

## 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 deseas, 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. Ejercitábase, 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. Siguese 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 femos 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 dialécticos 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. Obtíenese, 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, antepone 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 Cátón, 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 primacia, 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 dé 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, pareceme 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 luégo 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 Cresos. 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 Creso, 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 solo á los estoicos, se empeñan en colocar el sumo bien en una esfera que está fuera de nuestra potestad, como si tratasen 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 á 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 <sup>de</sup> comprensión, 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,

¿á 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 tenéis 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 áspero 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 cosas 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 decirla.

¿Y qué más decís de la misma vida feliz, á la cual se refiere todo? ¿Negáis que se entienda por vida dichosa 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 arrebatarse por la magnificen-

cia 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 pousieras á los estoicos, que sólo saben del mal y del bien lo que Zenón había aprendido con Polemón, 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 sobresaes 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 escuoriñado, 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 tuyas 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 concierto, 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, tambien 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.