, un deber común al sabio y al ignorante.

»Y como todos nuestros deberes proceden de principios que llamamos intermedios, no sin causa se dice que referimos á ellos todos nuestros pensamientos, contando entre ellos la salud de la vida y el permanecer en ella; y que en muchos casos puede el hombre, según su naturaleza, tener el deber de permanecer en la vida, y que en otros muchos tiene que proceder de un modo contrario: debe salir de la vida. De donde se infiere que alguna vez es oficio del sabio abandonar la vida, aunque sea feliz, y del necio permanecer en la vida, aunque sea desdichado, porque de aquí se seguirá aquel bien ó aquel mal que antes decíamos.

»Los primeros principios naturales, ó los segundos, ó los contrarios, caen bajo el juicio y elección del sabio, y le están sujetos como materia de su sabiduría. Y así, la razón de permanecer en la vida ó de emigrar de ella, ha de medirse por todas las cosas que antes dijimos. La muerte no es de buscar, ni por los que la virtud retiene la vida, ni por los que sin virtud permanecen en ella; pero muchas veces es oficio del sabio abandonar la vida, aunque sea muy feliz, si lo puede hacer oportunamente, porque esto es vivir conforme á la naturaleza. Por eso la sabiduría manda que el sabio la abandone á ella misma, si la utilidad lo exige. Y como los vicios no tienen bastante fuerza para ser causa de muerte voluntaria, es claro que los necios, que son sin duda los más infelices, tienen el deber de permanecer en la vida en mu-

chos casos conformes á la naturaleza. Y como sabiendo de la vida y permaneciendo en ella el necio es igualmente infeliz, la larga duración no le debe hacer más aborrecible la vida. Y por eso no sin causa se dice que los que gozan de la mayor parte de los bienes naturales deben vivir.

»Parece disposición natural que los padres amen á sus hijos; y de este principio nació la sociedad y comunidad del género humano. A esto nos persuade la misma forma y miembros del cuerpo, que por sí solos declaran el cuidado que la naturaleza tuvo de la procreación. Y no es posible que la naturaleza haya querido procrear, y que no se cuide de amar y conservar lo procreado.

»Aun en las bestias puede observarse esto, y cuando vemos el trabajo que se toman en la educación del feto, nos parece oír en ellas la voz de la misma naturaleza.

»Y así como es claro que la naturaleza nos hace aborrecer el dolor, así la naturaleza misma nos impele á amar lo que hemos engendrado.

»De donde nace también que hay entre los hombres cierto natural amor, conforme al cual, ningún hombre puede parecer extraño á otro hombre, y esto solamente por ser hombre. Del mismo modo que en los miembros unos parecen nacidos solamente para sí, como los ojos y los oídos; y otros para ayudar el uso de los demás miembros, como las rodillas y las manos; así las bestias feroces han nacido sólo para sí mismas, y por el contrario, la concha llamada *Pinna* y los *Pinnoleres* que en ella se encierran parecen avisar á todos los de su especie para que se guarden, y de la misma manera las hormigas, las abejas y las cigüeñas obran también en sociedad con las de su especie. Mucho mayor es esta comunidad entre los hombres,

y por naturaleza somos inclinados á las juntas, á las congregaciones, á las ciudades.

»Del mundo, creen los filósofos que está regido por el numen divino, y que viene á ser como la ciudad común de los hombres y de los Dioses, siendo cada cual de nosotros parte del mundo. De donde se infiere que hemos de anteponer la utilidad común á la propia.

»Y así como las leyes anteponen la salud de todos á la de cada uno, así el varón bueno, sabio y obediente á las leyes, y no ignorante del deber civil, atiende más á la utilidad de todos que á la de uno solo ó á la suya propia. Y no es más vituperable el traidor á la patria que el que abandona la común utilidad por la suya propia. De donde se infiere que es digno de alabanza el que se arroja á la muerte por la república, dándonos testimonio de que debemos amar la patria más que á nosotros mismos. Debe rechazarse aquella opinión inhumana y malvada de muchos que suelen decir, que muertos ellos, nada les importaría que se abrasara el mundo, como dice un verso griego. Lo cierto es que debemos atender aun á los que no han nacido todavía.

»De este afecto del alma nacen los testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y como nadie quisiera pasar la vida en soledad, aun con infinita abundancia de deleites, fácilmente se entiende que hemos nacido para la congregación y para la sociedad natural de los hombres. La misma naturaleza nos impele á desear favorecer á muchos, principalmente enseñándolos y dirigiéndolos por el camino de la razón y de la prudencia. Por eso es muy difícil encontrar quien no enseñe á otro lo que él mismo sabe; y no sólo somos propensos á aprender, sino también á enseñar. Y así como á los toros infundió la naturaleza

la inclinación á lidiar con suma fuerza é ímpetu, en defensa de los novillos contra los leones, así los hombres más fuertes y valerosos, como se escribe de Hércules y de Baco, sentían natural impulso á proteger á todo el género humano. Y cuando llamamos á Jove optimo, máximo, y también salvador, hospitalario, *estitor*, queremos dar á entender que la salvación de los hombres está en su mano.

»Pero no nos está bien, cuando somos abyectos y miserables, pedir á los Dioses inmortales que nos amen y nos protejan. Á la manera que usamos de los miembros antes de haber aprendido por qué causa de utilidad se nos han dado, así la misma naturaleza, sin darnos cuenta de ello, nos lleva y guía á la comunidad civil; y si de este modo no fuera, no habría lugar alguno ni para la justicia ni para la bondad. El hombre está ligado por los vínculos del derecho, pero ningún derecho cabe entre los hombres y las bestias. Y así, dijo muy bien Crisipo que todo había sido creado por causa de los Dioses y de los hombres, y que éstos habían nacido para la comunidad y sociedad: por donde los hombres podían usar de las bestias sin injusticia y sin contradecir el orden. Y siendo tal la naturaleza del hombre, que está unido con todo el resto del género humano por el derecho civil, el que le conserve, será justo; el que le quebrante, injusto. Y así como siendo común el teatro á todos los espectadores, puede, no obstante, decirse que pertenece á cada cual de ellos el lugar que ocupa; así en la ciudad y en el mundo común no se opone el derecho de todos al derecho de cada uno.

»Y habiendo nacido el hombre para conservar y defender á los otros hombres, es conforme á su naturaleza que el sabio quiera gobernar y administrar la república; y para vivir conforme á la naturaleza, debe

tomar mujer y procrear hijos de ella. Son amores ciertamente santos los amores del sabio. Creen algunos que es propia del sabio la razón y modo de vida de los cínicos; á lo menos en ciertas ocasiones le obligan á ello: otros no lo admiten de ningún modo. Y para que se conserve la sociedad, la unión, la caridad del hombre con los hombres, quisieran algunos que todas las ganancias y las pérdidas fuesen comunes, y no sólo comunes, sino iguales. Y en cuanto á lo conveniente y á lo inconveniente, quisieran que fuesen comunes, pero no iguales. Las cosas que aprovechan ó dañan, ó son buenas, ó malas, y, por tanto, es necesario que sean iguales. Lo conveniente ó inconveniente puede no ser igual, porque entra en el género relativo de que hablábamos antes.

»En cuanto á la amistad, la tienen por necesaria, porque pertenece al género de cosas que aprovechan; y aunque algunos sostienen que en la amistad el sabio pone igual interés por el amigo que por sí mismo, y otros creen que predomina la propia utilidad, aun estos últimos confiesan que es ajeno de la justicia, para la cual hemos nacido, el despojar á nadie de alguna cosa, para apropiárnosla. La filosofía que yo sigo excluye y prohíbe la amistad y la justicia fundadas sólo en la utilidad. La misma utilidad que las creó podrá destruirlas y pervertirlas; y no habrá ni justicia ni amistad verdadera, si ellas mismas no son apetecibles por sí. El derecho es natural, y parece cosa indigna del sabio el hacer la menor injuria á otro hombre. Ni es cosa recta hacerse solidario de las iniquidades de sus amigos; y defienden los estoicos, grave y profundamente, que nunca la equidad puede separarse de lo útil, y que todo lo que es justo y equitativo es también honesto, y que recíprocamente todo lo que es honesto es también justo y equitativo.

»A estas virtudes de que hemos tratado agregar también la dialéctica y la física, y las llaman virtudes, porque la primera nos da la regla para no asentir á lo falso, ni dejarnos sorprender por una capciosa probabilidad, y nos enseña lo que debemos pensar y defender acerca del bien y del mal. Sin esta arte, fácilmente puede apartarse cualquiera de la verdad y caer en el error. Si en todas las cosas es viciosa la temeridad y la ignorancia, con razón llamamos virtud á la ciencia que las destierra. Y no sin causa tributamos el mismo honor á la física, porque el que ha de vivir conforme á la naturaleza, necesariamente ha de comenzar por entender el orden del mundo y su régimen. Y no puede verdaderamente juzgar de los bienes y de los males, si no conoce la razón de la naturaleza y de la vida de los Dioses y la armonía que la naturaleza humana tiene con la naturaleza universal. Sin el estudio de la física, nadie puede comprender la gran fuerza que tienen aquellos antiguos preceptos de los sabios, que mandan acomodarse al tiempo, seguir á Dios y conocerse á sí mismo, y guardar en todo templanza. Sólo esa ciencia nos enseña lo que puede la naturaleza, para la conservación de la justicia, la amistad y las virtudes. Y sin la explicación de la naturaleza, no puede entenderse la razón del agradecimiento que se debe á los Dioses.

»Pero conozco que me he alargado más de lo que pedía mi propósito. Verdad es que me he dejado arrastrar por el admirable rigor de esta filosofía y de su método.

»Por los Dioses inmortales! ¿no te admiras de él? ¿Qué cosa hay en la misma naturaleza, qué hay en los artificios de mano del hombre, más elegante, ni más enlazada, ni trabada con más fortaleza? ¿Qué proposición hay que no convenga con la anterior?

¿Qué consecuencia que no se deduzca de la premisa? ¿Qué principio que no se enlace con el que le precede, de tal modo que, si alteras una letra sola, todo el edificio cae por tierra? No puede vacilar uno solo de los principios, sin que se conmuevan todos. ¡Cuán grave, cuán magnífica, cuán constante es la idea que nos formamos de la persona del sabio, á quien la razón dicta que lo honesto es el solo bien por el cual siempre y necesariamente ha de ser feliz! Y con entero rigor se le pueden aplicar esos nombres de que los ignorantes suelen burlarse.

»Con más razón le llamaremos rey que á Tarquino, que no supo regirse ni á sí ni á los suyos. Con más razón dictador y dueño del pueblo que á Sila, que fue siervo de tres pestíferos vicios, la lujuria, la avaricia y la crueldad. Y le llamaremos más rico que á Craso, que nunca, sino aquejado por la miseria, hubiera querido llevar al Eúfrates la guerra. Y justamente diremos que todas las cosas son del sabio, porque es el único que sabe hacer uso de ellas. Y le llamaremos hermoso, porque las líneas del alma son más hermosas que las del cuerpo; y le llamaremos libre, porque no obedece al dominio de nadie, ni siquiera al de sus propias pasiones; y le llamaremos invicto, porque su cuerpo puede ser encadenado, pero su ánimo está libre siempre de prisiones, y no espera al fin de su vida, para que se juzgue en su último día si fué feliz ó no, como uno de los siete sabios advirtió poco sabiamente á Creso. Porque si de veras hubiera sido feliz, su felicidad habría podido llegar hasta la misma hoguera levantada por Ciro. Si nadie es, pues, feliz sino el sabio, y todos los buenos y sabios son felices, qué cosa hay más adorable que la filosofía, ó cuán más divina que la virtud?»

---

---

*O. Cordero Palacios*

LIBRO CUARTO.

---

Así que acabó de hablar Catón, yo le dije: «¡Cuán bien lo has recordado todo, y qué claridad has dado á las cosas más oscuras! No intentaré responderte, ó me tomaré algún tiempo para pensar la contestación, porque no es fácil hacerse cargo de una doctrina tan laboriosamente fundada y edificada, si bien de su verdad nada me atrevo á decir todavía.» A esto respondió él: «¿Cómo te he de conceder esa dilación que pides, cuando veo que, conforme á la nueva ley, respondes en el mismo día al acusador y hablas durante tres horas? Ni es esta causa más difícil que las que tú cada día traes entre manos. Acométela, pues, no sólo porque la han tratado otros muchos, sino porque tú mismo te has hecho cargo de ella en otras ocasiones, de tal modo, que no te pueden faltar palabras.» A esto le respondí: «No suelo arrojarme temerariamente á combatir contra los estoicos, no porque yo asienta á todo lo que afirman, sino porque me lo impide la vergüenza de no entender muchas de las cosas que dicen.—Confieso que algunas son oscu-



ras, replicó Catón; pero la oscuridad está en las cosas mismas, y no la buscamos de propósito.—Pero ¿cómo diciendo los peripatéticos las mismas cosas, no hay ninguna palabra de ellos que no se entienda?—¿Las mismas cosas? (replicó). ¿No he conseguido persuadirte de que los estoicos difieren de los peripatéticos, no en las palabras, sino en las sentencias y en las cosas mismas?—Si eso logras, oh Catón, fácil te será llevarme del todo á tu parecer.—Creo haberlo demostrado bastante. Pero volvamos á ello, si te place; si no, lo hablaremos después.—Por ahora, le repliqué, respóndeme conforme á lo que yo te preguntare, si no te pareciere demasiado atrevimiento el mío.—Lo haré como desees, aunque más justo era conceder á entrambos las mismas condiciones.—Creo, pues, oh Catón, que aquellos antiguos discípulos de Platón, Speusipo, Aristóteles, Xenócrates, y después de ellos Polemón y Teofrasto, expusieron la ciencia con bastante copia y elegancia de palabras, por lo cual no veo que Zenón, discípulo de Polemón, tuviera motivo para apartarse de las costumbres y modo de enseñar de los anteriores, el cual del todo riñe con el vuestro. Viendo ellos que éramos por naturaleza aptos para aquellas virtudes más insignes, v. gr., la justicia, la templanza, y otras del mismo género, que ellos asemejan á las demás artes, si bien difieren en ser más excelentes en materia; y conociendo además que estas virtudes, infunden en nosotros ardiente amor y apetito, y que tenemos, por decirlo así, cierta innata codicia de ciencia, y que hemos nacido para la congregación y sociedad del género humano, y que esta inclinación brilla sobre todo en los mayores ingenios, dividieron toda la filosofía en tres partes, división que vemos conservada por Zenón. De la primera de ellas, que es la que rige las costumbres, omito hablar aho-

ra, porque ella es precisamente la raíz de esta cuestión. Cuál sea el fin de todos los bienes, lo diré después: ahora sólo afirmo que los antiguos peripatéticos y académicos, que conviniendo en lo esencial diferían sólo en las palabras, trataron grave y copiosamente la ciencia que nosotros llamamos civil y los Griegos política.

»¡Cuánto escribieron de la república, cuánto de las leyes, cuántos preceptos nos dejaron en las artes, y aun ejemplos de buen decir en las oraciones! Empezaron por definir y dividir las cosas que eran materia de disputa, lo cual vosotros hacéis también, pero no con la elegancia y esplendidez suya, sino con extraordinaria sequedad.

»Y luego, ¡cuán magníficamente hablaron de todas aquellas materias que se prestaban á la oración elocuente y grave; cuán espléndidamente trataron de la justicia, de la fortaleza, de la amistad, del régimen de la vida, de la filosofía, del gobierno de la república, de la templanza, de la fortaleza, no como quien anda entre espinas, como los estoicos, cuyos discursos parecen descarnados huesos, sino dando grandeza á las cosas magníficas y claridad á las pequeñas!

»Y así, ¡cuán elocuentes son sus consolaciones y sus exhortaciones, cuánto sus advertencias y consejos para los varones fuertes! Había en ellos, como hay en la naturaleza de las cosas, una doble manera de decir, porque toda materia de controversia ó carece de designación de personas y tiempos, ó encierra una controversia de hecho ó de derecho ó de nombres. Ejercitábanse, pues, en la una y en la otra, y esta disciplina les dió extraordinaria abundancia y facilidad en ambos géneros de locución. Todo este modo de decir, ó no pudieron ó no quisieron tratarlo Zenón y

sus discípulos; lo cierto es que le abandonaron. Y aunque es cierto que Cleantes y Crisipo escribieron de arte retórica, sus libros son tales, que quien quisiera aprender á callar, no debería leer otra cosa. Y así, ya ves de qué manera inventan palabras nuevas y abandonan las palabras usadas. ¡Y qué proposiciones defienden! Consideran el mundo como una ciudad. ¡Cómo inflamar así á los oyentes! ¿Quién no ha de reirse cuando vea á un hombre, que tiene su domicilio en Circeo, creer que todo el mundo es municipio suyo? Estos oradores bastarán para apagar el mayor hervor, si alguno de los oyentes viene inflamado. Y ¿qué diremos de esas mismas afirmaciones de que sólo el sabio es rey, dictador y rico, lo cual tú explicabas con cierta elocuencia y rotundidad, porque al fin has aprendido la retórica? Pero ellos ¡con qué sequedad lo dicen!

»¡Con qué estrechas interrogaciones, que punzan como un aguijón, discurren acerca de la virtud, que, según ellos, basta por sí para producir la felicidad! Y los que asienten á su parecer jamás se conmueven, sino que se vuelven lo mismo que vinieron. En suma, cosas quizá verdaderas y ciertamente graves no se tratan como se debe, sino de un modo pueril é inferior á su gravedad. Síguese el método dialéctico y el conocimiento de la naturaleza. Del sumo bien nada he dicho ahora, porque él es el principal objeto de esta disputa. Ni en una ni en otra parte tenía Zenón nada que innovar. En la una y en la otra están bien firmes y asentados los principios. ¿Qué cosas han omitido los antiguos de las que pertenecen á la dialéctica?

»Dieron muchas definiciones y nos dejaron artes de definir; y no sólo hicieron la división de las cosas definidas, sino que enseñaron el modo de hacerla. Y trataron de las proposiciones contrarias, y del género y

forma de argumentación, y del modo de deducir las conclusiones de las premisas. ¡Cuánta es en ellos la variedad de argumentaciones, tan distintas de las capciosas preguntas, y cuánto nos encargan que no nos fíemos del testimonio de los sentidos sin el de la razón, ni del de la razón sin el de los sentidos, y que no separemos el uno del otro! Lo que los dialecticos enseñan ahora, ¿no fué ya inventado y escogitado por los antiguos? Y todavía Crisipo trabajó mucho en la dialéctica; pero Zenón mucho menos que sus maestros. Y no siempre los mejoró, y en algunas cosas útiles los abandonó del todo.

»Siendo, pues, dos las artes que rigen la argumentación y el discurso, enseñando la una el modo de inventar y la otra el de discurrir, esta última la trataron á la vez los estoicos y los peripatéticos. La primera sólo los peripatéticos, puesto que los estoicos la abandonaron.

»Los vuestros ni siquiera sospecharon la existencia de aquel tesoro inexhausto de donde se sacan los argumentos por el artificio y camino que enseñaron los filósofos anteriores. Por lo cual les es forzoso á los estoicos repetir siempre servilmente la misma explicación en los mismos casos, y no separarse un punto de los comentarios de sus maestros. Por el contrario, quien sepa dónde están los lugares y fuentes de la argumentación, y cómo pueden encontrarse razones, podrá siempre salir de la situación más apurada y conservar su propia originalidad en la disputa. Y aunque los grandes ingenios consiguen, aun sin método, abundancia en el decir, con todo, el arte es guía más seguro que no la naturaleza. Una cosa es derramar las palabras al modo de los poetas, y otra ordenar con razón y arte las que vas diciendo.

