

parecido, húyese de la muerte como disolución de la naturaleza; ámase la vida, porque nos mantiene en el estado en que hemos nacido; considérase el dolor como uno de los males mayores, no solamente por el sufrimiento que impone, sino porque parece le sigue la destrucción de la naturaleza: en fin, la semejanza de la gloria y la honestidad hace que parezcan dichosos los que se ven con honores, y desgraciados los que carecen de ellos. Las penas, las alegrías, los deseos, los temores invaden por igual la mente de todos; y aunque las opiniones varíen en unos y en otros, el mismo sentimiento supersticioso asalta á los que adoran al gato ó al perro como Dioses, que á las demás naciones. ¿Qué pueblo, en fin, no gusta de la dulzura, la bondad, la abnegacion, ni le es grato el recuerdo de los beneficios recibidos? Si pues se comprende que estas ideas primitivas forman la sociedad de los hombres entre sí, dedúcese en último caso que la recta razón, dirigiendo la vida, hace á los hombres mejores. Si lo concedéis, pasará adelante; mas si tenéis algo que objetar, discutámoslo primero.

Ático.—Nada tenemos que oponer, y contesto por los dos.

MARCO.—Síguese, pues, que para participar de la asociación común, nos ha hecho justos la naturaleza (y en este sentido se me debe entender siempre que en esta discusión nombre la naturaleza) (1); pero tal

---

(1) Es muy importante insistir acerca del sentido

es la corrupción de las costumbres, que apaga estas centellas encendidas por la naturaleza, y desarrolla

---

de este párrafo. Aquí aparece la opinión, muy cercana de la de los Estoicos, de que la naturaleza es buena por sí misma, opinión que alcanza hasta la negación del mal. «Observando algunos rastros de la primitiva grandeza del hombre, ha dicho Pascal, é ignorando su corrupción, consideraron la naturaleza como sana y sin necesidad de reparador, lo que los lleva al colmo del orgullo.» No es este el momento oportuno para discutir esta opinión; pero es necesario admitirla, ó al menos comprenderla plenamente para apreciar bien la argumentación de Cicerón. He la aquí: la sociedad existe; existe sobre la base de cambio de socorros comunes. El hecho de la sociedad demuestra que entra en los propósitos de la naturaleza. Además, las facultades del hombre necesitan la sociedad como su objeto, y la sociedad necesita de estas facultades como medios. Ahora bien: de una parte la comunidad de derecho ó la justicia es la base de la sociedad; de otra, la justicia está en el hombre. La justicia, pues, está en la naturaleza como la sociedad. La justicia ó lo justo, ó según la palabra de Cicerón, el derecho, está, pues, en la naturaleza, ó mejor dicho, es la naturaleza misma. Puede verse cómo estos dos principios del estoicismo, «la naturaleza nos ha creado para la sociedad por la justicia» y «la justicia no es distinta de la naturaleza,» están expuestos, uno en el tratado de *Finibus*, el otro en el de *Officiis*. Evidente es que en todo esto hay que considerar á la naturaleza como buena por sí misma; hasta el punto que Epicteto llega á decir que la naturaleza del mal no existe en el universo: pero como la virtud no es otra cosa que la naturaleza desarrollada, los hombres pueden, en vez de desarrollarla, contrariarla, sofocarla; y las preocupaciones y los malos ejemplos la corrompen efectivamente con demasiada frecuencia. En esto conviene de paso Cicerón, y en otra obra lo expone con mayor detalle. (*Tusc.* III.) Queda por averiguar cómo la naturaleza, siendo buena, es corruptible; en esto existe una contradicción que los Estoicos notaron desde luego, há-

y fortifica en nosotros los vicios opuestos. Si conformándose con los juicios de la naturaleza, pensasen los hombres, como ha dicho un poeta, «que nada humano les es ajeno,» todos respetarian de igual manera el derecho: porque á cuantos ha dado razón la naturaleza, les ha concedido recta razón, y por consiguiente la ley, que no es otra cosa que la recta razón en cuanto manda ó prohíbe; si les ha dado la

yase dicho lo que se quiera; pero el examen de las soluciones que dieron llevaría demasiado lejos. Lo que hace oscuro este párrafo es el empleo de la palabra derecho en diferentes acepciones que no se distinguen con facilidad. *Jus* es la radical de *justus*; y cuando Cicerón dice que la naturaleza nos ha hecho justos (*justos*, capaces de derecho), compréndese fácilmente que es casi lo mismo que si dijera que el derecho, *jus*, es la naturaleza.