»Algo semejante podemos decir de la explicación de

la naturaleza, que es común á los peripatéticos y á vosotros, y no por las dos causas que Epicuro señaló, es decir, para librarnos del miedo de la muerte y de la religión, sino porque el conocimiento de las cosas celestiales infunde cierta modestia en los que ven cuán grande es en los Dioses la moderación y el orden, é inspiran magnanimidad, en los que contemplan las obras y acciones de los Dioses, y mueven, finalmente, á justicia á los que entienden cuán recta es la voluntad y cuál venerando el numen y potestad del sumo autor y rector de todas las cosas; por donde la razón que rige las cosas naturales viene á ser para los filósofos la verdadera y suprema ley.

»Hay en el conocimiento de la naturaleza un deleite insaciable, que por sí solo basta para hacernos vivir honrados y liberalmente, aunque no nos ocupemos en otra cosa que en su estudio. En esta disciplina, pues, los estoicos han seguido casi del todo á los peripatéticos, afirmando, como ellos, que existen los Dioses y que todas las cosas constan de cuatro elementos.

»Pero cuando se llega á una cuestión muy difícil, es á saber, si existe una quinta naturaleza, de la cual proceda la razón y la inteligencia, y se pregunta además á qué género pertenece el alma, Zenón dijo que el alma era fuego, añadiendo á ésta otras cosas semejantes aunque pocas. Y en otra cuestión todavía más difícil, enseñó que una mente divina, que es como el alma de la naturaleza, rige el mundo y sus principales partes. Encontramos, pues, la misma materia entre los estoicos y los peripatéticos, pero allí riquísima, aquí flaca y desmedrada. ¡Cuánto han investigado y cuántos datos han recogido los peripatéticos sobre la naturaleza, sobre la generación, sobre los miembros y sobre las edades de todos los anima-

les! ¡Cuánto han discurrido sobre las cosas que nacen de la tierra! ¡Cuánto han dicho de las causas de cada fenómeno natural y del modo de hacer cada demostración! De todo lo cual pueden tomarse muchos y firmísimos argumentos, para explicar la naturaleza de cada cosa. Yo, pues, en cuanto entiendo, no veo causa para mudar de nombre. Aunque Zenón no siguiese á sus maestros, no por eso dejaba de proceder de ellos. Otro tanto digo de Epicuro, que en la física siguió principalmente á Demócrito con pocas ó muchas alteraciones; pero es lo cierto que en lo esencial le copió. Otro tanto hacen los vuestros, y ciertamente que no son muy agradecidos con los primeros inventores.

»Pero de esto no añadiré más. Veamos ahora en la cuestión del sumo bien qué novedades ha traído y qué razones le han movido á apartarse de sus inventores, y, por decirlo así, de sus padres intelectuales. Y por más que tú, Catón, has explicado con mucha claridad cuál es el sumo bien, según los estoicos, y por qué se llama así, volveré á exponerlo yo lo más claramente que pueda, para que apreciemos cuáles fueron las novedades de Zenón.

»Los filósofos anteriores, y con más claridad que ninguno Polemón, habían dicho que el sumo bien consiste en vivir conforme á la naturaleza; pero los estoicos añaden que estas palabras significan tres cosas: la primera consiste en vivir con arreglo á la ciencia de las cosas que naturalmente suceden. Este es el fin, según Catón, y según tú mismo has dicho: vivir de un modo conveniente á la naturaleza. Lo segundo que esas palabras significan, es vivir guardando todos los deberes ó la mayor parte de ellos. Esto así explicado, difiere de lo anterior. Porque lo recto pertenece al sabio sólo; pero el cumplimiento del deber, aunque no

sea perfecto, puede recaer hasta en algunos ignorantes. El tercero consiste en vivir gozando de todas ó de la mayor parte de las cosas que son conformes á naturaleza. Esto no depende de nuestra voluntad. Obtiene, pues, la perfección en aquel género de vida que termina en la virtud. y consta además de cosas que, siendo conformes á la naturaleza, no están en nuestro poder.

»Este sumo bien, que en la tercera significación entendemos, y la vida que consiste en la posesión de este sumo bien, como la práctica de la virtud va unida á él, sólo pueden recaer en el sabio, y éste es el término de los bienes señalados por los mismos estoicos y por Xenócrates y Aristóteles, los cuales exponen casi con las mismas palabras que tú el primitivo estado de la naturaleza.

»Toda naturaleza quiere ser conservadora de sí y de su propio género. Para esto ayudan á la naturaleza las artes, entre las cuales figura como una de las primeras el arte de vivir, que conserva y defiende lo que ha sido dado por la naturaleza, y adquiere lo que le falta. Los mismos filósofos dividen la naturaleza del hombre en alma y cuerpo. Y siendo cada una de estas cosas apetecible por sí, dicen que también son apetecibles por sí mismas las virtudes y excelencias de una y otra. Y como declaran la excelencia del alma infinitamente superior á la del cuerpo, anteponen asimismo las virtudes del alma á los bienes corporales. Y siendo compañera y auxiliar de la naturaleza, y conservadora y guardadora de todos los hombres la sabiduría, dijeron que era oficio de la sabiduría proteger al hombre, que consta de alma y cuerpo, y desarrollar entrambas partes de su individuo. Expuestos así sencillamente estos principios, entran luego en excesivas sutilezas, y de los bienes del cuerpo casi

enteramente prescinden. Mejor explican los bienes del alma, y en nosotros suponen colocado el fundamento de la justicia. Ellos fueron los primeros, entre todos los filósofos, en decir que era de origen y derecho natural el que los padres amasen á sus hijos, y que lo era también el amor conyugal, que aun es más antiguo en tiempo, de cuya raíz nacen las relaciones de parentesco y amistad. Partiendo de estos principios, han perseguido el origen y desarrollo de todas las virtudes. Entre las cuales es de las primeras la magnanimidad, con la cual fácilmente puede resistirse á la fortuna, estando como están las cosas bajo la potestad del sabio. La variedad y las injurias de la fortuna fácilmente las superaba la disciplina de los antiguos filósofos y la vida educada por sus preceptos.

»Dados estos principios por la naturaleza, entraba luego el ampliarlos por la contemplación de las verdades más recónditas, ya que hay innato en el alma un amor de ciencia, al cual sigue la codicia de investigar las razones y de discutir las, siendo además el hombre el único animal que participa de pudor y de vergüenza, el único que apetece la unión social con sus semejantes, y el único que en todas las cosas que hace ó dice procura guardar honestidad y decoro. De esta semilla dada por la naturaleza nacen y se perfeccionan luego la templanza, la modestia, la justicia y toda honestidad.

»Tal es, oh Catón, el sistema de los filósofos de quienes antes hablaba. Deseo saber ahora qué razones tuvo Zenón para separarse de esta antigua doctrina, ó qué es lo que no aprobaba en ella. ¿Le disgustaba el que llamaran á toda la naturaleza conservadora de sí misma, ó el que dijeran que todo animal tenía el natural instinto de permanecer salvo é incólume según su género, ó que, siendo el fin de todas las artes



el acercarse lo más posible á la naturaleza, debe suceder lo mismo en el arte de la vida, ó que, componiéndose los hombres de alma y cuerpo, deben cultivar y desarrollar á una las facultades, propiedades y excelencias de entrambos; ó le enojó el que se atribuyese á las virtudes del ánimo tanta primacía, ó le pareció mal lo que enseñaban acerca de la prudencia, el conocimiento de las cosas, la amistad del género humano, la templanza, la modestia, la magnanimidad y toda honestidad? Confesaban los estoicos que todo estaba muy bien dicho. No fué ninguna de éstas la causa de separarse Zenón. Investiguemos cuál otra pudo ser.

»Sin duda que los antiguos habían cometido grandes errores, que este codicioso investigador de la verdad no podía sufrir de ningún modo. ¿Qué cosa más perversa, más intolerable, más necia, que poner entre los bienes la salud y carencia de dolor, la integridad de los ojos y de los demás sentidos, en vez de decir que no hay diferencia alguna entre estas cosas y sus contrarias? Todos estos que ellos llamaban bienes, son realmente *prepuestos* y no bienes, y del mismo modo dijeron neciamente los antiguos que las excelencias del cuerpo son apetecibles por sí mismas; siendo así que deben tomarse, pero no apetecerse. Y lo mismo ha de entenderse aun de aquella vida que consiste en la virtud sola, pues de la que abunda en todas las demás cosas conformes á naturaleza, no debe decirse que debe ser apetecida, sino que debe ser preferida. Porque aunque la virtud produzca la vida feliz superior á todas, sin embargo algo falta á los sabios, aun cuando son más felices, y por eso tienen que trabajar para apartar de sí el dolor, la enfermedad y la debilidad. ¡Oh fuerza grande de ingenio y causa bastante para inventar una nueva disciplina! De aquí

se siguen las consecuencias que tú mismo muy sabiamente has sacado, es á saber, que la ignorancia y la injusticia son vicios semejantes entre sí, y que todos los pecados son iguales, y que los hombres que por naturaleza y doctrina han adelantado mucho en el camino de la virtud, si no la han conseguido plenamente, son infelicitísimos, y no hay ninguna diferencia notable entre su vida y la de los malvados, de tal suerte que Platón, aquel hombre tan ilustre, si no hubiera sido sabio, no habría vivido mejor ni más felizmente que ningún criminal. Esta es nuestra decantada corrección y enmienda de la filosofía antigua, la cual ciertamente no podrá penetrar nunca en la ciudad, en el foro ni en la curia.

»Pues ¿quién podrá sufrir á un hombre que se da por reformador y maestro de la vida prudente y sabia, y empieza por mudar los nombres de las cosas, y, pensando en el fondo lo mismo que nosotros, altera sólo las palabras, sin quitar nada del fondo de las opiniones?

»El defensor de una causa, cuando en el epílogo pide misericordia para el reo, ¿negará que sea malo el destierro y la confiscación de los bienes? Dirá que estas cosas se deben rechazar, pero no huir, y que el juez no debe ser misericordioso.

»Supongamos que Aníbal se acerca á las puertas y arroja la lanza contra el muro: ¿negarán los filósofos que debe contarse entre los males la venida de Aníbal, el ser pasados á cuchillo, el perder la patria? ¿Cómo puede el Senado decretar el triunfo á Scipión el Africano por su virtud ó felicidad, siendo así que ni la felicidad ni la virtud pueden decirse en rigor sino del sabio? ¿Qué filosofía es ésa que habla en el foro la lengua de todo el mundo y en el libro otra particular suya, sobre todo cuando las cosas quedan intactas en

el fondo, y toda la novedad es de palabras? ¿Qué importa que digas que la riqueza y la salud no son bienes, sino *prepuestos*, siendo así que quien los llama bienes no piensa de ellos cosa distinta que tú?

»Y así Panecio, hombre muy ingenuo y grave, digno de la familiaridad de Scipión y de Lelio, escribiendo á Quinto Tuberón sobre el modo de sufrir el dolor, no se puso á defender lo que debía probarse antes de todo, si fuera posible, esto es, que el dolor no es un mal, sino que explicó en qué consistía, y cuánto había en él de extraño á nosotros, y cuál era el modo de sufrirlo. Y como Panecio era estoico, paréceme que implícitamente venía á condenar esa cruel sentencia vuestra.

»Pero para acercarme más, oh Catón, á lo que tú has dicho, voy á comparar las razones que has expuesto con las que yo prefiero á las tuyas. De aquellas en que convienes con los antiguos, nada diré, porque desde luego las doy por concedidas; de las que son materia de controversia, discutamos, si te place.—Yo prefiero siempre razonar de un modo sutil y, como tú dices, estrecho. Todo lo que hasta ahora has dicho, es filosofía popular: yo deseo de tí algo más científico.—¿De mí? le contesté. Lo procuraré sin embargo, aunque, si no se me ocurren otras, no creas que dejaré estas razones populares. Digamos, ante todo, que la naturaleza nos ha infundido el amor de la conservación, ó sea el natural apetito de conservarnos. En esto convenís. Síguese después el conocer lo que somos, para conservarnos tales como nos conviene ser. Somos, pues, hombres: constamos de alma y de cuerpo, que son modos de alguna sustancia, y nos conviene, como el primer apetito natural lo pide, que amemos el alma y el cuerpo y que hagamos consistir en ellos el fin del sumo y más alto bien. Si estos

principios son verdaderos, debemos deducir que la felicidad consistirá en lograr el mayor número de cosas conformes á la naturaleza. Este fin señalaron los antiguos filósofos; y lo que ellos declaran con muchas palabras, yo lo diré con otras más breves: vivir según la naturaleza. Esto les pareció el sumo bien. Veamos ahora quién enseña mejor, si éstos ó tú, de qué modo, partiendo de estos principios, se llega al sumo bien, es decir, á la honestidad de la vida: que á esto se reduce el vivir virtuosamente ó el vivir conforme á naturaleza, y de qué modo ó por qué causa prescindís enteramente del cuerpo y de todo lo que, siendo conforme á la naturaleza, está, no obstante, fuera de nuestro poder, y finalmente, cómo prescindís del deber mismo. Os pregunto, pues, por qué la sabiduría abandona tan pronto estos rudimentos infundidos por la naturaleza. Si no buscásemos el sumo bien del hombre, sino el de cualquier animal, su bien no sería otro que la vida misma.

»Pongamos este ejemplo, para llegar más pronto á la verdad. Pero este bien no sería el vuestro, porque el animal desearía la salud y la carencia de dolor, y apetecería la conservación de sí propio y la de todas sus cosas, y tendría por fin el vivir conforme á su naturaleza, es decir, el poseer todas las cosas que son conformes á ella, ó á lo menos la mayor parte y las mejores. De cualquier modo que supongamos el animal, es necesario que le finjamos con cuerpo; que tenga en el principio que le anima algo semejante á los principios del cuerpo, y de ningún modo podrá imaginarse para él el sumo bien, sino como le hemos expuesto. Crisipo, exponiendo la diferencia de animales, dice que unos sobresalen en el cuerpo, otros en el alma, y algunos en las dos cosas, y luego determina cuál debe señalarse por el bien último de cada

especie de animales. Y habiendo puesto al hombre en el primer género, atribuyéndole la excelencia del alma, hace consistir en ella el sumo bien, como si el hombre no fuese otra cosa que un espíritu.

»No podría colocarse en la virtud sola el sumo bien, sino en el caso de que hubiera un animal reducido al puro entendimiento, y que este entendimiento no tuviese ninguna condición próxima á la naturaleza, v. gr., la salud. Pero esto no puede pensarse sin cierta intrínseca repugnancia. Si se dice que algunas condiciones no se advierten, por ser muy pequeñas, de buen grado lo concedemos, y ya dice Epicuro que el deleite, cuando es pequeño, apenas se siente, y, por decirlo así, se borra. Pero no hay de este género tantos bienes corporales, ni tan excelentes y dilatados. Y así, cuando por su pequeñez se oscurecen, suele suceder que no les damos importancia, ni los tenemos por nuestros. No de otro modo que al sol, según la comparación que tú pones, ninguna luz le puede añadir una linterna, ni puede un óbolo acrecentar el tesoro de Cresó. Pero aunque la impresión no se borre del todo, puede suceder que lo mismo que nos interesa no sea grande, v. gr., el que ha vivido felizmente diez años, si se le añade una vida igualmente feliz por espacio de un mes, como al fin y al cabo entra en una nueva serie de momentos felices, adquiere un nuevo bien; pero aunque esto no se le conceda, no por eso pierde desde luego la dicha de la vida. Los bienes del cuerpo son más semejantes al último ejemplo que puse, y son dignos de que se trabaje por aumentarlos. Y por eso me parece que se burlan los estoicos, cuando dicen que si á la vida virtuosa se le añade una gota de agua, el sabio apreciará esta agregación, pero no será más feliz por causa de ella. ¿Cómo hemos de recibir esto sino con

risa? ¡Cosa ridícula sería que nadie trabajase para añadir una gota de agua! Pero el salvar á alguien del tormento de los dolores merece agradecimiento sumo; y si vuestro sabio es destrozado en el potro por los tiranos, no tendrá el mismo rostro que si hubiese perdido una ampolleta, sino que, como quien se arroja á un grande y difícil combate con su adversario capital, el dolor, procurará armarse con todas las razones de fortaleza y paciencia, defendido por las cuales va á entrar en una grande y difícil pelea. No hablemos, pues, de lo que por ser insignificante se oscurece ó pierde, sino de lo que es tan considerable que llena el cúmulo. Un deleite, entre muchos, fácilmente se pierde en la vida voluptuosa; pero por pequeño que sea, siempre es una parte de esa vida. Un óbolo se pierde entre las riquezas de Crespo, pero siempre es una parte de esas riquezas. Poco importa que en la vida feliz se oscurezca alguna cosa conforme á la naturaleza; basta que sea parte de esta vida dichosa.

»Y si hemos convenido en que hay cierto apetito natural que busca las cosas que son conformes á su naturaleza, de todas ellas debe formarse un conjunto. Y entonces será lícito investigar minuciosamente la magnitud y excelencia de cada una de las cosas que contribuyen al vivir dichoso, y cuáles son las que por su pequeñez, casi, ó sin casi, se oscurecen. ¿A qué disputar sobre lo que nadie niega? Nadie hay que haya sostenido que no tienen todos los seres creados un término á que referir su apetito. Toda naturaleza es amante de sí misma. ¿Hay alguien que abandone el cuidado de sí ó de alguna parte suya, ó la conservación de sus fuerzas, ó el movimiento, el estado ó alguna de las otras cosas convenientes á su naturaleza? ¿Qué criatura es la que se olvida de su primera institución? Antes al contrario, todas quie-

ren conservar su fuerza, desde el principio hasta el fin.

»¿Cómo es posible que la naturaleza humana sea la única que abandone al hombre, que se olvide del cuerpo, y que no haga consistir el sumo bien en todo el hombre, sino en una parte de él? ¿Cómo, según todos confesáis y es de toda evidencia, será su fin un fin semejante al de todas las naturalezas creadas, en cada una de las cuales es su término el más excelente de su intrínseca esencia? ¿Por qué dudáis en reformar los primeros impulsos de la naturaleza? ¿Por qué seguís afirmando que todo animal, así que nace, siente el instinto de amarse á sí propio, ó de ocuparse en su conservación? ¿Por qué no decís más bien que se aplica á lo que en él es más excelente, y sólo se ocupa en su custodia, y que todas las demás naturalezas no hacen otra cosa sino conservar lo mejor y más excelente que en cada una de ellas hay? Pero ¿cómo se ha de llamar lo mejor, si fuera de éste no hay ningún otro bien? Y si hay otras cosas apetecibles, ¿por qué el término de ellas no procede del apetito de todas, ó del de la mayor parte y de las mejores? Así como Fidias puede recoger la estatua empezada por otro y acabarla, ó puede hacerla toda suya desde el principio, del mismo modo obra la sabiduría. No engendró ella al hombre, sino que le recibió empezado por la naturaleza, y teniéndola siempre delante de los ojos, debe acabar y perfeccionar la estatua.

»Y ¿cómo hace la naturaleza al hombre? Y ¿cuál es la obra de la sabiduría? ¿Qué es lo que ella debe perfeccionar y completar? Si nada es susceptible de perfección, fuera del entendimiento, necesario es que su fin último sea ordenar la vida conforme á la virtud, porque la virtud es la perfección de la razón; pero si

su fin no es otro que el cuerpo, el sumo bien será la salud, la carencia de dolor, la hermosura, etc. Pero ahora tratamos del sumo bien de todo el hombre.

»¿Por qué dudamos, pues, en determinar el sumo bien como resultado de toda su naturaleza? Es opinión corriente que todo oficio de la sabiduría consiste en mejorar al hombre. Pero algunos filósofos, y no creas que me refiero sólo á los estoicos, se empeñan en colocar el sumo bien en una esfera que está fuera de nuestra potestad, como si tratarasen de algún animal. Otros, por el contrario, como si los hombres no tuvieran cuerpo, no se cuidan de otra cosa sino del alma, siendo así que no podemos concebir el alma misma más que unida á algún cuerpo; de tal modo, que no se contentan con la virtud sola, sino que apetecen la carencia de dolor. Lo cual es lo mismo que si, abandonando la izquierda, se empeñasen en la defensa de la derecha, ó, como hizo Herilo, abrazasen el conocimiento y abandonasen la acción. Y tengo por incompletas las opiniones de todos estos, que entre los bienes humanos eligen uno solo, mientras que, por el contrario, es para mi opinión perfecta y amplia la de los que, buscando el sumo bien del hombre, no dejan ninguna parte de su alma ni de su cuerpo vacía de tutela.

»Pero vosotros, oh Catón, como la virtud, según todos confesamos, ocupa en el hombre el lugar más alto y más excelente, y como tenemos á los sabios por hombres perfectos, queréis deslumbrar nuestros ojos con el esplendor de la virtud. En todo animal hay cierto bien supremo, v. gr., en el caballo y en el perro, que también necesitan carecer de dolor y mantenerse en salud. De la misma manera, la perfección del hombre consiste principalmente en la virtud, que es lo más alto de que él es capaz. Pero no me parece



que consideráis bien cuál es el camino y el procedimiento de la naturaleza. No creáis que lo que hace en las plantas deje de hacerlo en el hombre, y que al paso que no abandona ni desprecia la hierba, cuando ha llegado á la espiga, desprecie el sentido cuando ha llegado á la razón; y no por añadir algo deja de conservar lo que le dió primero.

»Y así, á los sentidos añadió la razón, pero no por eso abandona los sentidos. Finjamos un ejemplo, como soléis vosotros. Si el cultivo de la vid, cuyo fin es (ó finjamos que sea) el mantener todas las partes de la vid en perfecto estado; si el cultivo de la vid, digo, perteneciera á la vid misma, buscaría todo lo que para el perfecto estado de cada parte es necesario, pero se preferiría á sí misma á todas las partes de la vid, juzgando que nada más excelente que ella hay en la planta. De la misma manera el sentido, cuando se añade á la naturaleza del hombre, la conserva, pero se conserva también á sí mismo, y cuando se añade la razón, llega á tal dominio, que todos los elementos de la naturaleza se sujetan á él, pero no por eso abandona el cuidado y gobierno de las cosas de la vida. De donde resulta la contradicción de los estoicos, pues quieren por una parte que el natural apetito y el deber y la misma virtud dominen y conserven las cosas que son conformes á naturaleza. Pero cuando quieren llegar al sumo bien, saltan por todo, y nos dejan dos fines distintos, uno para tomarlo y otro para apetecerlo, en vez de encerrar los dos en uno mismo. Dicen además que la virtud no puede constituirse como sumo bien, si admitimos que contribuyan á la felicidad de la vida cosas extrañas á la misma virtud. Pero es muy al contrario. La virtud de ningún modo puede concebirse, si todo lo que elige y lo que rechaza no se refiere á un solo fin. Y si del todo

olvidamos esas cosas extrínsecas, vendremos á dar en el error de Aristón, y anularemos los mismos principios que hemos señalado á la virtud. Y si no prescindimos de todos, pero no los encaminamos al término del sumo bien, no distaremos mucho de la ligereza de Herilo, porque daremos dos objetos á la vida, y dividiremos en dos el sumo bien, que, si fuera verdadero, debería ser uno solo. Error más absurdo que todos.

»Vosotros les contradecís, porque la virtud de ningún modo puede existir, si no corresponde á los principios de la naturaleza, que se encamina á ella como á su fin. No buscamos una virtud que sea contraria á la naturaleza, sino que la perfeccione. Pero, según vosotros, en parte la perfecciona, y en parte la olvida y deja. Y si la naturaleza humana pudiera hablar, ella misma diría que había comenzado por apetecerse y conservarse en el mismo estado que había recibido desde el principio. ¿Y qué es lo que la naturaleza desea? Vamos á explicarlo. ¿Qué otra cosa puede desear sino que ninguna parte suya sea abandonada? Si en el hombre no hubiera más que la razón, en la virtud sola consistiría el término de los bienes. Pero si además existe el cuerpo, será preciso abandonar la opinión que teníamos antes de esta explicación, ó tener que confesar que el vivir conforme á la naturaleza consiste en apartarse de la naturaleza misma. Y a la manera de algunos filósofos que, partiendo de los sentidos, se elevaron á especulaciones más altas y divinas, y despreciaron luego los sentidos, así éstos, viendo la hermosura de la virtud, tuvieron en menos todo lo que les parecía extraño á la virtud misma. Y olvidados de que el apetito va procediendo desde los principios hasta los fines, entendieron que, con admitirlo, quitaban los fundamentos de aquellas mismas cosas tan bellas y

admirables. Y por eso creo que han errado todos los que han dicho que el sumo bien consistía en vivir honestamente. Pero unos han errado más que otros, y quizá más que ninguno Pirrón, que, fuera de la virtud, no admitió que nada fuese apetecible, y luégo Aristón, que, pensando casi lo mismo, confesó, no obstante, que el sabio podía apetecer algo que se le ocurriera ó de pronto se le viniese á la mente. Fué más racional que Pirrón en admitir cierto género de apetito, pero se aparta más que ninguno de los otros, del camino de la naturaleza. Los estoicos, poniendo el sumo bien en la virtud sola, se acercan mucho á éstos, aunque buscan el principio del deber mejor que Pirrón; y son más sensatos que Aristón, porque no admiten que la casualidad sea la regla de nuestros deberes; pero no incluyendo en el bien sumo las cosas que son proporcionadas á la naturaleza y por sí mismas apetecibles, se apartan del camino natural, y en algún modo no difieren mucho de Aristón. Él hablaba de no sé qué deseos fortuitos, y los estoicos suponen ciertos principios naturales, pero los separan del fin y del sumo bien, y estableciendo cierta elección entre las cosas, parecen seguir á la naturaleza, aunque de hecho la abandonan, negando que tales cosas importen nada para la vida feliz.

»Hasta aquí he dicho qué causas tuvo Zenón para apartarse de la autoridad de los filósofos antiguos. Ahora trataremos de todo lo demás, á no ser, oh Catón, que quieras objetar algo á esto, ó que te haya parecido demasiado largo mi razonamiento.—Ni una ni otra cosa (dijo). Deseo que trates completamente esta cuestión, y en ningún caso puede parecerme largo un discurso tuyo.—Muy bien, le respondí. Pues ¿qué cosa puedo yo desear más que disputar sobre las virtudes con Catón, maestro de todas ellas?

»Fijémonos, ante todo, en aquella prueba y capital sentencia vuestra: lo que es honesto es el sumo bien, y el vivir honestamente es el término de los bienes. Esta doctrina os es común con todos los que ponen el sumo bien en la virtud sola; y cuando decís que no puede existir la virtud, si se incluye en ella algún otro principio fuera de lo honesto, vais de acuerdo con los filósofos que antes nombré. Más racional me parecía que Zenón, disputando con Polemón (de quien había aprendido cuáles son los principios naturales), partiendo de estos principios comunes, viera de dónde nacían las causas de controversia, y no se empeñara en seguir á los filósofos que no ponen en la naturaleza humana los principios del sumo bien, porque así mal puede hacer uso de sus mismos argumentos é invocar sus opiniones.

»Y tampoco apruebo que, después de haber enseñado vosotros que no hay otro bien que la honestidad, volváis á decir que son necesarios ciertos principios acomodados á la naturaleza, de cuya elección ha de resultar la virtud. No os conviene hacer consistir la virtud en la elección, porque es como decir que puede obtenerse por otro camino el que dais por último de los bienes. Todo lo que debe elegirse, apetecerse ó desearse, debe residir en ese sumo bien, de tal manera que á quien le alcance, nada le quede que desear. No basta que los que ponen el sumo bien en el deleite entiendan bien lo que han de hacer y lo que han de rechazar, de tal modo que ninguno dude del término á dónde se encaminan sus esfuerzos, y qué es lo que debe seguir y cuál lo que debe huir. Lo mismo sucede si por un momento concedéis que el bien último es el que yo defiendo. En seguida se comprende cuáles son los deberes, cuáles las acciones, en esta hipótesis. Pero vosotros, que no os proponéis ninguna

otra cosa sino lo recto y lo honesto, no entenderéis nunca de dónde nace el principio del deber y de la acción. Siempre le buscaréis en balde, lo mismo vosotros que queréis volver á la naturaleza, que los pirrónicos que dicen seguir lo primero que se les ocurre ó lo primero que les viene á la mente. A vosotros os responderá con razón la naturaleza, que no es verdad que de ella se tomen los principios de las acciones y de otra parte el fin de la vida dichosa, sino que existe una razón sola que contiene el principio de las acciones y el término de los bienes. Y así como es absurda la doctrina de Aristón, cuando establece que no hay diferencia alguna entre una cosa y otra, y que nada es contrario de otra cosa sino la virtud del vicio, del mismo modo yerra Zenón, que en nada sino en la virtud y en el vicio admite propensión, ni siquiera mínima, á la consecución del sumo bien, y sin embargo, le concede apetito, como si ese apetito no fuese una tendencia al bien.

»Y ¿qué cosa más contradictoria que, después de conocer el sumo bien, volver á la naturaleza, para buscar en ella el principio de las acciones, esto es, del deber? La razón de la acción y del deber no nos mueve á apetecer lo que es conforme á la naturaleza, sino que la misma naturaleza es la que mueve al apetito y á la acción.

»Vengamos ahora á aquellas sentencias breves que tú dices, y en primer lugar á aquella brevísima: todo bien es laudable; todo lo laudable es honesto; luego todo bien es honesto. ¡Oh argumento *plúmbeo*! ¿Quién te concederá la primera proposición? Y si se te concede la primera, no hace falta otorgarte la segunda. Porque si todo bien es laudable, forzosamente ha de ser honesto. Pero ¿quién te concederá lo primero, á no ser Pirrón, Aristón ú otros filósofos semejantes á éstos,

¿quienes tú de ningún modo apruebas? Aristóteles, Xenócrates y todos los filósofos de esta familia no te lo concederán, porque llaman bienes á la salud, á la fuerza, á la riqueza, á la gloria, pero no los llaman laudables. Y no sólo no hacen consistir exclusivamente en la virtud el sumo bien, sino que anteponen la virtud á todas estas cosas. Y ¿qué piensas tú que harán los que de todo punto separan la virtud del número de los bienes, como Epicuro, como Jerónimo y los pocos que siguieron á Carneades? ¿Cómo podrán concederlo tampoco Califón ó Diodoro, que quieren añadir á la honestidad algo que sea de otro género?

»¿Te parece bien, oh Catón, cuando no se os concede un principio, proceder como si se os hubiese concedido, y sacar de él las consecuencias que queréis? Pasemos á aquel *sorites* (argumento que teneis por tan vicioso): todo lo que es bueno es deseable, todo lo que es deseable es apetecible; todo lo que es apetecible es laudable, etc.; pero yo me detengo en estas primeras proposiciones. Nadie te concederá que lo que es apetecible es laudable; ni tiene mucho de agudo, sino al contrario, de grosero, aquello de decir que es digna de vanagloria la vida feliz, y que no lo sería si no fuese honesta.

»¿Os concederán esto Polemón y su maestro y toda aquella escuela, y los demás que, anteponiendo la virtud á todas las cosas, añaden, no obstante, algo para la constitución del sumo bien? Porque si la virtud es digna de alabanza, como lo es, y si aventaja á las demás cosas tanto que no puede encarecerse más, ¿podrá ser feliz el que esté dotado de una sola virtud, aunque carezca de las demás? Pero, sin embargo, no te concederé que, fuera de la virtud, no haya otro bien alguno. Y los que excluyen del sumo bien la virtud, no te concederán acaso que la vida feliz tenga por sí

nada digno de alabanza. Aunque ellos alguna vez consideran el deleite mismo como glorioso. Tú, pues, ó das por supuesto lo que no se te concede, ó lo que aun concedido, no te aprovecha para nada. En verdad, en todas estas conclusiones, yo juzgaría más digno de nosotros y de la filosofía, puesto que buscamos el sumo bien, corregir nuestra vida, voluntad é inclinaciones, más bien que las palabras. ¿Á quién harán apartarse de su determinación todas esas sentencias breves y agudas que te deleitan tanto? Cuando los oyentes esperan y desean saber por qué el dolor no es un mal, los estoicos les responden que el dolor es áspero, molesto, odioso, contrario á la naturaleza, difícil de tolerar; pero que, no habiendo en él ni engaño, ni malicia, ni culpa, ni torpeza, no es un mal.

»Quien oiga esto, aunque no se eche á reir, no por eso adquirirá más firmeza para resistir el dolor que la que tenía antes. Tú niegas que pueda ser esforzado el que tiene el dolor por un mal. Y ¿por qué ha de ser más fuerte, cuando sepa (y esto se lo concedes tú) que el dolor es aspero é insufrible? La timidez nace de las cosas, no de las palabras. Dices que si se quita una letra de vuestras doctrinas, forzosamente ha de venirse abajo todo el edificio. ¿Crees que yo ataco una letra sola, ó todas las páginas de vuestra doctrina? Aunque tú alabes á los estoicos por su método y por el orden y enlace que han dado á sus principios, no debemos seguirlos, si son falsos los principios mismos de donde han sacado esas tan bien ordenadas consecuencias.

»En su primer fundamento, tu maestro Zenón se aparta ya de la naturaleza; y habiendo hecho consistir el sumo bien en la excelencia de ingenio que llamamos virtud, no admitiendo ningún otro bien sino lo honesto, y no admitiendo que, fuera de la virtud, se

pudiese decir de una cosa que era mejor ó peor que otra, sacó las naturales consecuencias de estos principios. Me dirás que las sacó bien; y no lo puedo negar; pero tan falsas son las consecuencias como los principios de donde han nacido. Ya sabes que nos enseñan los dialécticos, que, si las consecuencias de un principio son falsas y absurdas, falso y absurdo debe ser el principio de donde nacen. Y así, no sólo es verdadera, sino evidente aquella conclusión de los dialécticos que llamamos principio de contradicción. Arruinadas vuestras consecuencias, se arruinan los principios. Y ¿qué consecuencias son las vuestras? Todo el que no es sabio es igualmente infeliz: todos los sabios son dichosos; todas las acciones buenas son iguales; todos los pecados son iguales. Y aunque estas cosas fascinen al principio, ¿quién las admitirá, después de bien consideradas? El sentido común, la naturaleza y la misma verdad, dicen á voces que de ningún modo puede admitirse que no haya diferencia entre las cosas que Zenón declara iguales.

»Después, aquel Cartaginés amigo tuyo (porque ya sabes que tus clientes, los Zitieos, procedieron de Fenicia), hombre sin duda de mucha agudeza, viendo perdida su causa, por ser de todo punto contraria á la naturaleza, empezó á mudar las palabras, y en primer lugar concedió que las cosas que tenemos por buenas eran útiles y acomodadas á la naturaleza. Y luego concedió también que al sabio, aunque posee la suma felicidad, le estaría muy bien el poseer esas otras cosas que él no se atreve á llamar bienes, pero confiesa que son acomodadas á la naturaleza. Y negó que Platón, aun no siendo sabio, estuviera en el mismo caso que el tirano Dionisio. A éste le hubiera estado bien morir por desesperación de la sabiduría;



á aquél, vivir por la esperanza de ella. De los pecados, dijo que unos eran tolerables, otros de ningún modo; porque unos pecados eran trasgresiones contra mayor número de deberes, otros contra menor número. Y de los ignorantes, afirmó que unos de ningún modo podían llegar á la sabiduría, y que otros podían, queriendo, conseguirla. Este hablaba de otro modo que los demás estoicos, pero pensaba en el fondo lo mismo que ellos. Y no tenía por menos dignos de estimación los que negaba que fuesen bienes, que los estiman aquellos que los tienen verdaderamente por tales. ¿Qué se propuso, pues, al introducir en su doctrina estas atenuaciones? Sin duda le quitó fuerza, y procuró ajustarse á la doctrina de los peripatéticos, de tal manera que parecía sentir otra cosa que los demás de su escuela, no sólo decir la.

¿Y qué más decís de la misma vida feliz, á la cual se refiere todo? ¿Negáis que se entienda por vida dicha la que abunda en todas las cosas que la naturaleza desea, y la ponéis en la virtud sola? Siendo toda controversia ó de cosas ó de nombres, forzosamente ha de nacer, ó de ignorancia de las cosas ó de error en el nombre. Y si no es ninguna de las dos especies de error, necesario será emplear las palabras más usadas y más acomodadas al intento, es decir, que más declaren el sentido. Creo, pues, que además de no equivocarse en lo sustancial los filósofos antiguos, anduvieron más exactos en la expresión.

»Veamos sus pareceres, y examinemos después sus palabras. Dicen que se mueve el apetito del alma, cuando se le ofrece algo conforme á su naturaleza, y que todas las cosas que son proporcionadas á ella merecen alguna estimación, y parte de ellas nada tienen en sí de la fuerza apetitiva de que antes hablabamos, con lo cual no pueden llamarse ni ho-

estas ni laudables, y que otras tienen fuerza para producir deleite en todo animal, y deleite racional en el hombre. Estas últimas son honestas, hermosas, laudables. Las otras anteriores se llaman naturales, y unidas con lo honesto, perfeccionan y completan la vida feliz.