«La sociedad, la amistad no existen sino por los deberes que los ciudadanos, que los amigos se reconocen entre sí. Así, pues, la justicia, el derecho es el fundamento, y como la sociedad y la amistad son naturales, el derecho lo es también.» De esta manera explica Wagner por qué motivo viene á introducirse esta digresión sobre la amistad: viene á introducirse en una disertación que versa sobre los fundamentos de la justicia; pero esta es una prueba incidental que turba el razonamiento en vez de robustecerlo. Cicerón no podía resistir á la tentación de exponer estas ideas accesorias; su deducción está llena de episodios. «La sociedad está conforme con la naturaleza; luego las virtudes sociales, luego la humanidad en general, luego la amistad en particular lo están también.» Estas ideas aparecen enlazadas en el mismo orden en el libro *de Finibus*. Este primer libro de *Las Leyes* presenta frecuentes huellas de las opiniones y enlace de ideas que Cicerón reproduce con más desarrollo en el tratado *de Finibus*, y, en el fondo, el asunto es casi el mismo.

ley, también el derecho: es así que todos tienen razón, luego á todos se ha dado el derecho. Con justicia solía execrar Sócrates al primero que separó la utilidad de la naturaleza, considerando esta separación como fuente de todos los desórdenes.. De aquí también esta frase de Pitágoras: ΤΑ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ ΚΟΙΝΑ, καὶ ΦΙΛΙΑΝ ΙΣΟΤΗΤΑ (entre amigos todo es común; la amistad es igualdad). Lo que muestra que cuando el sabio ha reunido en un hombre dotado de igual virtud esa inmensa benevolencia desparramada aquí y allá, ocurre lo que, por parecer imposible á algunos, no deja de ser necesario: que no se ama á sí mismo más que á su amigo. ¿Cómo podría existir diferencia siendo todas las cosas iguales entre ellos? Porque si existiese alguna, por pequeña que fuese, desaparecería hasta el nombre de amistad, que de tal manera es, que en cuanto uno de los dos quiere algo más por sí mismo que por el otro, no puede existir.

Establezco todo esto para preparar la continuación del discurso y para que comprendáis más fácilmente que el derecho está en la naturaleza. Algo añadiré todavía, y pasaré en seguida al derecho civil, del que ha procedido esta disertación.

QUINTO.—Muy poco ya, sin duda; porque después de lo que has dicho, Ático ve, y para mí es evidente, que el derecho ha nacido de la naturaleza.

Ático.—¿Y cómo he de ver de otra manera, cuando has demostrado primeramente que, en cierta modo, gozamos de los dones de los Dioses; en segundo lu-

gar, que existe entre los hombres regla de vida igual y común; y, en fin, que todos están unidos entre sí, tanto por natural lazo de benevolencia como por la sociedad del derecho? Después de concederte, con razón según creo, que todo esto es verdadero, ¿cómo hemos de poder separar las leyes y el derecho de la naturaleza?

MARCO.—Bien dices, y así es, en efecto; pero, según costumbre de los filósofos, y no ciertamente de los antiguos, sino de los que, por decirlo así, han establecido oficinas de sabiduría, todo lo que antes se discutía conjunta y libremente, se dice hoy distintamente y por artículos. Así, pues, creen que no han hecho bastante en la cuestión que tenemos entre manos, si no demuestran separadamente que el derecho existe en la naturaleza.

ÁTICO.—¿Has perdido tu libertad de discusión? ¿eres de aquellos que al disertar no siguen el propio juicio y te sujetas á la autoridad de otros?

MARCO.—No siempre, Tito: pero ya ves la marcha de este discurso; á consolidar la República, robustecer sus fuerzas y sanar los pueblos tiende toda nuestra oración. No atiendo á sentar principios que no hayan sido bien meditados y cuidadosamente examinados, ni tampoco que sean universalmente aprobados (porque esto es imposible); me dirijo á los que creen que todas las cosas justas y honestas son apetecibles por sí mismas y que no debe contarse entre los bienes sino aquello que es esencialmente laudable, ó al me-