»Es indudable que de todos los bienes (á los cuales no conceden mayor estimación los que los tienen por bienes que Zenón que lo niega) el más excelente de todos es lo honesto y laudable. Pero si se nos proponen dos fines honestos, uno con salud y otro con enfermedad, no es dudoso á cuál de los dos nos ha de inclinar la naturaleza. Con todo, es tal la fuerza de la honestidad, y tanta su excelencia y primacía sobre todas las cosas, que no hay pena ni premio que baste á moverla de lo que una vez juzgó recto. Y lo que parece más duro, más difícil y contrario, puede ser superado y vencido por las virtudes con que nos adorna la naturaleza. No porque las otras ventajas nos parezcan fáciles y despreciables, sino para que entendamos que no consiste en esos bienes la mayor parte de la felicidad de la vida. En suma, las que Zenón tiene por cosas estimables y acomodadas á nuestra naturaleza, los demás hombres las llaman bienes; apellidando vida feliz á la que consta, ó de todas las cosas que he dicho, ó de las mejores y más importantes. Zenón llama bien solamente aquello que tiene propio valor, para ser apetecido, y no considera vida feliz, sino la que se vive virtuosamente. Si la disputa fuera sobre las cosas mismas, oh Catón, no habría desacuerdo alguno entre nosotros. No hay ningún punto en que tú sientas de otro modo que yo. Con distintas palabras venimos á decir las mismas cosas. Y no dejó de conocer esto Zenón, pero se dejó arrebatar por la magnificen-

cía y vanagloria de palabras; pues, por lo demás, si él pensara realmente lo que dice y lo que sus palabras significan, ¿qué diferencia habría entre él y Pirrón y Aristón? Y si realmente no pensaba como ellos, ¿por qué se empeñó en apartarse, en las expresiones, de aquellos con quienes convenía en lo sustancial? ¿Qué dirías tú, si se levantasen los platónicos y los que fueron discípulos suyos, y te hablasen de esta manera: Acabamos de oírte, oh Marco Catón, hombre virtuosísimo, estudioso de la filosofía, excelente juez, testigo integérrimo, y nos hemos admirado mucho de que nos pospusieras á los estoicos, que sólo saben del mal y del bien lo que Zenón había aprendido con Polmón, haciendo consistir, por lo demás, su única originalidad en los nombres, que á primera vista mueven á admiración, pero después á risa? Si tú apruebas esas doctrinas, ¿por qué no las defiendes con las propias palabras de sus secuaces? Si te hace fuerza la autoridad, ¿por qué prefieres un desconocido á todos nosotros y al mismo Platón? Cosa menos disculpable en tí, que quieres ser el primero en la república, y que tanta enseñanza podías recibir de nosotros, para regir su gobierno con rectitud y dignidad, porque nosotros hemos inventado la ciencia política y notado y escrito sus preceptos, y discutido los gobiernos y estudiado las revoluciones, las leyes, las instituciones y las costumbres de todas las repúblicas y ciudades. ¡Cuánto hubiera podido acrecentarse con nuestros libros tu elocuencia, en la cual sabemos que sobrasales tanto, y que es tan grande ornamento de los varones políticos!

»¿Qué les responderías, si te hablasen así?— Yo te rogaría que tú, que has dictado su discurso, les contestases por mí, ó bien que me dices algún lugar para responder. Aunque ahora prefiero oírte, y á ellos

ya les responderé en otra ocasión, es decir, cuando te responda á tí.—Si quisieras decir la verdad, oh Catón, tendrías que confesar esto: que no es que dejaras de estimarlos á ellas, hombres de tanto ingenio y de tanta autoridad, sino que habías advertido que los principios que ellos por su antigüedad no habían podido conocer, los estoicos los habían escudriñado, descubierto, y sobre ellos habían disertado, no sólo con más agudeza, sino con más virilidad y firmeza. Porque en primer lugar niegan que la salud sea un bien apetecible, y se limitan á decir que es elegible, no porque sea buena la salud, sino porque merece cierta estimación; y realmente no dejan de estimarla tanto como los que no dudan en llamarla bien. Y que tú no habías podido sufrir que aquellos barbados viejos, como de los nuestros solemos decir, hubieran creído que era mejor y más apetecible la vida del que, además de regirse honestamente, estaba en salud, riqueza y abundancia, que la de aquel que, siendo igualmente bueno, estuviese aquejado, como el *Alcmeón* de Ennio, por las enfermedades, por el destierro y por la pobreza.

»Dirás que los antiguos no anduvieron agudos en llamar á aquella vida la más feliz y más deseable y excelente, y que los estoicos aciertan en llamarla sólo elegible, porque de hecho no es más feliz, sino más acomodada á la naturaleza; y añadirás que los que no son sabios son todos igualmente miserables.

»Los estoicos entendieron lo que se les había escapado á los filósofos anteriores, quiero decir, que los hombres manchados con crímenes y parricidios no por eso eran más infelices que los que, habiendo vivido casta é íntegramente, no habían alcanzado todavía la perfecta sabiduría. Aquí repetirás esas nada

semejantes comparaciones, de que los filósofos de tu escuela suelen usar.

»Pues ¿quién ignora que, si muchos náufragos quieren salvarse, estarán más cerca de respirar los que se acercan ya á lo alto del agua, pero, sin embargo, no respirarán ni más ni menos que los que están en lo profundo? De nada sirve, pues, adelantarse en el camino de la virtud, para ser menos infeliz antes de llegar á ella. Y como los cachorros que todavía no han abierto los ojos, son igualmente ciegos que los que lo son de nacimiento, es necesario que Platón, como (según vosotros) no alcanzó á poseer la perfecta sabiduría, fuera igualmente ciego que Falaris.

»Estos no son símiles, oh Catón, y por mucho que los esfuerces, caes en lo mismo que pretendes evitar. Es cierto que nadie respira, hasta que sale de bajo del agua, y es cierto que el cachorro estará al principio tan privado de vista, como si no hubiese de ver nunca. Supongamos, v. gr., uno que tiene los ojos enfermos, otro que languidece y flaquea visiblemente en el cuerpo: uno y otro pueden restablecerse, y el uno recobrar las fuerzas y el otro ver. De la misma manera son todos los que se dedican á la virtud: se limpian de vicios, se limpian de errores. ¿O crees tú, por ventura, que Tiberio Graco, el padre, no fué más feliz que su hijo, habiendo trabajado el uno por conservar la república y el otro por destruirla? Y sin embargo, el padre no era sabio, porque ¿cuándo, ni dónde, ni de quién había aprendido? Pero como atendía á la gloria y á la dignidad, había adelantado mucho en el camino de la virtud.

»Compara á tu abuelo Druso con Cayo Graco, que fué casi contemporáneo suyo. Las heridas que hacía éste á la república, aquél las sanaba. No hay nada que haga tan infeliz como la impureza y el crimen. Aun-

que todos los ignorantes sean infelices, como ciertamente lo son, no son igualmente desdichados el que mira por la salud de la patria y el que desea corromperla y dar al traste con ella. Por eso los que adelantan algo en el camino de la virtud, van destruyendo y arrancando de sí el germen de los vicios.

»Confiesan los vuestros que hay progresos en la virtud, pero niegan que por eso se destierre el vicio. Necesario es considerar el argumento tan breve, de que se valen esos hombres tan agudos. Puede crecer una suma de bienes, por aumentarse también la de sus contrarios. Pero á la suma de la virtud nada puede añadirse. Por consiguiente, tampoco podrán crecer los vicios, que son lo contrario de la virtud. ¿Es esto aclarar lo dudoso con lo evidente, ó confundir lo evidente con lo dudoso?

»Es cierto que los vicios son mayores en unos hombres que en otros. Es dudoso el que pueda acrecentarse lo que llamáis sumo bien. Vosotros, en vez de ilustrar lo dudoso con lo claro, trabajáis para confundir lo cierto con lo dudoso. Y así, mal podéis contestar á la razón que puse antes, porque si negáis que los vicios son unos mayores que otros, solamente porque nada puede añadirse al sumo bien que vosotros admitís, forzoso os es modificar la noción de este sumo bien. Confesemos, que, siendo falso el consiguiente, no puede ser verdadero el antecedente. ¿Y cuál es la causa de estas dificultades que os embrollan? No es otra que vuestra ostentación y vanagloria, al constituir el sumo bien. Cuando afirmáis que sólo lo que es honesto es bueno, desdeñáis el cuidado de la salud, el de la hacienda, la administración de la república, el orden, los negocios, los oficios todos de la vida. ¿Debe abandonarse la honestidad misma, en la cual lo hacéis consistir todo, como inculcó Crisipo

contra Aristón? De este empeño han nacido esos sofismas y falacias, como diría Accio. ¿Dónde pondrá el pie la república si se niegan todos los deberes? Y es claro que el deber se niega, desde el momento en que no se admite elección y diferencia entre las cosas. Y ¿qué diferencia cabe dentro de vuestro sistema? De estos principios salieron las consecuencias primeras de Aristón; las suyas son sencillas; las vuestras artificiosas. Preguntarás á Aristón, si le parecen bienes la ausencia de dolor, la riqueza, la salud, y te dirá que no. Le preguntarás si las cosas contrarias á éstas le parecen malas, y te dirá que tampoco. Y si lo preguntas á Zenón, te responderá con las mismas palabras. Y cuando llenos de admiración, preguntemos á uno y otro, de qué manera es posible pasar la vida, si no importa nada que estemos sanos ó enfermos, que el dolor nos atormente ó no, que podamos librarnos del hambre y del frío, ó que no podamos; Aristón nos responderá: vivirás de un modo magnífico y excelente, si haces lo que se te ocurra, sin angustiarte nunca, ni temer ni desear nada. Y ¿qué te dirá Zenón? Que estas son monstruosidades, que de ese modo no es posible vivir, y que, por el contrario, hay entre lo honesto y lo torpe una diferencia inmensa, aunque entre las demás cosas no haya diferencia alguna. Y añadirá (oye lo restante y conten la risa, si puedes): esas cosas medias, entre las cuales no hay diferencia alguna, son de distinto género, y unas deben ser elegidas, otras rechazadas, algunas abandonadas del todo; es decir, que el sabio debe querer unas, no querer otras, y de algunas no hacer caso. ¿Pero no decías antes que no hay diferencia alguna entre las cosas? Y ahora digo lo mismo, replicarás; pero esto nada tiene que ver con las virtudes y los vicios. Oigamos en qué lo fundan. Yo no llamo bie-

nes, diréis, á la salud, á la riqueza, á la ausencia de dolor, sino que los llamo en griego *προηγμενα*, y en latín *producta*, ó *præposita*, porque me parece expresión más tolerable. Y de la misma manera, á la pobreza, á la miseria, al dolor, no los llamo males, sino cosas que deben ser rechazadas. Y así, no digo que apetezco ni que deseo, sino que tomo; y no digo que huyo de las cosas, sino que las separo.

»¿Y qué dicen Aristóteles y los demás discípulos de Platón? Pues, llaman bienes á todos los que son conformes con la naturaleza, y á sus contrarios los llaman males. Comprenderás ahora que tu maestro Zenón conviene con Aristón en las palabras y difiere en las sentencias, y conviene con Aristóteles y los suyos en la esencia y se diferencia en las palabras. ¿Por qué, estando conformes en las cosas, no hablamos de un modo corriente y llano?

»¿Estaré yo más dispuesto á despreciar el dinero, si le cuento entre las cosas que deben tenerse, que si le pongo entre los bienes, ó estaré más fuerte para sufrir el dolor, si le llamo cosa áspera y difícil y contra la naturaleza, que si le cuento entre los males?

»Con mucha gracia se burlaba nuestro familiar Marco Pisón de los estoicos, y les decía así: ¿Negáis que sean un bien las riquezas y creéis disminuir con esto la avaricia? Si vamos á las palabras, más largo vocablo es *præpositum* que *bonum*, pero esto nada importa. Vamos á otra cosa más grave. El bien no se por qué se llamó así; lo de *præpositum* creo que se deriva de anteponerse á otros; y lo que se antepone á las demás cosas, debe de ser un bien muy grande. Y por eso decía Pisón que más importancia daba á las riquezas Zenón, que las ponía entre las cosas *præpositas*, que Aristóteles que las contaba entre los bienes, pero no las tenía por el bien mayor y más apeteci-



ble, sino por muy inferior á lo recto y á lo honesto.

»Y examinando de la misma manera todas las palabras nuevas introducidas por Zenón, sostenía que los que nosotros llamamos bienes y los que llamamos males, figuraban en su sistema con nombres más alegres ó más tristes que los nuestros. Esto decía nuestro Pisón, que era, como sabes, muy admirador tuyo. Yo, añadiendo muy pocas cosas, voy á terminar. Largo sería responder á todo lo que has dicho. Con los vanos prestigios de las palabras fundáis reinos, imperios y riquezas tantas y tales, que ponen bajo el dominio del sabio cuanto existe en cualquiera parte. Sólo al sabio le llamáis hermoso, sólo á él libre, sólo á él ciudadano, y por el contrario, á todos los ignorantes los tenéis por locos. A esto llaman los estoicos *paradojas*, nosotros cosas admirables, aunque si las examinamos bien de cerca, ¿de dónde nace la admiración? Y si no, aclaremos el sentido que dais á cada palabra, y en el fondo no habrá controversia alguna. Dices que todos los pecados son iguales. No te hablaré ahora de esto en el mismo tono en que tú hablaste, cuando acusabas á Lucio Murena y yo le defendía. Entonces perorábamos ante la multitud ignorante, y era preciso conceder algo al auditorio: ahora vamos á tratar la cuestión con más serenidad.

»¿Por qué dices que todos los pecados son iguales? —Porque ni lo honesto es más honesto que lo honesto, ni lo torpe más que lo torpe. Sigue adelante, porque sobre esto hay gran discordancia. Veamos argumentos más fuertes, para probar que todos los pecados son iguales. Así como en un concierto de muchos instrumentos, si alguno de ellos desafina y no guarda el conciento, se destruye toda armonía, así en el pecado, siendo una disonancia, desafinan todos igualmente, y por consiguiente son iguales —Aquí

hay una ambigüedad y un juego de palabras. Pueden los instrumentos desafinar, pero no es frecuente que desafinen por igual. Por consiguiente, la comparación nada sirve. Y aunque digamos que todas las avaricias se parecen en ser avaricias, no por eso se sigue que sean iguales.

»He aquí otra comparación que no lo es: así como el piloto peca igualmente, si echa á pique una nave cargada de paja ó una nave cargada de oro, así peca igualmente el que injuria á su padre y el que injuria á su siervo. Pero ¿no ves tú que, por parte del piloto, nada importa el saber de qué especie es la carga que lleva el barco? Que lleve oro ó que lleve paja, nada importa para el bueno ó mal gobierno del piloto. Pero todo el mundo puede y debe entender la diferencia que hay entre el padre y el siervo. Y aunque en la náutica no importa nada, en la moral importa mucho saber en qué género se peca. Y en las mismas artes náuticas, si por negligencia se pierde el barco, más grave pecado es perderlo cargado de oro que de paja. Porque en todas las artes humanas debe dominar la prudencia, y deben participar de ella todos los que se dedican á cualquier artificio. Ni siquiera de este modo puede defenderse que sean iguales los pecados.

»No se dan por satisfechos los estoicos, y siguen argumentando así: Todo pecado es muestra de imbecilidad y de inconstancia. Es así que estos vicios son igualmente grandes en todos los viciosos; luego es necesario que los pecados sean iguales. ¿Cómo es posible conceder que en todos los necios sean igualmente grandes los vicios, y que tuvo, v gr., la misma debilidad é inconstancia Lucio Tubulón que Lucio Scevola, por cuya rogación fué condenado; como si no hubiera diferencia ninguna entre las mismas cosas

en que se peca, de tal modo que conforme ellas sean mayores ó menores, también serán mayores ó menores los pecados? Y así (porque ya es hora de concluir mi razonamiento), el error grave en que, á mi parecer, caen tus amigos los estoicos, consiste en querer juntar dos pareceres contrarios.

»¿Qué cosa más contradictoria que decir, por una parte, que sólo es honesto lo que es bueno, y por otra, que la naturaleza nos ha dado un apetito acomodado á la vida? Y así, por una parte, caen en la doctrina de Aristón, y cuando huyen de ella, defienden lo mismo que los peripatéticos, aferrándose, por lo demás, á ciertas palabras, suyas, que de ningún modo quieren dejar de la boca, hórridas, ásperas y tan duras para los discursos como para las costumbres. Viendo Panecio su triste y áspera doctrina, no aprobó ni las sentencias ni las espinas de su dialéctica, y fué más templado en la una, y en la otra más elegante: tuvo siempre en boca á Platón, á Aristóteles, á Xenócrates, á Teofrasto y á Dicearco, como lo declaran sus mismos escritos.

»Pero como ya se hace noche, y yo tengo que regresar á mi granja, basta por ahora, que en otra ocasión volveremos á este punto.—¿Y qué otra cosa mejor podemos hacer? El primer favor que te pido es que me oigas la refutación, que haré de todo lo que me has dicho. Pero acuérdate que tú apruebas todo lo que pensamos, aunque no apruebes las palabras; mientras que á mí no me parece bien ninguna de vuestras ideas. Ya hablaremos de eso.»

Dicho esto, nos separamos.

---

---

*C. Cordero Palacios*

LIBRO QUINTO.

---

Habiendo oído que Antíoco estaba, según su costumbre, con Marco Pisón en el gimnasio que llaman de Tolomeo, y hallándose en mi compañía mi hermano Quinto y Tito Pomponio y Lucio Cicerón, primo mío por sangre, y por amor hermano, determinamos dar un paseo por la tarde en la Academia, por ser tiempo en que este lugar está desocupado de gente. Fuimos, pues, á ver á Pisón, y entre varias conversaciones anduvimos seis estadios de camino desde la puerta Dipyla. Y al llegar al jardín de la Academia, no sin causa famosa, encontramos la soledad que deseábamos.

Entonces dijo Pisón: «¿Será efecto de la naturaleza, ó de alguna ilusión, el que nos conmueva más la vista de aquellos lugares que sabemos que fueron frecuentados por varones dignos de memoria, que el oír sus actos, ó el leer algún escrito suyo? Yo ahora no puedo menos de traer á la memoria á Platón, de quien sabemos que solía enseñar aquí; y sus huertos, tan cercanos á éste, no sólo me traen su memoria, sino

que me parece que la ponen ante mis ojos. Aquí vivieron Speusipo, Xenócrates y su discípulo Polemón; su asiento fué el mismo que allí vemos. De la misma manera, cuando me encontraba yo en la Curia (digo la de Hostilio, no esta nueva, que me parece menor desde que se ha hecho más grande), solía pensar en Scipión, en Catón, en Lelio y, sobre todo, en mi abuelo. ¡Tanta fuerza tiene la contemplación de aquellos lugares, que no sin causa ha sido fundada en ellos la disciplina de la memoria!»

A esto respondió Quinto: «Es verdad lo que decís, oh Pisón. Porque yo mismo, al venir aquí, no he podido apartar los ojos de aquel bosque de Colona, cuyo habitante, Sófocles, se me presentaba sin cesar al espíritu. Ya sabes cuánto le admiro y cuánto me deleito con él. Recordando yo las escenas en que Edipo llega á este bosque, y aquellos dulcísimos versos en que describe las bellezas de estos lugares, me conmovió una sombra, vana sin duda, pero bastante para conmovirme.»

A esto dijo Pomponio: «Pues yo, á quien soléis maltratar como discípulo de Epicuro, solía venir á menudo con Fedro, á quien tanto amo, como sabéis, á los huertos de Epicuro, por donde hace un momento hemos pasado. Pues aunque, siguiendo las advertencias del proverbio antiguo, me acuerdo principalmente de los vivos, no por eso puedo olvidarme del maestro Epicuro, cuya imagen no solo tienen los nuestros en tablas, sino también en vasos y en anillos.»

Yo dije entonces: «Sin duda nuestro Pomponio quiere burlarse, y quizá con razón. Desde que vive en Atenas, se ha hecho casi un ático, para confirmar sin duda su nombre. Pero yo convengo contigo, oh Pisón, en que la vista de los lugares infunde en nosotros

un pensamiento más profundo y atento acerca de los varones ilustres. Tú sabes que, cuando fui á Metaponto contigo, no quise volverme sin contemplar el sitio donde Pitágoras había muerto. Y ahora mismo, aunque por todas partes hay en Atenas muchos recuerdos de grandes varones, nada më hace tanto efecto como aquella cátedra donde solía explicar Carneades, á quien me parece ver presente, porque conozco bien su imagen, y se me antoja que aun sale su voz de aquel asiento, huérfano de tan alto espíritu.

—¿Y nuestro Lucio, preguntó Pirrón, no ha hecho ninguna visita de éstas? ¿No ha ido á contemplar con gusto el lugar donde solían tener sus combates oratorios Demóstenes y Esquines? A cada uno le arrastran sus propias aficiones.» Ruborizóse Pisón y respondió: «No me lo preguntes, porque también he ido al puerto de Falera, á donde dicen que bajaba Demóstenes, á declamar al ruido de las olas, para acostumbrarse á vencer con la voz su bramido. Y ahora me he apartado un poco á la derecha del camino, para acercarme al sepulcro de Pericles. Pero de estos casos hay infinitos en esta ciudad; por donde quiera que penetremos, ponemos las huellas en alguna historia.

—Estos estudios, dijo Pisón, si sirven para que imitemos á los varones ilustres, son realmente útiles; pero si han de servir sólo para renovar el recuerdo y la memoria antigua, no pasan de curiosidad. Y así, te exhortamos todos para que imites, aunque sea de pasada, á esos varones cuyas huellas venimos siguiendo.—Grata me es vuestra exhortación, le respondí.» Y á esto me dijo él muy amistosamente, como solía: «Atendamos á la educación de este joven y díganos algo de sus estudios filosóficos, ó para imitarte á tí, á quien ama, ó para ejercitarse en hablar con elegancia sobre lo mismo que estudia. Aunque no necesita-

mos exhortarte á ello, oh Lucio, porque tú ya espontáneamente eres inclinado á la filosofía, y me parece que oyes con mucha atención á nuestro maestro Antioco.» Y entonces, luchando con la natural timidez ó vergüenza, aquel joven exclamó: «Sí que lo hago; pero ¿sabéis algo de Carneades? Ardo en deseos de conocer su doctrina. Antioco se refiere siempre á ella y no tenemos ningún otro maestro.—Yo me atrevería, dijo Pisón, á aconsejarte que de esta academia nueva pasases á la antigua, en la cual no se cuenta sólo á los llamados comúnmente académicos: Speusipo, Xenócrates, Polemón, Cratero y los demás, sino también á los antiguos peripatéticos, de los cuales el principal es Aristóteles, á quien, fuera de Platón, yo no dudaría en llamar príncipe de la filosofía. Dedícate, pues, á ellos, te lo ruego. En sus escritos y doctrinas puede aprenderse toda ciencia liberal, toda historia, toda doctrina elegante; y es tal la variedad de las artes que enseñan, que sin ese instrumento nadie puede emprender ningún estudio sólido ni acometer empresa digna de memoria. De su escuela han salido oradores, generales, príncipes de la república; y descendiendo á cosas menores, su escuela ha sido, digámoslo así, un taller de todo género de artífices, matemáticos, poetas y hasta médicos.»

A esto dije yo: «Ya sabes, oh Pisón, que opino lo mismo que tú, y me alegro que hayas aceptado esta cuestión, porque, mi querido Lucio desea saber cuál es la doctrina de los antiguos académicos y de los peripatéticos sobre el sumo bien. Y creemos que tú muy fácilmente puedes explanarla, ya que por muchos años has tenido en tu compañía á Staseas el Napolitano, y te has dedicado en Atenas á oír las lecciones de Antioco.

—¡Ea, ea! ¡Qué habilidad has tenido para hacer

que yo comience á hablar! ¡Con qué habilidad has hecho que sea yo el primero que hable! Expondremos á este joven lo que buenamente sepamos. Esta soledad es acomodada para ello, aunque si un Dios me lo hubiera dicho, difícilmente hubiera llegado yo á creer que algún día vendría á la Academia á disputar como filósofo! Pero no quiero ser agradable á éste y molesto á vosotros.—¡A mí, que te lo rogué!»

Quinto y Pomponio unieron sus ruegos á los míos, y entonces comenzó á hablar Pisón. Atiende á sus razonamientos, oh Bruto, y verás que acertó á compendiar la doctrina de Antioco, á la cual, según creo, te inclinas mucho tú, que has oído con frecuencia á su hermano Aristo.

Dijo, pues, de esta manera: «Ya he indicado antes con la mayor brevedad, en qué recae la ventaja de elegancia que hallo en la disciplina de los peripatéticos; pero esta escuela, lo mismo que todas, tiene un triple modo de enseñar. Cultiva la ciencia de la naturaleza, la del razonamiento y la de la vida. La naturaleza la han investigado tanto, que, digámoslo al modo de los poetas, no han dejado por recorrer parte ninguna del cielo, del mar ni de la tierra. Y cuando han hablado de los principios de las cosas y del orden del mundo, no sólo han demostrado muchas verdades con argumentos probables, sino también con razones matemáticas y necesarias, y han recogido inmensa materia de investigación que nos guía al conocimiento de los principios más ocultos. Aristóteles nos describe el origen, las costumbres, las formas de casi todos los animales. Teofrasto, la naturaleza de las plantas y de casi todas las cosas que nacen de la tierra. Y con estos conocimientos se hace más fácil la investigación de otras materias más recónditas. En el arte de discurrir, no incluyeron sólo la dialéctica.



sino también el arte oratorio; y Aristóteles, príncipe de la escuela, estableció sobre cada cosa un ejercicio doble, en que se defendiesen las dos partes, no al modo de Arcesilao, que disputaba contra todo, sino de tal suerte, que en cada cuestión pudieran aprenderse las razones que había por una y otra parte.

»Y en las tres partes de la filosofía, donde entran los preceptos de la vida, no se limitaron á la vida privada, sino que abarcaron también el gobierno de la república. Por Aristóteles conocemos las costumbres, las instituciones, los gobiernos de casi todas las ciudades de Grecia y de los bárbaros: por Teofrasto conocemos también sus leyes. Y habiendo enseñado entrambos cuál debía ser el príncipe en la república, y habiendo discutido además el mejor estado de república, Teofrasto investigó cómo debía gobernarse la república en circunstancias y momentos difíciles. Les agradó un método de vida quieto y sosegado; dedicado casi á la contemplación y al concimiento. Tal vida, por ser tan semejante á la de los Dioses, parecía también la más digna del sabio. Y sobre todo esto hablaron con gran esplendidez y elegancia.

»Como acerca del sumo bien escribieron dos géneros de libros, unos populares, que llamaban *exotéricos*, y otros más limados, que dejaron entre sus comentarios, no parecen decir siempre lo mismo, aunque en el fondo apenas hay variedad alguna entre los que antes nombré, ni disensión entre ellos. Pero cuando se trata de la vida feliz, y esto es lo único que la filosofía debe buscar, y se pregunta si está toda en poder del sabio, ó si puede vacilar y caer en la adversidad, parecen variar entre sí y dudar algo más. A lo cual contribuyó mucho el libro de Teofrasto sobre la vida feliz, en el cual se concede tanto á la for-

tuna, que si él tuviera razón, no bastaría la sabiduría para hacer la vida dichosa.

»Esta opinión me parece más muelle y delicada que lo que pide la fuerza y gravedad de la virtud. Por lo cual, sigamos á Aristóteles y á su hijo, cuyos excelentes libros acerca de las virtudes atribuyen algunos al mismo Aristóteles, aunque no sé por qué el hijo no puede haber sido semejante al padre. Sigamos también en muchos casos á Teofrasto, con tal que tengamos más firmeza y robustez que él tuvo en la virtud.

Contentémonos con estos filósofos, porque los que fueron posteriores á ellos, aunque mejores, en mi opinión, que los de otras escuelas, degeneraron, sin embargo, tanto, que apenas parece que nacieron de los primeros. Inmediatamente después de Teofrasto, Estratón quiso ser llamado el físico, y fué realmente físico insigne, é introdujo muchas novedades, pero ninguna en la doctrina de las costumbres. Lico es abundante en el lenguaje, pero muy pobre en la sustancia; Aristón, fácil y elegante, pero nunca tuvo la gravedad que se desea en un filósofo insigne. Sus escritos son muchos y muy discretos, pero no sé por qué parece que no tienen autoridad sus discursos. Paso en silencio á otros muchos, entre ellos el docto y sabio Jerónimo, á quien no sé por qué he de llamar peripatético. Tuvo por sumo bien la carencia de dolor. El que disiente en la cuestión del sumo bien, disiente en todos los métodos filosóficos. Cristolao quiso imitar á los antiguos, y ciertamente se les parece en la gravedad, y su modo de decir es abundante; pero conserva las tradiciones de su patria. Diodoro, discípulo suyo, añadió á la honestidad la carencia de dolor. También éste es muy independiente, y disintiéndolo en la cuestión del sumo bien, apenas se le pue-

de llamar peripatético. Nuestro Antíoco parece haber seguido con mucha diligencia el parecer de los antiguos, que, según él enseña, fué el mismo en Aristóteles y en Polemón.

»Tengo por muy prudente la conducta de nuestro Lucio, que quiere enterarse á fondo de esta cuestión del sumo bien, porque una vez resuelta, ya puede decirse que está dominada toda la filosofía. En otras materias, cuando se omite ó se ignora algo, no resulta mayor mal que el que consiste en la importancia misma de la cosa que se ignora. Pero si ignoramos el sumo bien, necesario es que ignoremos el método de vida, de donde se sigue tanto error que no encontramos puerto donde refugiarnos.

»Pero conocidos los principios de las cosas y el último término de los bienes y de los males, ya hemos conocido el camino de la vida y el fundamento de todas las obligaciones.

»Hay, pues, un punto á donde referirlo todo. Del cual podemos partir para encontrar el método de bien vivir que ellos apetecen. Pero en dónde se halla, es grave cuestión. Podemos hacer la división de Carneades, que nuestro Antíoco emplea con frecuencia. Y no sólo vió con claridad cuántas habían sido hasta entonces las opiniones de los filósofos sobre la dicha humana, sino cuántas podían ser en absoluto. Negaban que hubiese arte alguno que procediera por sí mismo. Hay siempre algo extrínseco que entra en las artes. No es preciso explicarlo con largos ejemplos. Evidente es que ningún arte se encierra en su propio círculo, sino que una cosa es el arte mismo, otra el propósito de este arte. Y así como la medicina es arte de la salud y la náutica arte de la navegación, así la prudencia es arte de vivir; por lo cual es necesario

que proceda de otra cosa y que tenga un propósito distinto de ella misma.

»Es doctrina corriente entre todos que el objeto de la prudencia y el fin que ella quiere conseguir, ha de ser apto y acomodado á la naturaleza, y tal que por sí mismo invite y despierte el apetito del alma. Pero qué es lo que de esta manera mueve y lo que la naturaleza apetece desde el primer momento, no está bien averiguado, y sobre esto se disputa largamente entre los filósofos, cuando se persigue el bien sumo. Debemos buscar el fundamento de esos primeros estímulos en la naturaleza, y resultará de aquí, como de principio capital, toda la doctrina del sumo bien y del sumo mal. Unos tienen por lo primero el apetito del deleite y la repulsión del dolor: otros tienen por lo primero que se apetece, la carencia de dolor, y por lo primero que se rechaza, el dolor. Á estos siguen otros que llaman primeros á los principios naturales, entre los cuales enumeran la salud, la conservación de todas las partes, la integridad de los sentidos, la carencia de dolor, la fuerza, la hermosura y otras cosas de este género, que son al alma como vislumbres y semilla de virtudes.

»En todos tres sistemas, como siempre, ha de ser una sola la primera cosa que mueve á la naturaleza á apetecer ó á rechazar, y no puede existir ningún otro fuera de estos tres; necesario es que se refiera á alguno de estos tres principios; y que la prudencia, que hemos dicho ser el arte de la vida, comience y tenga su origen en uno de esos tres fundamentos. Según la opinión que se adopte sobre el primer impulso, el apetito de la naturaleza será también la razón de lo recto y de lo honesto. Y declararemos honesto, ya el hacer todas las cosas por causa del deleite, aunque no se consiga, ya por evitar el dolor,

aunque no se pueda lograr, ya por conseguir las cosas que son conformes á la naturaleza. Por eso, cuanta diferencia hay entre los principios naturales, otra tanta y mayor disensión hay en el término de los bienes y de los males. Otros, partiendo de los mismos principios, refieren todos los deberes, ó al deleite, ó á la falta de dolor, ó á la conformidad con la naturaleza.

»Expuestas ya las seis opiniones acerca del sumo bien, diré que de las tres últimas fueron caudillos: Aristipo, de la del deleite; Jerónimo, de la de la carencia de dolor; Carneades, de la de los goces conforme á la naturaleza. Aunque propiamente Carneades no fué autor de esta opinión, sino defensor de ella por gusto de disputar. De las otras tres, una ha sido defendida, y ésta con vehemencia. El hacer todas las cosas por causa del placer, aunque no se consiga, y que éste sea más apetecible, honesto y bueno por sí, nadie lo defiende. Ni tampoco cree nadie que el querer evitar el dolor, aunque esto no se consiga, constituya por sí felicidad alguna.

»Seis son, pues, las opiniones primitivas acerca del sumo bien y del sumo mal; dos sin defensores, cuatro defendidas. Opiniones compuestas y dobles solamente ha habido tres; ni podía haber más, si se atiende á la naturaleza íntima de las cosas. Porque, ó se añade el placer á la honestidad, como quisieron Califón y Cinomaco, ó se le añade la ausencia de dolor, como Diodoro, ó el principio de la naturaleza, como los antiguos que llamamos académicos y peripatéticos. Pero como no puede tratarse todo á un tiempo, por ahora prescindiremos del deleite, ya que hemos nacido para cosas mayores. De la carencia del dolor puede decirse lo mismo que del deleite. Y ya que hemos disputado del deleite con Torcuato, y

de la honestidad, en la cual los estoicos ponen todo bien, con Catón, bastará recordar los argumentos que expusimos contra los deleites viles, puesto que valen también contra el sistema de la ausencia de dolor.

»Ni tampoco hemos de buscar otros contra las sentencias de Carneades. Pues, de cualquier modo que se exponga el sumo bien, como independiente de la honestidad, ni los deberes, ni las virtudes, ni las amistades pueden fundarse en semejante razón. En cuanto á las teorías que juntan con la honestidad el deleite ó la ausencia de dolor, hacen torpe la misma honestidad que quieren abrazar. Al referir el término de las acciones á estas cosas pertenecientes á la parte infima de nuestra naturaleza, oscurecen toda la esplendidez de la honestidad, ó, por mejor decir, la borran.

»En cuanto á los estoicos, habiendo seguido en todo á los peripatéticos y á los académicos, solamente se han empeñado en variar los nombres.

»La seguridad y tranquilidad de ánimo enseñada por Demócrito deben separarse de esta disputa, porque esta tranquilidad de ánimo constituye por si sola la vida feliz. Y no preguntamos cuál es, sino de dónde procede. Destruída ya y condenada la sentencia de Pirrón y Aristón y de Herilo, no puede entrar en el círculo que hemos trazado. Porque naciendo toda esta cuestión del sumo bien y del sumo mal del primer apetito de la naturaleza, y de lo que juzgamos apto y necesario á ella, estos filósofos la niegan de raíz, negando que haya en las cosas distinción alguna entre lo honesto y lo torpe, ni razón para anteponer las unas á las otras, ni diferencia ninguna entre las cosas mismas.

»Y Herilo, que lo creía así, negó todo bien fuera de la ciencia, y toda razón de deber ó de determinación

racional. Excluidas estas opiniones, y no pudiendo concebirse ninguna otra, necesario es que quede en pie la de los antiguos. Empecemos, pues, á la manera de los antiguos, que es la que usan también los estoicos. Todo animal se ama á sí mismo, y así que nace procura conservarse, porque la naturaleza le ha infundido el apetito de conservar su vida y de ser afectado conforme á su naturaleza. Al principio este apetito es confuso é incierto, pues aunque se conserva y defiende, no sabe el animal lo que es, ni lo que puede, ni cuál es su naturaleza. Cuando adelanta algo, y empieza á comprender cuáles son las cosas que le atañen y le pertenecen, comienza también á adelantar en el camino de la inteligencia y á conocerse á sí mismo, y á comprender por qué causa tiene ese apetito que dijimos, y principia á apetecer las cosas que son conformes á su naturaleza y á rechazar las contrarias. Y así, todo animal tiene puesto su apetito en aquello que es conforme á su naturaleza. Y el fin de los bienes consiste en vivir según la naturaleza y en ser afectado de la manera más acomodada á ella.

»Y como cada animal tiene su naturaleza propia, necesario es que tenga también su propio fin, el cual perfeccione esta naturaleza. Nada impide que haya entre los demás animales, y aun entre las bestias y los hombres, ciertos principios de naturaleza común. Pero los fines, los términos que buscamos, no han de ser comunes á las varias especies de animales, sino que cada una ha de tener el suyo propio, acomodado á lo que la naturaleza de cada cual desea. Y cuando decimos que el fin de todos los animales es vivir conforme á su naturaleza, no por eso hemos de entender que es uno mismo el fin de todos, sino que así como decimos de todas las artes, que versan sobre alguna ciencia, y á pesar de eso cada arte tiene la

suya propia, así todos los animales tienen de común el vivir conforme á la naturaleza, pero sus naturalezas son diversas, siendo una la del caballo, otra la del buey, otra la del hombre; á pesar de lo cual en todos ellos hay principios comunes, y no sólo en los animales, sino también en todas las cosas que la naturaleza alimenta, acrece y conserva, entre las cuales vemos que las que nacen de la tierra tienen todas las virtudes necesarias para vivir y crecer y poder llegar en su género al término. Y así nos es lícito comprenderlas todas en una sola expresión, y no dudo en decir que toda naturaleza es conservadora de sí misma, y que tiene por fin y propósito el mantenerse en su mejor estado.

»De donde se infiere necesariamente que todas las cosas naturales tienen un fin semejante, pero no el mismo. Y de aquí inferimos que el bien último del hombre es vivir según la naturaleza, lo cual entendemos de este modo: vivir según la naturaleza humana perfecta en todas sus partes, y que no exija nada extraño á ella.

»Esto es lo que debemos explicar, y vosotros me perdonaréis, si no lo hago con bastante distinción; debemos tener en cuenta la edad de éste que hoy por primera vez dice que nos oye.—Así es, dije yo. Aunque todo lo que has dicho hasta ahora fácilmente puede ser entendido en cualquiera edad.

—Expuestos, pues, continuó, los términos de las cosas apetecibles, hemos de demostrar por qué pasan las cosas del modo que hemos dicho. Comencemos por el primer principio, es decir, por entender que todo animal se ama á sí mismo. Y aunque esto no admite duda, porque es un principio innato en la misma naturaleza y que puede comprenderse por el sentido común, de tal modo que no sería oído el que qui-



quiese hablar en contra; sin embargo, por no omitir nada, daremos algunas razones de él. ¿Cómo es posible entender ni pensar que haya ningún animal que se aborrezca á sí mismo? Entonces resultaría, que cuando el apetito del animal empieza á arrastrarle hacia algo que le dañe, por ser enemigo de sí mismo, se odia y se amará á un tiempo, lo cual es imposible. Necesario es, pues, que si alguien es enemigo de sí mismo, tenga por malas las cosas que son buenas, y por buenas las cosas malas, y huya de lo apetecible y apetezca lo repulsivo, todo lo cual es un verdadero trastorno de la vida. Y aunque se encuentran algunos que buscan la muerte con el cordel ó de otro modo, como, v. gr., aquel personaje de Terencio, que determinó hacerse desdichado á sí mismo, por no hacer desdichado á su hijo, no por eso hemos de creer que son enemigos de sí propios. Pues á unos los mueve el dolor, á otros la codicia; muchos se dejan arrastrar por el error, y al arrojarse á sabiendas al mal, creen, no obstante, que buscan un bien, y por eso dicen sin duda: «así me conviene; haz tú lo que te parezca.» Pero los que se hubiesen declarado guerra á sí mismos, gustarían de ser atormentados de día y de noche, y no se acusarían de haber gobernado mal sus negocios, porque esta queja es sólo propia de los que se aman á sí mismos. Y por eso, siempre que se dice de alguien que está descontento de sí propio, y que es enemigo de sí mismo, y finalmente que huye de la vida, ha de entenderse que tiene alguna causa, de la cual podemos inferir precisamente que se ama con exceso. Y no sólo no hemos de creer que nadie se odia, sino también que nadie tiene por indiferente su propio estado. Sería indiferente todo apetito de alma, si no nos inclinásemos más á una parte que á otra, y si en las cosas que directamente nos afectan creyésemos

no tener interés alguno. Y sería más absurdo el decir, si alguien lo intentase, que cada cual se ama á sí mismo, pero que todo este amor se dirige á otra cosa y no á la persona que se ama. Cuando esto se dice de la amistad, de los deberes, de las virtudes, todavía puede entenderse; pero de ninguna manera podemos comprender que nos amemos por ninguna otra cosa distinta de nosotros mismos, v. gr., por el deleite.