nes que no existe ningún bien grande sino lo que merece ser alabado por su propia naturaleza. Aquellos que, ora permaneciesen en la antigua Academia con Speusipo, Jenócrates, Polemón, ó que, de acuerdo en el fondo con ellos, pero diferenciándose algo por la forma de la demostración, siguieron á Aristóteles y Teofrasto; ora que, como plugo á Zenón, sin cambiar las cosas, cambiaron las palabras; ora hayan abrazado la secta de Aristón, y esa doctrina ardua y difícil, pero ya desterrada y vencida, en la que exceptuando las virtudes y los vicios todo lo demás es igual; todos estos, repito, reconocen cuanto dije anteriormente. Por lo que atañe á los aduladores de sí mismos, á esos esclavos de sus sentidos y que ponderan por el placer ó el dolor lo que deben buscar ó huir en la vida, aunque digan verdad, no quiero litigar con ellos; mandémosles á disertar en sus jardines; que renuncien á toda intervenció en la cosa pública, de la que no conocen ni quisieron conocer jamás la parte más pequeña, y permanezcan por ahora separados. En cuanto á esa nueva Academia de Arcesilao y Carneades, perturbadora de toda esta filosofía, roguémosla que calle. Si penetrase en nuestro terreno, donde todo nos parece construído y arreglado con sumo arte, causaría profundos estragos. Sólo aspiro á conmoverla; á rechazarla no me atrevo.

*(Aquí existe una laguna.)*

Expiarse pueden tales faltas sin acudir á sus sacrificios (1). Para los delitos contra los hombres y para las impiedades no existe expiación. Estos se castigan más bien que por los juicios (puesto que en otro tiempo no los había en ninguna parte, y en muchas circunstancias tampoco los hay en el día, y aun habiéndolos, frecuentemente son falsos) por las Furias, que los persiguen y estrechan, armadas, no con teas inflamadas como en la fábula, sino con angustias de conciencia y tormentos del crimen. Si el castigo y no la naturaleza hubiese de apartar al hombre de la injusticia, ¿qué inquietud atormentaría al culpable, una vez perdido el miedo al suplicio? Y sin embargo, jamás se encontró ninguno bastante audaz para no negar que cometió el crimen, ó para no fingir alguna

---

(1) Muy difícil es averiguar el sentido exacto de esta frase; siendo probable solamente que Cicerón se refiera á Epicuro ó á algún discípulo suyo. Lo cierto es que nos encontramos en plena refutación de su doctrina. ¿Cómo ha llegado Cicerón á esto después de haberles mandado á sus jardines con tal desprecio que parecía anunciar que no les honraría con su respuesta? Imposible saberlo, mas puede conjeturarse que inmediatamente después de la exposición que acaba de terminar, hacía que Atico, discípulo indiferente de la escuela de Epicuro, le presentase alguna objeción en el sentido de este filósofo, llegando de esta manera á establecer contradictoriamente la realidad de las distinciones morales. En efecto, á pesar del desdén que muestra hacia Epicuro, su doctrina, la de la utilidad, es seguramente, y en nuestros días lo es aún, el adversario natural de la doctrina del derecho, no siendo por tanto ociosa digresión la refutación que sigue.

excusa como defensa legítima, y no buscar alguna justificación de su delito en el derecho natural. Y si los malvados se atreven á apelar á él, ¿cuánto deberán cultivarlo los buenos? Si la pena, si el temor del castigo y no la deformidad del vicio separa del camino injusto al criminal, ninguno es injusto, y los malvados antes deben ser considerados como incautos; y nosotros, que nos inclinamos á la virtud no por la honestidad misma sino por cierta utilidad y cierto provecho, antes somos cautos que justos. ¿Qué hará en las tinieblas el que no teme más que á los testigos y al juez? (1) ¿Qué hará si encuentra en paraje desierto á un hombre al que pueda arrebatárle considerable cantidad de oro, si le halla débil y solo? Nuestro justo por naturaleza hablará con él, le socorrerá y guiará al buen camino; pero el que nada hace por amor á otro y todo lo mide por su provecho, veréis, según creo, cómo obra. Si pretende que no le quitará la vida ni el oro, nunca alegará como motivo la creencia de que esta acción es torpe, sino el temor de que se sepa, es decir, que se le castigue. ¡Oh raciocinio digno de avergonzarse, no diré al hombre docto, sino hasta al más rudo!