»Por nosotros amamos el deleite, pero no nos amamos á nosotros por él. Y ¿quién no ve que el hombre, no sólo se ama á sí mismo, sino que se ama con ardor vehementísimo? ¿Quién es el que, sintiendo acercarse la muerte, no se llena de temor y sobresalto y no siente paralizarse su sangre? Y si es una debilidad el sentir de este modo la destrucción de la naturaleza, lo mismo podemos decir del dolor, pero esto mismo prueba que la naturaleza aborrece la muerte. Y por lo mismo que algunos llevan este temor á extremos reprensibles, hemos de creer que este exceso mismo no puede proceder sino de una raíz natural. Y no hablo del miedo de la muerte que sienten los que temen verse privados de los bienes de la vida, ó preven mayores tormentos después de la muerte, ó temen los dolores de la muerte misma, sino que este temor es natural aun en los niños que no piensan en ninguna de estas cosas, cuando, jugando con nosotros, les amenazamos con matarlos. Aun las fieras mismas, como dice Pacuvio, que carecen de inteligencia y de astucia para precaverse, se estremecen, cuando se les presenta el terror de la muerte.

»Y ¿quién puede creer que sentía de otro modo aquel sabio, que determinado ya á morir, se dolía, no obstante, de abandonar á los suyos y de dejar la misma luz de la vida? Y en esto se ve principalmente la fuerza de la naturaleza, porque muchos

sufren su mendicidad, á trueque de vivir, y hombres cargados de años se angustian con la cercanía de la muerte, y hacen lo que hizo Filoctetes, según la fábula, el cual, atormentado por insufribles dolores, sostuvo no obstante su vida cazando con sus saetas, y, como dice Accio, con las plumas de ave hacía vestiduras para su cuerpo.

»Hablo ahora de los hombres y de los animales, pero puede añadirse que los árboles y las plantas tienen casi la misma naturaleza, ya porque, como sostienen muy doctos varones, una causa superior y divina les infundió esta fuerza, ya porque procede del acaso. Vemos que las plantas que la tierra engendra se valen de sus cortezas y raíces, como se valen los animales de la distribución de los sentidos y de los miembros. Y aunque yo asiento al parecer de los que enseñan que todo esto lo rige la naturaleza, y que si la naturaleza no tuviese particular cuidado de ello, no podría existir, concedo, sin embargo, á los que disienten de esta doctrina el pensar lo que gusten, siempre que entiendan que, cuando digo la naturaleza del hombre, es lo mismo que decir el hombre, sin que haya diferencia alguna entre las dos cosas. Porque antes podrá cualquiera apartarse de sí mismo que matar los apetitos de aquellas cosas que son conducentes á su conservación. Con razón, pues, los más ilustres filósofos buscaron en la naturaleza el principio del sumo bien, y creyeron que aquel apetito de las cosas acomodadas á la naturaleza, era ingénito en todos los que naturalmente se aman á sí mismos.

»Y ya que hemos probado que cada cual se ama por su propia naturaleza, es preciso investigar cuál es la naturaleza humana que buscamos. Todos sabemos que el hombre consta de cuerpo y alma, siendo

el alma superior al cuerpo. Y vemos después que el cuerpo está conformado de tal modo, que sobresale entre todos los animales, y que el alma tiene por instinto los sentidos, y posee además las virtudes del entendimiento, á quien toda la naturaleza humana obedece, y que en él reside la admirable potencia de la razón, de la ciencia y de todas las virtudes. Pero las cosas que pertenecen al cuerpo no tienen autoridad bastante para ser comparadas con las partes del alma, y además su conocimiento es mucho más fácil. Empecemos por ellas.

»Fácilmente se ve cuán aptos son para nuestra naturaleza los miembros de nuestro cuerpo y toda su figura, formas y estatura, y no es difícil de entender cuán propios son del hombre la frente, los ojos, los oídos y las demás partes, y ciertamente es necesario que tenga vigor y fortaleza, y que verifique fácilmente sus movimientos naturales, de tal modo, que no falte ninguno de ellos, ni aparezca debilitado y flaco. Esto es lo que la naturaleza desea. Hay, pues, ciertas acciones del cuerpo que gobiernan el movimiento y estado conforme á la naturaleza, y si se peca en ellas por alguna depravación ó por movimiento y estado deforme, v. gr., si alguno nace con las manos no delante sino detrás, parece que la naturaleza humana se odia y huye de sí misma. Por lo cual, ciertos movimientos débiles y desabridos, como son los de los hombres muelles y corrompidos, son contra la naturaleza, de tal modo, que aunque procedan de vicios del alma, parece que la misma naturaleza humana los rechaza en el cuerpo; y por el contrario, los hábitos moderados é iguales, y los afectos y movimientos del cuerpo, parecen acomodados á la naturaleza.

»También el alma debe tener todas sus partes incó-

también cada uno de los sentidos tiene su propia virtud, mediante la cual aparta todo impedimento que les estorbe usar de su propio oficio, y percibir bien y rápidamente las cosas sometidas á los sentidos.

»Las virtudes del alma, y sobre todo de aquella parte del alma que es la principal, y que llamamos entendimiento, son muchas, pero pueden reducirse á dos géneros: la primera pertenece á las cosas que se engendran por su propia naturaleza, y que llaman no voluntarias; las otras, las voluntarias, cuya excelencia es mucho mayor. Al primer género pertenecen la docilidad, la memoria y aquellas virtudes que se comprenden bajo el nombre de ingenio; llámase ingeniosos á los que las poseen. En el otro género entran las grandes y verdaderas virtudes que llamamos voluntarias, como la prudencia, la templanza, la justicia y otras del mismo género. Bastante hemos dicho de lo que pertenece al cuerpo y al alma, y explicado así lo que pide la naturaleza humana. Por donde es claro que, amándonos á nosotros mismos, y queriendo que todo sea perfecto, así en el alma como en el cuerpo, todas estas cosas las amamos por sí mismas y las tenemos por muy útiles para la vida feliz. El que se propone la conservación de sí propio, necesario es que ame las partes de su propio individuo, y que les tenga más amor, cuanto más perfectas sean y más laudables en su género. Porque la vida que apetecemos es la que abunda en todas las virtudes, así de alma como de cuerpo, y el sumo bien debe ponerse, sea como fuere, en el último término de las cosas apetecibles.

Conocido esto, no podemos dudar de que, amándose los hombres por sí mismos, ha de extenderse este amor á todas las partes de su cuerpo y de su alma, y á todo lo que pertenece al movimiento y al estado

de entrambas, siendo estas cosas apetecibles por sí mismas.

»Sabido esto, fácil es conjeturar que las cosas más apetecibles han de ser aquellas que tienen mayor dignidad, y por tanto la virtud. Y de igual modo las virtudes del alma han de anteponerse á las virtudes del cuerpo, y las virtudes voluntarias á las no voluntarias, porque sólo las primeras se llaman con propiedad virtudes, y exceden en mucho á las otras, como que nacen de la razón, que es lo más divino que en nosotros existe. Y por el contrario, el sumo bien de todas las cosas que la naturaleza crea y conserva, las cuales ó no tienen alma ó la tienen muy imperfecta, consiste en el cuerpo; y por eso se ha dicho, no sin razón, del cerdo, que el alma se le había dado á manera de sal, para que no se pudriese.

»Hay, no obstante, algunas bestias, en las cuales existe cierta semejanza de virtud, como en los leones, en los perros, en los caballos, en los cuales no sólo vemos ciertos movimientos corporales, como en el cerdo, sino también algunos que parecen proceder del alma. Pero las ventajas del hombre están todas en el alma, y entre las facultades del alma, en la razón, de la cual nace la virtud, que definimos perfección.

»En las mismas cosas que la tierra engendra hay cierta perfección y educación, no muy desemejantes de las de los animales. Y así, decimos que la vid vive y muere, y que el árbol y el retoño crecen y envejecen. Por lo cual no es absurdo decir que las plantas, lo mismo que los animales, tienen cierta adaptación de las cosas convenientes á su naturaleza, y que el conservarlas y acrecentarlas está al cuidado de la ciencia y arte del labrador, que circuncida, poda, ige, levanta, de tal modo que la planta pueda seguir el camino que la naturaleza le trazó; y las mis-

mas vides, si pudiesen hablar, dirían que así quieren ser tratadas y conservadas. Es verdad que esta fuerza es extrínseca, porque la virtud que posee interiormente la planta no bastaría para obtener su perfección, si no se añadiese el cultivo.

»Pero ¿qué imaginas que sucedería, si á la vid se le añadiese el sentido, de tal modo que pudiese apetecer y moverse por sí misma? ¿Conseguiría entonces por sí misma lo que lograba por cuidado del viñadero? Y ¿no sentiría entonces el instinto de conservar sus sentidos, y todo lo que apetece, y los miembros que se le añadan? Así, á las cosas que tuvo siempre, añadirá las que después se le junten, y no tendrá el mismo fin que tenía el cultivador, sino que procurará vivir conforme á la naturaleza que se le añade después. Y así, el último fin será distinto del que antes tuvo, aunque semejante, porque no buscará ya el bien propio de la planta, sino el del animal. Y si no sólo le concedemos sentido, sino además un entendimiento como el del hombre, ¿no le será necesario conservar todo lo que antes tenía, y las facultades mucho más preciosas que he dicho que se le agregaron, y finalmente, el alma, que es mucho más excelente todavía, y reunir en la perfección de esta naturaleza el fin del sumo bien, por lo mismo que el entendimiento y la razón aventajan en gran manera á todo lo restante? Así, el término de todas las cosas apetecibles, naciendo de los primeros estímulos naturales, pasa por muchos grados, antes de llegar al último, que se perfecciona por la integridad del cuerpo y de la razón.

»Siendo éste, pues, el procedimiento de la naturaleza; si el hombre, como antes dije, se conociera á sí mismo desde el punto en que nació, y pudiese fijar cuál era la virtud de toda la naturaleza y de cada una de sus partes, vería muy pronto cuál es el sumo bien

y el más apetecible entre todas las cosas que buscamos, y no se podría equivocar en manera alguna. Pero los principios de la naturaleza están tan ocultos, que en la infancia ni los vemos ni los conocemos. Adelantando la edad, empezamos á conocernos, aunque de un modo tardío é incompleto. Y así, aquel primer instinto que la naturaleza nos da, es para nosotros oscuro é incierto, y el primer apetito del alma sirve sólo para mantenernos en salud é integridad.

»Y cuando empezamos á conocer y á sentir lo que somos, y en qué nos diferenciamos de los otros animales, entonces empezamos á conseguir el alto fin para que hemos nacido.

»Algo semejante vemos en las bestias, que al principio no se mueven del lugar en que nacieron, pero luégo se van alejando de él, impulsadas cada cual por su apetito. Y así vemos que las culebras se arrastran, que los ánades nadan, que los mirlos vuelan, que los bueyes usan de los cuernos, y las avispas del aguijón. Finalmente, que á cada uno le dirige en la vida su propia naturaleza. Lo mismo podemos observar en el género humano. Los niños yacen al principio desvalidos, como si enteramente careciesen de alma. Cuando ya se van robusteciendo un poco, empiezan á valerse del entendimiento y de los sentidos, y procuran levantarse y usar de las manos, y conocer á los que los educan, y después se deleitan con sus iguales, y tienen gusto en reunirse con ellos para jugar, y se entretienen oyendo fábulas, y parece como que quieren favorecer á otros con lo que á ellos tanto les sobra, y advierten con curiosidad todo lo que en su casa se hace, y empiezan á recordar y saber y aprender algo, y quieren averiguar los nombres de todos los que ven, y sobre estas cosas tienen competencia con los de su edad, y si vencen se llenan de alegría, y si son



vencidos, se angustian y decaen de ánimo: nada de lo cual pasa sin causa. Porque la naturaleza humana está ordenada para toda virtud, y por esta causa los niños, aun sin doctrina alguna, se mueven por el simulacro de las virtudes, cuya semilla tienen en sí, y son como los primeros elementos de la naturaleza, con los cuales, aumentados después, se compone el poema de la virtud. Porque habiendo nacido para hacer algo, y para amar á alguien, y para mantener en nosotros el principio de la liberalidad y del agradecimiento, y para tener el ánimo dispuesto á la ciencia, prudencia y fortaleza, y ajenos de las cosas contrarias á éstas, no sin causa vemos en los niños esas centellas de virtudes, que más adelante deben encender la razón del filósofo, para seguirle como á un Dios, y llegar así á la mayor perfección. Porque ya he dicho antes que, en esa edad tierna y débil, la fuerza de la naturaleza se conoce como entre sombras. Pero cuando el ánimo va cobrando fuerzas, entonces reconoce sus virtudes naturales, y aunque puede llegar muy lejos, necesita siempre ese primer impulso.

»Entremos, pues, en la naturaleza de las cosas, y escudriñemos en lo más íntimo de ella cuáles son sus necesidades. De otro modo, jamás podremos conocernos á nosotros mismos. Y como este precepto era demasiado alto para que pareciese obra humana, por eso se atribuyó á un Dios. Y así Apolo Pítico nos manda conocernos á nosotros mismos. Consiste el conocimiento en entender las potencias de nuestro cuerpo y de nuestra alma, y en seguir aquella vida que procura el armonioso desarrollo de estas facultades. Y como desde el principio siente el alma el apetito de perfeccionar todo lo que recibió de la naturaleza, hemos de confesar que en el término de este apetito se aquieta el alma, y que este es el sumo bien, el cual

necesariamente ha de ser apetecido por sí mismo y en su totalidad, porque ya hemos demostrado antes que también cada una de sus partes es apetecible por sí.

»Y si alguno notare que, al enumerar los bienes del cuerpo, hemos omitido el deleite, dejaremos reservada para otro lugar la cuestión. Porque nada importa, para el asunto de que he tratado, que en esos primeros movimientos conformes á la naturaleza quepa el deleite ó no. Y si, como yo creo, el deleite no completa los fines de la naturaleza, con razón le habremos omitido. Y si fuera verdad lo contrario, tampoco estorba en nada á nuestra concepción del sumo bien. Porque, si á los principios de la naturaleza se les añade el deleite, se les añadirá sólo un bien corporal, y esto no basta para alterar la constitución del sumo bien, que es tal como la hemos expuesto.

»Hasta ahora hemos procedido, tomando por punto de arranque los primeros instintos naturales. Sigamos ahora otro género de argumentación, por donde se demuestre que no sólo nos movemos por amor propio y espontáneo, sino porque cada parte de la naturaleza, así en el cuerpo como en el alma, tiene virtud acomodada para conseguir la perfección en su género. Y empezando por el cuerpo, ¿no veis cómo el hombre, cuando tiene algún miembro enfermo ó débil ó mutilado, procura ocultarlo? Y ¿cómo trabaja para conseguir, si es posible, que no se vea ese defecto corporal ó que aparezca lo menos posible? Y ¿no vemos cómo sufren muchos dolores sólo por curarse, de tal modo que, aunque el uso de estos miembros no haya de ser mayor, sino antes bien menor, su apariencia sea, sin embargo, más conforme á la naturaleza? En suma, por lo mismo que se apetece lo universal, se apetece por sí misma cada una de sus partes,

»Y en los movimientos y en los ademanes del cuerpo, ¿no hay nada digno de advertencia? En el andar, en el sentarse, en el semblante, en el ademán, ¿nada hay en esto que nos parezca digno ó indigno de un hombre libre? ¿No creemos merecedores de aborrecimiento á muchos que parecen despreciar las leyes de la naturaleza en los movimientos ó en el semblante? Y si esto se usa, tratándose del cuerpo, ¿cómo no ha de ser apetecible por sí misma la belleza de él? Si creemos aborrecibles por sí mismas la fealdad y la mutilación en el cuerpo, ¿por qué no hemos de buscar con mayor ahinco la dignidad y belleza de las formas por sí? Y si vemos la belleza en el movimiento del cuerpo, ¿por qué no hemos de amar y seguir la hermosura? Y así se ve que apetecemos la salud, la fuerza, la carencia de dolor, y no sólo por su utilidad, sino ellas por sí mismas. Y como la naturaleza quiere perfeccionarse en todas sus partes, desea para sí aquel estado corporal que es más conforme á la naturaleza, la cual toda se perturbaría, si el cuerpo estuviese enfermo ó dolorido ó sin fuerzas.

»Veamos ahora las partes del alma, cuyo aspecto es más deslumbrador, porque, cuanto más excelsas son, más claros indicios dan de su naturaleza. Hay en todos un amor innato de conocimiento y de ciencia, tal, que nadie puede dudar que la naturaleza del hombre se deja arrebatar á estas cosas, aun sin ninguna ventaja. ¿No vemos que los niños, ni siquiera con los azotes, se dejan apartar de la contemplación y averiguación de las cosas? ¿Cómo, aunque los castiguéis, preguntan y se deleitan en saber algo! ¿Cómo desean contarlos á los demás, cómo se gozan en la pompa, en los juegos, en los espectáculos, y son capaces de sufrir el hambre y la sed para conseguirlos! Y ¿que más? ¿no vemos que los que se deleitan en las artes

liberales y en los estudios, no tienen cuidado ni de su salud, ni de su hacienda, y que todo lo sufren con paciencia, absortos en la contemplación y en las dulzuras del conocimiento, aunque se compensen con mil dolores y trabajos los deleites que en aprender obtienen?

»Me parece que Homero quiso dar á entender algo de esto en su ficción del canto de las sirenas, las cuales no solían atraer á los navegantes con la suavidad de su voz y con la novedad y curiosidad del canto, sino prometiendo enseñarles muchas cosas, para que los hombres que desearan aprender fueran á tropezar en aquellos peñascos.

»De esta manera invitan á Ulises. Traduciré estos versos de Homero, como he traducido otros suyos: «¡Oh Ulises, gloria de los Griegos! ¿Por qué no detienes tu nave, para oír la dulzura de nuestro canto? »Nadie ha atravesado por aquí el mar cerúleo, sin detenerse primero, atraído por la dulzura de nuestras voces, y luego, saciando su pecho ávido con la dulzura de nuestros varios cantos, ha vuelto más docto á su patria. Nosotras te contaremos la guerra y la caída de Troya, que los Griegos derribaron movidos por divino numen, porque nosotras sabemos cuanto ha acaecido en la ancha tierra.»

»Bien conoció Homero que su fábula no sería creíble, si supusiera que tan prudente varón se había dejado atraer por vanas cantilenas. Y por eso las sirenas le prometen la ciencia, que sin duda para un hombre deseoso de sabiduría debe ser aún más dulce que la patria. El querer saber todas las cosas de cualquier género que sean, es de curiosos; pero el elevarse á la contemplación de cosas mayores y deseos de ciencia, es propio de varones ilustres.

»¡Cuál debió ser el ardor de estudiar que había en

Arquímedes, que mientras trazaba figuras en el polvo, ni siquiera advirtió que su patria había sido entrada á saco por los enemigos! ¡Cuánto ingenio consumió Aristoxeno en la música! ¡Con qué amor dedicó Aristófanes su vida á las letras! Y ¿qué diréis de Pitágoras, qué de Platón ó de Demócrito, á quienes el amor á la ciencia llevó á recorrer las últimas tierras?

»Los que no entienden estas cosas, nunca han amado cosas dignas del conocimiento. Y los que dicen que estas ciencias son cultivadas por el deleite del espíritu, que de ellas resulta, no entienden que los estudios son apetecibles por sí mismos, porque, aun sin ninguna utilidad, se deleita en ellos el alma, y se goza con la misma ciencia, aunque hayan de seguirse molestias é inconvenientes.

»Pero ¿á qué hemos de detenernos más en cosas tan claras? Preguntémonos á nosotros mismos cuánto nos conmueve la contemplación de las estrellas y el movimiento de los soles y de todos los fenómenos que oculta la naturaleza, y cuánto nos deleita la historia, que solemos proseguir hasta el fin, repitiendo lo pasado y siguiendo lo comenzado. Y no ignoro que en la historia hay utilidad, además de deleite; pero ¿no tenemos también placer en leer fábulas fingidas, de las cuales ninguna utilidad puede sacarse? ¿Y no queremos conocer también los nombres de los que hicieron algo, y sus padres y su patria, y muchas otras cosas absolutamente innecesarias? ¿Y por qué el hombre de ínfima condición, y que no tiene ninguna esperanza de intervenir jamás en los negocios públicos, se deleita con la historia? ¿Y no vemos también que los que gustan más de oirla y de leerla son los ancianos, que ya no tienen esperanza de administrar la república? Por lo cual forzosamente hemos de

conceder que en las mismas cosas que son materia de conocimiento, hay cierto estímulo que nos lleva á aprender y á conocer.

»Fingen los antiguos filósofos la vida de los sabios en las Islas Afortunadas, diciendo que, libres de todo cuidado y exentos de las molestias y necesidades de la vida, en ninguna otra cosa pasan su tiempo sino en investigar y aprender, embebecidos en el conocimiento de la naturaleza. Pero nosotros no sólo vemos en esta vida feliz el placer mismo, sino también el alivio de la miseria. Y así, muchos estando en poder de sus enemigos ó de los tiranos, muchos en el destierro, aliviaron su dolor con el estudio y la ciencia.

»Demetrio Falereo, príncipe de esta ciudad, arrojado injustamente de su patria, se refugió en Alejandría, cerca del rey Ptolomeo. Sobresaliendo en esta filosofía, á la cual yo te exhorto, y siendo discípulo de Teofrasto, escribió en aquel ocio calamitoso muchas cosas excelentes, no para el gobierno, del cual había sido privado, sino para el cultivo del espíritu, que él consideraba como alimento digno de la humanidad. Y yo oí decir muchas veces á Cayo Aufidio, que había sido pretor y estaba ciego, que sentía más la pérdida de la vista que la de ningún otro bien. El sueño mismo, si no fuese descanso del cuerpo y medicina de los trabajos, le tendríamos por contrario á la naturaleza, porque nos quita el sentido y toda acción. Y si la naturaleza no buscase el reposo ó lo pudiese conseguir por otro medio, fácilmente sufriríamos su pérdida; como que ahora mismo, por el afán de hacer ó de aprender algo, solemos velar largas horas, aun contra la naturaleza.

»Hay cierto indicio natural muy claro ó, por mejor decir, evidente é indudable, no ya sólo en los hombres sino en todos los animales, por el cual se ve que

el alma apetece siempre la acción, y que de ninguna manera puede resignarse á la quietud perpetua. Fácil es verlo aun en los primeros años de la niñez. Temo parecer enojoso en esto, pero la verdad es que todos los antiguos filósofos, especialmente los nuestros, se figan en la cuna, porque en la niñez es más fácil inferir cuál es el impulso de la naturaleza. Vemos, pues, que ni los mismos niños pueden reposar, y que así que han crecido un poco se divierten en juegos, aunque sean penosos, de tal suerte, que ni los castigos siquiera les pueden apartar de ellos, y esta codicia de obrar crece en todos juntamente con los años. Y así, aunque nos ofrezcan los sueños más agradables, aunque nos ofrezcan los sueños de Endimión, si tal sueño ha de prolongarse eternamente, le tendremos por una muerte.

»Y así, vemos que aun los mismos hombres más perezosos y que viven en mayor ociosidad, se mueven, no obstante, de alma y de cuerpo; y ya que no se ocupan en nada conveniente y necesario, buscan el juego ó la conversación, y como no tienen el placer honesto que nace de las artes liberales, aman el circo y el anfiteatro.

»Aun las mismas bestias que encerramos por causa de placer, si bien estén mejor alimentadas que cuando estaban libres, no sufren con paciencia el estar encerradas, y buscan el movimiento libre y vago que las concedió la naturaleza. Por eso, cuanto mejor nacido y educado sea uno, tanto menos querrá vivir, si apartado de toda acción y negocio, se le condena á alimentarse de exquisitos y rebuscados placeres. Y así, para evitar el ocio, unos se dedican á sus asuntos privados, y los que son de más altos pensamientos aspiran á gobernar la república, y á los honores y al Imperio, ó se consagran enteramente al estudio y á la

doctrina. Y en esta vida, lejos de buscar el placer, sufren cuidados, angustias, vigiliass; pero gozan de la mejor parte del hombre, es decir, del ingenio y del entendimiento, que han de ser tenidos en nosotros por cosas divinas, y ni buscan el placer ni huyen el trabajo. Y no abandonan ni la admiración de aquellas cosas que inventaron los antiguos, ni la investigación de las modernas; y no pudiendo saciarse en los estudios, olvidados de todas las demás cosas, no piensan en nada abyecto ni humilde, y es tal la fuerza que en este estudio hay, que los mismos que se proponen otro término, ya de utilidad, ya de placer, vemos que consumen el tiempo en investigar y explicar la naturaleza.

»De todo lo cual se infiere claramente que hemos nacido para la acción. Pero hay muchos géneros de acciones, y las mayores oscurecen á las menores. Las más altas, según me parece á mí y á mis maestros en esta filosofía, son la consideración y el conocimiento de las cosas celestes y de aquellas que, latentes y ocultas por naturaleza, puede indagar la razón; y luégo la administración de la república, y el prudente, templado, fuerte y justo modo de gobernar, y las demás virtudes, y las acciones conformes á la virtud que, abarcándolas en una sola palabra, llamamos honestas, con cuyo conocimiento y uso, fortificados ya, seguimos las huellas de la naturaleza. Los principios de todas las cosas son pequeños, pero poco á poco se van aumentando, y no sin causa, porque al principio hay cierta terneza y blandura, de tal modo que no se pueden ver ni obrar las cosas más excelentes. La luz de las virtudes y de la felicidad, que son las dos cosas más apetecibles, aparece más tarde, y todavía tarda mucho más en entenderse cuál es su esencia. Y por eso dice muy bien Platón: «Feliz aquel,



»á quien en su vejez acontezca poder conseguir la sabiduría y las opiniones verdaderas.»

»Y ya que hemos tratado de los primeros bienes de la naturaleza, hablemos ahora de los mayores y consiguientes. Engendró y formó la naturaleza el cuerpo del hombre, perfeccionando algunas cosas desde el principio, y otras con el trascurso de la edad, sin valerse mucho de auxilios exteriores ni advertencias. Y perfeccionó el alma lo mismo que el cuerpo, y la adornó de sentidos idóneos para la percepción, de tal suerte que no necesitase nada, ó muy poco, de auxilio exterior para su conformación. Pero lo que hay en el hombre de más excelente, eso lo abandonó á sí mismo. Porque le dió tal entendimiento, que por sí solo puede alcanzar toda virtud, y le infundió, aun sin procedimiento racional, ciertas nociones de las cosas más altas, y le preparó para aprender, y le indujo á desarrollar las semillas de la virtud que en él había; pero de aquí no pasó.

»Y así nos toca á nosotros (y cuando digo á nosotros, se entiende que es al arte) sacar las consecuencias de los principios que recibimos, hasta ver perfecto lo que deseamos, lo cual es por sí mucho más apetecible que los sentidos, ó los bienes corporales que antes dijimos, á los cuales tanto aventaja la perfección del entendimiento, que apenas puede comprenderse cuán grande es la diferencia.

»Y así, todo honor, toda admiración, todo estudio se refiere á la virtud, y á las acciones que son conformes á la virtud; y todas las que residen en el alma, ó las que el alma hace, se comprenden bajo el solo nombre de cosas honestas. Luego veremos cuál es la noción de cada una, y qué es lo que significan sus nombres respectivos, y cuál es la fuerza y la naturaleza de cada cual de estas facultades.

»En este lugar sólo diremos que las cosas que llamamos honestas han de ser amadas por su propia naturaleza, fuera del amor que á nosotros mismos nos tenemos. Bien nos lo manifiestan los niños, en los cuales vemos la naturaleza como en un espejo. ¿Qué contiendas tienen entre sí! ¿Cómo se alegran cuando vencen, cómo se avergüenzan de ser vencidos! ¿Cómo prefieren las alabanzas á las reprensiones! ¿Qué trabajos no sufren, para ser los primeros entre sus iguales, qué memoria conservan de los que les hacen bien, qué agradecimiento! Todo esto se ve en los niños de mejor índole; pero en la edad adulta, ¿quién que sea verdaderamente hombre no detesta la torpeza y ama la honestidad? ¿Quién es el que no aborrece una juventud libidinosa y proterva? ¿Quién es el que no ama el pudor, la constancia, aunque no tenga interés ninguno en ellas? ¿Quién es el que no aborrece á Pulo Numitor Fregelano, traidor á su patria, aunque favoreció á nuestra república? ¿Quién no se entusiasma con el recuerdo de Codro, conservador de la ciudad? ¿Quién no alaba á las hijas de Creteo? ¿A quién no es odioso el nombre de Tubulón? ¿Quién no ama á Arístides, aun después de muerto? ¡Y cómo no recordar cuanto nos conmovemos, cuando oímos ó leemos algún hecho piadoso, ó algún insigne rasgo de amistad ó de heroísmo! Y ¿qué decís de nosotros, que hemos nacido y sido educados para la gloria y las alabanzas? ¿Qué clamores, aun del vulgo y de la gente indocta, resuenan en el teatro, cuando un actor exclama: «Yo soy *Orestes*;» y responde el otro: «El verdadero *Orestes* soy yo.» Y cuando el Rey, inquieto y turbado, les concede salir de su tierra á entrambos, ¿cómo deseamos que los dos vivan á un mismo tiempo! ¿Cuántas veces se ha representado esto, y siempre con admiración! Nadie hay que no apruebe y alabe aquel generoso

afecto en el cual, no sólo no se busca utilidad alguna, sino que se conserva la buena fe, aun á trueque de ir contra la utilidad.

»De tales ejemplos están llenas, no sólo las fábulas fingidas, sino también las historias, y principalmente la nuestra. Nosotros escogimos un varón excelente para recibir el simulacro de Cioeles; nosotros pusimos tutores á los reyes; nuestros generales sacrificaron su vida por la salvación de la patria; nuestros cónsules advirtieron á un rey enemigo, y que ya se acercaba á nuestras murallas, que se guardase del veneno; en nuestra república se encontró mujer que borrarse con la muerte voluntaria el estupro recibido por fuerza, y quien matase á su hija para que no padeciese afrenta: en todas las cuales cosas y otras innumerables, ¿quién hay que no entienda que los que se arrojaron á ellas iban guiados por el esplendor de la virtud y olvidados de su interés, y que á nosotros no nos mueve á alabarlos otra consideración que la honestidad?

»No multiplico estos ejemplos, como podía, porque es materia en que no cabe duda; pero de esto deduzco que todas las virtudes, y la honestidad, que nace de las virtudes y en ellas consiste, son apetecibles por sí. Pero entre todo lo que merece el nombre de honesto, nada hay tan glorioso ni que extienda tan lejos su influencia, como la unión de los hombres con los hombres, y esa sociedad y comunión de utilidades, que podemos llamar la caridad del género humano, la cual, nacida desde el primer momento de nuestra existencia, cuando ya los hijos son amados por los padres, y toda la casa enlazada por los vínculos de la sangre y de la estirpe, va dilatando sus ramas por fuera de ella, con parentescos primero, luego con afinidades, después con amistades; y de las relaciones con los amigos, pasa á las de los vecinos,

y luego á las de los ciudadanos y á todos los que públicamente son aliados y amigos de su república, y finalmente abraza todo el género humano. Este afecto, que da á cada cual lo suyo, y conserva con justicia y largueza la sociedad del género humano, se llama justicia, á la cual van unidas la piedad, la bondad, la liberalidad, la benignidad, la cortesía y otras muchas virtudes de este género.

»Y son todas ellas propias de la justicia y comunes á las demás virtudes. Porque, teniendo la naturaleza humana innato el principio civil y popular que los Griegos llaman político, el ejercicio de cualquiera virtud no dejará de influir nunca en la comunidad y en la caridad y sociedad humana, de que antes he hablado; y del mismo modo la justicia apetecerá las otras virtudes, para derramarse en ellas. Nadie puede guardar la justicia, sino un varón fuerte y sabio. Cual es el concurso de todas las virtudes, tal es la misma honestidad, la cual no viene á ser otra cosa que la virtud misma, ó hazaña realizada por la virtud. Por lo cual, una vida conforme á virtud debe estimarse por recta, honesta, constante y conforme á la naturaleza.

»Esta mezcla y confusión de virtudes las distingue, no obstante, el filósofo en cierta manera. Porque estando tan enlazadas entre sí, que todas participan de todas, y no es posible separar las unas de las otras, tienen, no obstante, cada cual su propio oficio, de tal modo, que la fortaleza se ve en los trabajos y en los peligros, la templanza en omitir los deleites, la prudencia en escoger entre el bien y el mal, la justicia en dar á cada uno lo suyo. Pero como en toda virtud hay algo que mira al exterior y que apetece y abraza en sí á los demás hombres, síguese de aquí que también los amigos, los hermanos, los parientes, los afines, los ciudadanos y todos los hombres, en fin, por-

que una sola es la sociedad humana, son dignos de ser amados por sí mismos.

»Pero esto no quiere decir que en ninguna de estas cosas esté el bien sumo. Hay dos géneros de cosas apetecibles: unas que consisten en las virtudes de alma y de cuerpo, con las cuales el sumo bien se perfecciona; otras que son extrínsecas, es decir, que no pertenecen al alma ni al cuerpo, como los amigos, como los parientes, como los hijos, como la misma patria, todo lo cual es ciertamente amado por sí, pero no pertenece al mismo género que las cosas antedichas. Y nadie podrá alcanzar jamás el sumo bien, si todas las cosas que son exteriores á él, aunque apetecibles, no están contenidas bajo este bien sumo.

»Pero tú me dirás: ¿cómo puede ser verdad que todo se refiera al sumo bien, si la amistad, el parentesco y las demás relaciones externas no están contenidas en este bien sumo? Precisamente por esta razón; porque las cosas que son externas, las conservamos mediante la práctica de aquellos deberes que nacen del género propio de cada virtud. El amor á los amigos y á los padres nos aprovecha por lo mismo que se cuenta entre las acciones buenas, que nacen de la virtud. Cultívenla los sabios, llevando por guía á la naturaleza, pero los hombres que no han llegado á tal perfección, aunque tengan notable ingenio, se mueven por la esperanza de gloria, que tiene forma y semejanza de honestidad. Y ¿qué gozo no nos causaría el contemplar la misma honestidad perfecta y absoluta, la más excelente y digna de alabanza de todas las cosas, cuando tanto nos alegra una confusa opinión de ella!

»¿Cómo hemos de suponer que un hombre entregado á los placeres, inflamado en las llamas de la codicia y apoderado de lo que por tanto tiempo deseó, habrá

de sentir tanto placer, como Scipión el mayor cuando venció á Aníbal, ó el segundo Scipión, cuando destruyó á Cartago? ¿Á quién ha alegrado tanto el curso del Tíber en día de fiesta, como á Lucio Paulo, cuando trajo por el mismo río al rey Perseo en cadenas?

»Levanta, pues, tu ánimo, amigo Lucio, y contempla la alteza y excelencia de las virtudes, y no dudas ya que los hombres que participan de ellas y que viven con ánimo noble y esforzado, son felices siempre, porque saben que todos los movimientos de la fortuna y la variación de las cosas y de los tiempos son leves y de poco momento, si descienden al certamen de la virtud. Los que hemos llamado bienes del cuerpo sirven de complemento á la vida feliz, pero de tal modo, que aun sin ellos puede existir esta vida, porque es cosa tan pequeña y exigua lo que añaden al bien, que así como las estrellas quedan oscurecidas con los rayos del sol, así estos bienes apenas se descubren cerca del esplendor de las virtudes.

»Y así como decimos con verdad que estos bienes del cuerpo son exiguos y de poco momento para la vida feliz, así sería demasiada violencia decir que nada importan. Los que esto sostienen, me parece que olvidan los mismos principios naturales, que ellos han reconocido. Algo se le ha de dar, pues, al cuerpo, aunque es preciso que entiendas cuán poco se le debe conceder. Debe el filósofo que no busca tanto la vanagloria como la verdad, guardarse de no estimar en nada lo que los mismos jactanciosos estoicos confiesan proceder de la naturaleza, y al mismo tiempo estimar tanto el valor de la virtud y la autoridad de la honestidad, que todas las demás cosas parezcan, no inútiles, sino tan pequeñas que casi pueda llamárselas nulas. Esta es la doctrina de quien no lo desprecia todo fuera de la virtud, y tributa á la misma virtud las

debidas alabanzas. Esta es, finalmente, la explicación completa y perfecta del sumo bien. De aquí han tomado fundamento todas las demás escuelas, queriendo cada una parecer inventora de doctrina nueva. Muchas veces Aristóteles y Teofrasto encarecieron con palabras admirables el valor de la ciencia por sí misma. Extremando esta razón, Herilo defendió que la ciencia era el sumo bien y la única cosa apetecible por sí. Mucho dijeron los antiguos sobre despreciar las cosas humanas. Esto sólo lo defendió Aristón, negando que, fuera de los vicios y de las virtudes, hubiera ninguna cosa digna de ser amada ni aborrecida. Cuentan los nuestros entre las cosas que son conformes á naturaleza el carecer de dolor. Jerónimo dijo que esto era el sumo bien. Pero Califón, y después Diodoro, amando uno los deleites y el otro la carencia de dolor, ni uno ni otro pudieron prescindir de la honestidad, tan alabada por los nuestros.