Grande absurdo es también considerar como justo todo lo que se encuentra regulado por las instituciones y las leyes de los pueblos. ¡Cómo! ¿hasta por las

---

(1) Este argumento era tan común en esta cuestión, que había pasado á ser proverbio y todavía lo es.



leyes de los tiranos? Si los treinta tiranos de Atenas hubiesen querido imponerla leyes, si los mismos Atenienses hubieran amado estas leyes tiránicas, ¿serían leyes justas? (1) Creo que no lo serían más que la ley que dió nuestro interrex: que el dictador podía matar impunemente al ciudadano que quisiese, sin formarle causa (2). No existe, pues, más que un solo derecho al que está sujeta la sociedad humana, establecido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto manda ó prohíbe, ley que, escrita ó no, quien la ignore es injusto. Si la justicia es la observación de las leyes escritas y de las instituciones de los pueblos, y si, como ellos mismos sostienen (3), todo debe medirse por la utilidad, olvidará las leyes, las quebrantará, si puede, aquel que crea que de hacerlo

---

(1) Después de la derrota de Lisandro, cerca del río Ægos, los Espartanos impusieron á Atenas los treinta tiranos. Trasibulo los arrojó, como refiere Jenofonte. Cicerón no cree que todo lo que es legal sea justo, ni que la voluntad del pueblo legitime todo lo que manda. Notable es esta opinión en un hombre que, en derecho positivo, reconoce la soberanía del pueblo.

(2) Valerio Flacco, nombrado *interrex* por el Senado para celebrar los comicios después de la segunda entrada de Sila en Roma y de la muerte de los dos cónsules, hizo nombrar á Sila dictador y aprobar una ley que ratificase cuanto el dictador hubiese hecho. Cicerón llama además á la ley Valeria *la más injusta de todas las leyes, la menos semejante á una ley*.

(3) Estos son los secuaces de Aristipo y de Epicuro, que fundan la religión en el temor, la ley en la utilidad, la justicia en la costumbre.

así obtendrá provecho. La justicia, pues, es absolutamente nula si no se encuentra en la naturaleza: descansando en un interés, otro interés la destruye. Más todavía: si la naturaleza no debe confirmar el derecho, desaparecen todas las virtudes. ¿Qué queda de la liberalidad, del amor á la patria, de la piedad, del deseo de servir á otro ó de la gratitud por los beneficios recibidos? Porque todas estas virtudes nacen de nuestra inclinación natural á amar á los hombres (1), que es el fundamento del derecho. Y no solamente desaparecen las obligaciones para con los hombres, sino que también las ceremonias del culto de los Dioses y las religiones, que, á mi juicio, deben conser-

---

(1) Vagner observa acertadamente que existe una laguna, y por consiguiente confusión en el razonamiento. Necesario es sin duda distinguir entre las virtudes que no son estrictamente obligatorias, como la liberalidad y abnegación, de la justicia, que es forzosa. Cicerón no lo hace, y después de fundarlas sin distinción en la naturaleza, dice: «Si la justicia no descansa en la naturaleza, caen como ella las demás virtudes.» La consecuencia no es evidente; podría suceder, en efecto, que la liberalidad, la abnegación, la piedad estuviesen en la naturaleza, y la justicia no. Esta opinión ha tenido defensores; porque es caso notable que la mayor parte de los filósofos que han quebrantado los fundamentos de las virtudes obligatorias, no hayan negado las de sentimiento. Necesario es, por tanto, confesar que Cicerón no ha demostrado satisfactoriamente que el derecho está fundado en la naturaleza; dice que algunas virtudes lo están, puesto que existen, y deduce por analogía que la justicia lo está también, puesto que es virtud como las otras. Este raciocinio no es convincente.

vase, no por temor, sino á causa de ese lazo que une al hombre con Dios.

Si los mandatos de los pueblos, los decretos de los imperantes, las sentencias de los jueces fundasen el derecho, de derecho sería el robo, el adulterio, el falso testamento, si en su apoyo tuviesen los votos ó aprobación de la multitud. Si en los juicios y mandatos de los ignorantes existe tanta autoridad que sus sufragios cambian la naturaleza de las cosas, ¿por qué no decretan que lo malo y pernicioso sea declarado en adelante como bueno y saludable? ¿y por qué la ley que de lo injusto puede hacer lo justo, no podrá hacer del mal un bien? Y es que para distinguir una ley buena de otra mala tenemos una regla solamente; la naturaleza (1). No solamente se distingue el derecho por la naturaleza, sino que también todo lo que es honesto y torpe en general. Esta noción nos la da la inteligencia común, infundiéndola en nuestro espíritu, que coloca lo honesto en la virtud y lo torpe en el vicio. Hacer depender esta noción de la opinión general y no de la naturaleza, es verdadera locura. La virtud misma de un árbol ó de un caballo, como decimos (abusando de la palabra), no reside en la opinión, sino en la naturaleza: siendo esto así, en la naturaleza misma están separadas las cosas honestas de las torpes.