»Aun los mismos voluptuosos buscan otras diversiones, y tienen en la boca todo el día la virtud, aunque digan que por medio de ellas buscan el deleite, y luego la costumbre llega á hacer una segunda naturaleza, que ya les mueve á hacer muchas cosas de que no esperan deleite. Solo nos restan los estoicos, los cuales no solamente han tomado de nosotros una ú otra opinión, sino que han trasladado á la letra casi toda nuestra filosofía. Y así como los ladrones mudan los signos de las cosas que han robado, así ellos, para usar de nuestras sentencias como propias, han mudado los nombres, que son como las notas de las ideas. Sólo resta, pues, nuestra escuela, única digna de los estudiosos de las artes liberales, digna de los eruditos, digna de los varones ilustres, digna de los príncipes, digna de los reyes.» Habiendo dicho esto, se detuvo un poco, y añadió: «¿Os parece que ya os he

satisfecho conforme á lo que yo podía, y he entretenido por largo rato vuestros oídos?» Y yo le respondí: «Tú, amigo Pisón, lo mismo hoy que otras veces, nos has dado á entender que, si pudiéramos tenerte siempre á nuestro lado, poco tendríamos que consultar á los Griegos. Y me confirma mucho más en esto el recuerdo de tu maestro Staseas, el Napolitano, peripatético ilustre, que solía explicar esto de un modo distinto, asintiendo al parecer de aquellos que dan mucha importancia á la fortuna próspera ó adversa y á los bienes ó males del cuerpo.—Así es, como dices, me respondió; pero esto lo explica nuestro familiar Antioco mucho mejor y con más fortaleza que Staseas. Aunque yo no pretendo convencerte a tí, sino á este nuestro Cicerón, á quien deseo quitarle de discípulo.

—A mí me parecen probables estas doctrinas, dijo Lucio, y creo que á mi hermano también.—¿Permitirás, pues, á este joven seguirlas, me dijo Pisón, ó prefieres que aprenda más bien á confesar que nada sabe?—Yo le permito seguiros. Pero ¿no recuerdas que á mí me es lícito asentir á lo que acabas de exponer? ¿Quién puede dejar de aprobar lo que le parece probable?—¿Y quién, me replicó, puede aprobar lo que no tiene percibido, comprendido y conocido?—No es esta gran discordia, oh Pisón, ni hay otra cosa que me mueva á contradecir á los estoicos sino lo mal que definen la falta de percepción, diciendo que sólo puede percibirse lo verdadero, de tal modo que no deslizarse el error. Y por eso yo disiento de los estoicos, pero de los peripatéticos no. Pero dejemos á un lado esta disputa, que sería larga y muy litigiosa. Creo que has dicho con demasiada precipitación que todos los sabios son siempre felices. Sin duda te has dejado llevar del torrente de la improvisación, porque



si es verdad lo que Teofrasto enseñó de la fortuna, de dolor y de los tormentos del cuerpo, con los cuales no cree él compatible en modo alguno la vida feliz, temo que no hayas acertado en este punto, y me repugna mucho que un hombre pueda ser á un tiempo feliz y oprimido de muchos males. No sé cómo conciliar estas dos cosas.—¿No te parece, replicó, que la virtud tiene tanta fuerza, que por sí misma basta para la felicidad de la vida? Y si esto apruebas, ¿podrás negar que los que participan de virtud, aunque sufran algún mal, son felices?—Yo creo que hay gran fuerza en la virtud, pero cuánta sea, ya lo veremos en otras parte. Ahora sólo tratamos de averiguar si esta virtud puede ser tanta que merezca contarse entre los bienes.—Si les concedes á los estoicos que la virtud sola basta para hacer la vida feliz, tienes que concedérselo también á los peripatéticos. Pues los mismos estoicos, que no se atreven á calificar de malas muchas cosas, las llaman ásperas, incómodas, repugnantes y contrarias á la naturaleza; nosotros, por el contrario, concedemos que son males, pero exiguos y de poca importancia. Por consiguiente, si puede ser feliz el que sufre ásperos trabajos, también lo puede ser el que sufre pequeños males.—Si hay alguno, amigo Píson, que sea con agudeza dónde está el punto de la dificultad, eres tú, sin duda. Atiéndeme, pues, te lo ruego, porque todavía, quizá por culpa mía, no has entendido lo que yo voy buscando.—Ya estoy deseando saber lo que respondes á mi pregunta.—Te responderé, le dije, que no investigo ahora lo que la virtud puede hacer, sino las contradicciones que puede haber entre vuestros dogmas.—¿Y de qué modo? me contestó.—Porque Zenón dice á manera de oráculo: «La virtud basta por sí sola para la felicidad de la vida.» ¿Y por qué? le preguntaremos. Y

Él responderá: Porque no hay ningún otro bien sino lo que es honesto.» No trato de averiguar ahora si dice verdad; basta saber que sus principios tienen perfecta cohesión entre sí. El mismo Epicuro podría decir que el sabio es siempre dichoso, y tanto, que en los mayores tormentos puede exclamar: ¡cuán suave es esto; cuán poco me cuido de ello! No disputaré con Epicuro sobre la naturaleza del bien; lo único que diré es que no entiendo lo que él afirma, puesto que ha confesado antes que el dolor es el sumo mal. El mismo argumento he de usar ahora contra tí. Tú llamas bienes y males á las mismas cosas que reciben estos nombres entre el vulgo, que nunca ha visto un filósofo, ni siquiera pintado. Dicen, pues, que son bienes la salud, las fuerzas, la estatura, la belleza, la integridad; y que son males la deformidad, las dolencias, la debilidad. Y, aparte de los bienes corporales, pondrán también en ese número á los amigos, á los hijos, á los parientes, las riquezas, los honores, porque todos estos son instrumentos de bien. No esperes que yo diga nada contra esto, pero la verdad es que, si hay males que puedan recaer sobre el sabio, no debe bastar la sabiduría para la vida feliz.—Quizá no basten para vivir felicísimamente, pero sí para vivir con alguna felicidad.—Ya advertí que antes lo exponías de este modo, y sé que nuestro Antioco solía explicarlo así.—Pero ¿qué cosa más fuera de todo razonable discurso que suponer que alguno es feliz, pero no bastante feliz? Cuando una cosa es bastante, lo que se le añada será excesivo, y por eso nadie es demasiado feliz, ni nadie más feliz que otro también dichoso.—Por consiguiente, me replicó: aquel Quinto Metelo que vió á sus tres hijos cónsules y á uno de ellos además censor y triunfador, y el cuarto pretor, y los dejó á todos vivos, y además tres hijas bien casadas, y él mismo fué

cónsul, censor y augur, y obtuvo los honores del triunfo, ¿te parecerá más dichoso (en la suposición de que uno y otro fuesen sabios) que aquel Regulo que murió en poder de sus enemigos, á fuerza de vigiliass y de hambre?—¿Y por qué me preguntas eso, le contesté; pregúntaselo á los estoicos.—¿Y qué crees que me responderán? Que no es más feliz Metelo que Régulo.—Esto dirán sin duda. Pero nos vamos apartando demasiado de nuestro propósito, porque yo no pregunto lo que es verdadero, sino que quiero saber la opinión exacta de cada cual. ¡Ojalá que dijese que uno es más feliz que otro! Con esto solo caía en ruinas todo su sistema, porque haciendo consistir el sumo bien en la virtud sola y en la honestidad, y no siendo posible, según ellos, que la virtud crezca ni la honestidad tampoco, y no habiendo otro bien que el que cada cual posee, ¿quién puede ser más feliz que otro cualquiera, siendo así que no es susceptible de aumento aquello en que la felicidad consiste? ¿No ves cómo estas cosas concuerdan? Y á la verdad, debemos confesar que es admirable el método y la trabazón en los estoicos. En su sistema responden el fin con el principio, y el medio con entrambas partes, y todos los principios unos con otros, y se ven con claridad las consecuencias y las proposiciones contrarias. En geometría, si concedes el principio, tienes que concederlo todo. Si concedes que no hay otro bien sino la honestidad, tienes que conceder que en la virtud sola consiste la felicidad de la vida. Vuelve atrás de nuevo; de convenir en ésto, tienes que convenir en aquélllo, pero los vuestros no querrán hacerlo.

»Tres géneros hay de bienes. Muy de prisa va el razonamiento, y al llegar al fin, ya tropieza, porque aspira á probar que al sabio nada puede faltarle para ser dichoso. Honrado discurso es éste, digno de Só-

crates ó de Platón.—Y yo me atrevo á repetirlo.—No te atreverás, á no ser que repitas este otro argumento: si la pobreza es un mal, ningún mendigo puede ser feliz, aunque sea sabio. Pero Zenón no sólo le llama feliz, sino rico también. Si el dolor es un mal, el que sea crucificado no puede ser feliz. Si los hijos son un bien, es una miseria la orfandad. Si la patria es un bien, es un mal el destierro; si es un bien la salud, es un mal la enfermedad. Si es un bien la integridad del cuerpo, es un mal la debilidad. Si es un bien la vista, es un mal la ceguera. Y aunque de cada una de estas cosas pueda consolarse el sabio, ¿cómo puede sufrirlas todas? Imaginémonos un sabio ciego, débil, gravemente enfermo, desterrado, huérfano, pobre, atormentado en un potro; ¿cómo llamarás á éste? oh Zenón. Sin duda que le llamarás feliz.—¿Y por qué no, felicísimo? Porque ya he enseñado que no caben grados en la virtud, en la cual está la felicidad suma.—Si lleváramos esta cuestión al pueblo, ¿á quién conseguirías hacer creer que tal hombre es feliz? Si la llevaras á los prudentes, quizá dudarán que la virtud puede tanto que los que la poseen son felices, aun en el mismo toro de Falaris, pero no dudarán que las opiniones de los estoicos concuerdan entre sí y las vuestras no.—Por consiguiente, ¿te agrada aquel libro de Teofrasto sobre la vida feliz?

—Mucho nos apartamos del propósito, y no pasemos adelante, oh Pisón, si es que tú profesas ese parecer acerca de los males.—Y tú, ¿no lo crees así?—No quiero tocar esa cuestión, le respondí, porque para contestarme tendrías que contradecirme.—¿De qué modo? dijo.—Porque si realmente son males, el que los padezca no será feliz. Y si no son males, cae por tierra todo el sistema de los peripatéticos.» Entonces él, sonriéndose, me dijo: «Ya veo dónde vas á parar;

temes que te quite el discípulo.—Llévale, si quiero seguirte, porque estando contigo, estará conmigo.

—Oyeme ahora, oh Lucio, continuó. A tí voy á dirigirme. Toda la autoridad de la filosofía, como dice Teofrasto, consiste en procurar la felicidad, porque á todos nos inflama el deseo de vivir dichosos. En esto convengo con tu hermano. ¿Podrá darnos la filosofía esta vida dichosa? Ciertamente que lo promete. Si no hubiera tenido la esperanza de conseguirla, ¿cómo Platón hubiera hecho su viaje á Egipto, para aprender de los sacerdotes bárbaros los números y la astronomía? ¿Por qué fué luego á Tarento á oír á Arquitas? ¿Por qué visitó á los demás pitagóricos, Echecrates, Timao, Acrón de Locros? Para añadir á lo que había aprendido de Sócrates la disciplina de Pitágoras y aquellas ciencias que Sócrates rechazaba. ¿Por qué recorrió Pitágoras el Egipto, y fué á consultar á los magos de la Persia? ¿Por qué pasó tantas regiones y atravesó tantos mares? ¿Por qué hizo lo mismo Demócrito, de quien verdadera ó falsamente se dice que se sacó los ojos, y lo cierto es que, por no distraer su ánimo de la contemplación, abandonó su patrimonio y dejó sus campos incultos, sin buscar ninguna otra cosa sino la vida feliz? Pues aunque él la hacía consistir en el conocimiento de las cosas naturales, es porque esperaba conseguir, mediante aquella investigación de la naturaleza, la serenidad de ánimo, que él tenía por el sumo bien, y que llamaba εὐθυμία, esto es, un ánimo libre de terrores. Pero todo esto no pasaba de ensayo, aunque notable, y lo cierto es que Demócrito dijo poco de la virtud, y esto de un modo confuso. El arte moral no floreció hasta que Sócrates, en su ciudad, comenzó á buscarle, y de él pasó á estos jardines de la Academia. Y no es dudoso que sus maestros hicieron consistir en la virtud toda esperan-

za, no sólo de vivir bien, sino de vivir dichosamente. De los nuestros aprendió Zenón; aunque, según las costumbres forenses, trató las mismas cosas de otro modo. Tú le admiras y das la razón. Pero si él evitó la acusación de inconstancia, mudando los nombres, ¿por qué no hemos de poder evitarla nosotros también? Dice que la vida de Metelo no es más feliz que la de Régulo, pero que debe anteponerse, y que no es más apetecible, pero que debe preferirse, y que si hubiera opción, debiéramos elegir la vida de Metelo y rechazar la de Régulo. Yo, á lo que él llama preferible y más apetecible, lo llamo más feliz, y ni un solo momento concedo á esta vida más que lo que la conceden los estoicos. ¿Qué diferencia hay, pues, entre nosotros, sino que yo doy á las cosas sus nombres, conocidos, al paso que ellos buscan nuevos nombres para decir lo mismo? Y así como en el Senado hay siempre alguno que pide intérprete, así nosotros tenemos que oír á éstos con intérprete. Llamo bien á lo que es conforme á la naturaleza: llamo mal á lo que es contrario. Y no soy yo solo, sino tú también, Crisipo, cuando estás en el foro ó en tu casa, aunque en la escuela lo hagas de otro modo. ¡Y qué más! ¿crees tú que los filósofos deben hablar de un modo y los hombres de otro; de una manera los doctos y de otra los indoctos? Lo cierto es que todos los hombres convienen en el valor de cada cosa, y que si los estoicos fuesen como los demás hombres, las llamarían del mismo modo. Con tal que convengan en las cosas, pueden forjar palabras á su antojo. Para que no me digas que me aparto de la cuestión, vengo ahora á la acusación de inconstancia, que tú haces consistir en las palabras, y yo creía que estaba en las cosas. Sí, has comprendido muy bien en qué coincidimos con los estoicos, es decir, en afirmar que la fuerza de la virtud es

tal, que si todas las demas cosas del mundo se ponen á la otra parte, apenas son dignas de que paremos la atención en ellas, á pesar de que ellos mismos confiesan que deben ser elegidas y tomadas y antepuestas, y tenidas en alguna estimación. Yo, que en vez de tantos nombres como aplican los estoicos, unos nuevos y forjados por ellos, y otros sinónimos (¿pues qué diferencia hay entre apetecer y elegir, y á mí aun me parece preferible lo que se elige y aquello en quo cabe discernimiento?), llamo á todas estas cosas bienes, claro es que las tengo por grandes y por más apetecibles.

»Pero como en realidad no las estimo yo más, diciendo que son apetecibles, que tú llamándolas bienes, necesario es que todas estas cosas se oscurezcan, y apenas se echen de ver al resplandor de los rayos de la virtud. Me diréis que no puede llamarse feliz la vida en que hay algún mal. De este modo, tampoco podríamos llamar abundante á una mies, donde crece la avena en medio del trigo, ni ganancioso á un trato de mercaderes, donde en medio de grandes ganancias haya podido haber alguna pérdida. ¿No sucede lo mismo en la vida? Claro es que tenemos que juzgarla por su parte mejor. Y ¿es dudoso que la virtud ocupa lugar más alto entre las cosas humanas, de tal modo que oscurece á todas las restantes? Me atreveré, pues, á seguir llamando bienes á las cosas que son conformes á la naturaleza, y á no defraudarlas de su antiguo nombre, ni inventar otro nuevo, y á colocar en el otro platillo de la balanza todas las magnificencias de la virtud. Y créeme, este platillo hará inclinarse el mar y la tierra.

»Siempre calificamos los sistemas por su parte mejor y por la que más largamente se defiende. Decimos que alguien vive en alegría. ¿Dejará de ser alegre su

vida porque alguna vez se ponga triste? Marco Craso. á quien sólo una vez en su vida vió reírse Lucilio, no por eso dejó de ser apellidado ἀγέλαιος, esto es, el que no se ríe nunca. Lllaman feliz á Polícrates de Samos. Nada le hubiera sucedido contra su deseo, si no hubiese arrojado al mar el anillo en que se deleitaba. ¿Le llamaremos infeliz por esta sola molestia? ¿Le volveremos á llamar feliz, cuando este anillo se encontró en las entrañas de un pez? La verdad es que si era necio, y no podía dejar de serlo siendo tirano, nunca fué dichoso. Y si hubiera sido sabio, tampoco habría podido llamarse infeliz, cuando le crucificó Oroetes, pretor de Darío. Me dirás que padece el sabio muchos males. ¿Quién lo niega? Pero estos males los oscurece la grandeza de la virtud. ¿Y ni siquiera concederéis á los peripatéticos que la vida de todos los varones honrados y sabios y ricos en todo género de virtudes tiene más de bien que de mal? ¿Quién dice esto? ¿Sin duda los estoicos? De ningún modo; los mismos epicúreos, que lo miden todo por el placer y por el dolor, afirman que al sabio le acontece con más frecuencia lo que quiere que lo que no quiere. Si tanto conceden á la virtud los mismos que dicen que, á no ser por causa del deleite que esperan, no alargarían siquiera la mano para alcanzarle, ¿qué hemos de decir nosotros que, una virtud de ánimo, aunque sea pequeña, la anteponeamos á todos los bienes del cuerpo, de tal modo que en presencia suya ni siquiera debe nombrarse? ¿Quién es el que se atreve á afirmar que pueda el sabio, en alguna ocasión, dejar para siempre la virtud, á trueque de librarse del dolor? ¿Quién de vosotros diría que es mejor hacer alguna cosa torpe con deleite que honesta con dolor?

»Parécenos que aquel Dionisio de Heraclea se apartó con poca gloria de los estoicos por un dolor de ojos.



Sin duda Zenón no había llegado á persuadirle que no hay dolor, cuando duele. Había oído sin duda, pero no había llegado á entender, que aquel dolor no era un mal, porque no era torpe y podía ser tolerado. Si Dionisio hubiese sido peripatético, habría permanecido, según creo, en su parecer, porque los nuestros dicen que el dolor es un mal, pero sobre el modo de padecerle con fortaleza dan el mismo precepto que los estoicos. Y tu maestro Arcesilao, aunque fué más pertinaz en la disputa, pensó, sin embargo, como los nuestros, porque era discípulo de Polemón. Atorméntandole un día los dolores de la gota, vino á visitarle Carneades, muy amigo de Epicuro. Y como al retirarse se mostrara triste, «quédate aquí, le dijo, oh amigo Carneades, porque nada de *aquí* llega á *allí*;» y diciendo esto, le mostró los pies y el pecho: y sin embargo él hubiera preferido no tener aquellos dolores. Este es nuestro sistema, que á tí te parece inconstante; es tal la augusta y divina condición de la virtud, que donde ella está, no puede haber miserias ni calamidades, aunque sí trabajo y molestia. Y por eso no dudo en decir que todos los sabios son siempre felices, pero que puede haber unos más felices que otros.—En esto es en lo que debías haber insistido, oh Pisón, y si lo hubieras probado, no sólo á nuestro Cicerón, sino á mí mismo, nos hubieras llavado á tu escuela.»

Entonces dijo mi hermano Quinto: «A mí bien probado me parece. Y me alegro de ver que la filosofía que antes estimaba yo por mayor riqueza que todas, pidiéndola auxilio para todos mis estudios, haya resultado también más aguda que todas las demás escuelas, á pesar del parecer de algunos en contrario.—Pero no más que la nuestra, replicó Pomponio riéndose. De todas maneras, muy grato me ha parecido

tu discurso. Lo que yo no creía que podía decirse en latín, lo has dicho tú, y no con menos claridad que los Griegos y con palabras propias. Pero ya es tarde: si queréis, volveremos á mi casa.

Dicho esto y terminada la disputa, nos volvimos todos á la ciudad á casa de Pomponio.

FIN