---

(1) Este párrafo contiene la objeción más fuerte contra la infalibilidad del consentimiento general.

Si la virtud en general se apoyase en la opinión, lo mismo acontecería con las virtudes particulares. ¿Quién, pues, juzgará á un hombre prudente, y, por decirlo así, circunspecto, no por su conducta, sino por alguna apariencia extraña? La virtud no es otra cosa que la razón perfecta, y ésta se encuentra ciertamente en la naturaleza. Luego se encuentra también en ella toda honestidad.

Así como lo verdadero y lo falso, la consecuencia y la contraria se juzgan por lo que son, y no por prueba exterior; así también la constante y perpetua razón de la vida, que es la virtud, y la opuesta inconstancia, que es el vicio, tienen fundamento en su misma naturaleza. ¿No juzgamos así los caracteres de los jóvenes? Y juzgándolos por la naturaleza, ¿seguiremos otra regla para las virtudes y los vicios que nacen del carácter? Y si esta regla observamos, ¿la cambiaremos para lo honesto y lo torpe? Lo laudable es bueno y tiene necesariamente en sí mismo lo que le hace laudable; porque el bien mismo no está en las opiniones, sino en la naturaleza; no siendo así, la opinión haría también la felicidad, y ¿puede decirse algo más absurdo? Si pues la distinción del bien y del mal es natural, y los dos son principios de la naturaleza, es indudable que lo honesto y lo torpe deben distinguirse de la misma manera y referirse á la naturaleza. Pero la diversidad de opiniones y disenti-mientos de los hombres nos perturban; y porque los sentidos no están sujetos á iguales contradicciones,

los consideramos naturalmente ciertos; las nociones, por el contrario, que para unos son de una manera y para otros de otra, y que en el mismo no permanecen siempre iguales, las consideramos como ficciones. Pero sucede todo lo contrario: porque si nuestros sentidos no están depravados por padres, nodrizas, maestros, poetas, espectáculos; si no se encuentran alejados de lo verdadero por el consentimiento de la multitud, todas las asechanzas se dirigen á nuestros espíritus, sea por estos que acabo de mencionar, que encontrándolos rudos y tiernos, los dirigen y doblegan según su voluntad, ó bien por la voluptuosidad que, hábil en imitar el bien cuando es madre de todos los males, penetra en nuestros sentidos y se apodera de nosotros: corrompidos por sus lisonjas, no acertamos ya á distinguir los bienes verdaderos, porque no tienen su dulzura y engañoso aparato.

Dedúcese (para terminar ya esta argumentación) lo que debe ser claro para todos después de lo dicho. que lo justo, y en general lo honesto, debe ser apetecible por sí mismo. Todos los varones honrados aman la equidad y el mismo derecho, y no es propio de varones honrados errar y amar lo que por sí mismo no es digno de amor. El derecho es, pues, por sí mismo digno de deseo y de culto; lo que es verdadero de lo justo, lo es de la justicia; y, por consecuencia, todas las demás virtudes que contiene deben ser cultivadas por ellas mismas. ¡Cómo! ¿la liberalidad es gratuita ó mercenaria? Si favorece sin recompensa, es gratuita;

si espera premio, se vende. No puede dudarse que aquel que merece los nombres de liberal y benigno, obedece al deber y no á la utilidad. Así, pues, la justicia no espera premio alguno, ningún salario: se la apetece por ella misma. Y de la misma manera son todas las virtudes, y lo mismo ha de decirse de ellas.

Por otra parte, si se apetece la virtud por el provecho y no por ella misma, la virtud pasará á ser verdadera malicia. El varón es tanto menos honesto cuanto más atiende en sus acciones al interés: la virtud no es otra cosa que malicia para el que pesa el precio de la virtud. ¿Dónde encontrar la benevolencia, si nadie favorece á otro desinteresadamente? ¿Dónde el agradecimiento, si los agradecidos ya no consideran á aquel á quien dirigen sus acciones de gracias? ¿Dónde la santa amistad, si ya no amamos al amigo por él mismo de todo corazón, según se dice? Necesario será abandonarle, arrojarle, cuando ya no se espere utilidad ni provecho: ¿puede decirse algo más monstruoso? Pero si la amistad merece por sí misma que se la cultive, la sociedad de los hombres, la igualdad, la justicia, son también esencialmente apetecibles. No siendo esto así, la justicia no es nada, porque nada hay más injusto que buscar merced en la justicia.

¿Qué diremos de la modestia, de la templanza, de la continencia, de la vergüenza, del pudor y de la castidad? ¿No somos desordenados por temor de la infamia, ó por el de las leyes y tribunales? ¡Cómo! ¿nadie es puro y continente sino por tener buena

fama? ¿y sólo por obtener la aprobación general, el pudibundo se ruboriza hasta al hablar del pudor? Por mi parte, me avergüenzo de esos filósofos que no quieren desterrar ningún vicio si no está castigado por el juez. Porque, en último caso, ¿podemos llamar pudibundos á los que solamente por la infamia se abstienen del adulterio, cuando la infamia misma no es otra cosa que consecuencia de la torpeza esencial de la acción? Si se niega la naturaleza de lo que es laudable ó censurable, ¿qué puede alabarse ó censurarse rectamente? ¡Cómo! ¿los defectos corporales, si son aparentes, tendrán algo que nos ofenda, y no lo tendrán las deformidades del alma, cuando sus torpezas aparecen tan claras en los vicios? ¿Hay algo más repugnante que la avaricia, más horrible que la liviandad, más abyecto que la cobardía y más innoble que la estupidez é idiotismo? ¡Cómo! ¿á los que se distinguen en algún vicio de éstos, ó en muchos á la vez, les llamaremos desgraciados por los inconvenientes, daños y hasta penas que los acompañan, y no por la causa y torpeza misma de los vicios? Y otro tanto puede decirse de la alabanza opuesta que obtiene la virtud.

Finalmente, si la virtud se apetece por razones que no están en ella misma, necesario es que exista algo mejor que la virtud. ¿Será el dinero? ¿serán la belleza, los honores, la salud, cosas que cuando se poseen parecen muy pequeñas y cuya duración tan incierta es? ¿Será tal vez, y me avergüenza decirlo, la voluptuosi-

dad? En este caso se reconoce la virtud en lo que se la debe despreciar y rechazar. ¿Veis el enlace de las cosas y pensamientos, y cómo los unos nacen de los otros? A no contenerme, mucho más lejos habría llegado.

QUINTO.—¿Adónde, pues? Con mucho gusto, hermano mío, me hubiese dejado llevar contigo.

MARCO.—¿Adónde? Al fin de la virtud, al objeto con que se relacionan y al que deben dirigirse todas nuestras acciones; cuestión muy debatida y fecunda en discusiones entre los más doctos, mas que algún día habráse de juzgar.

ÁTICO —¿Y cómo? L. Gelio ha muerto.

QUINTO.—¿Qué importa para la cuestión?

ÁTICO.—Es que recuerdo haber oído decir á mi amigo Fedro (1), estando en Atenas, que cuando vuestro amigo Gelio (2) fué á Atenas, al salir de la cuestura, en calidad de procónsul, convocó á todos los filósofos que se encontraban entonces en aquella ciudad y les aconsejó gravemente que señalasen día para poner término á sus controversias, cosa que podría arreglarse si no estaban en ánimo de pasar toda la vida disputando; añadiendo que les prometía su mediación para el caso en que quisieran quedar en paz.

---

(1) Fedro, filósofo ateniense de la escuela de Epicuro, fué uno de los primeros maestros de Cicerón, amigo suyo y de Ático, que continuó siendo su discípulo.

(2) L. Gelio Poplícola fué cónsul el año 681 de Roma, y censor dos años después con Cn. Cornelio Léntulo.



MARCO.—El caso es chistoso, Pomponio, y frecuentemente ha servido de diversión. Mas yo digo en verdad que quisiera haber sido nombrado árbitro entre la Academia y Zenón.

ÁTICO.—¿Cómo es eso?

MARCO.—Porque solamente discuten en un punto, concordando admirablemente en todo lo demás.

ÁTICO.—¿Qué dices? ¿solamente en un punto discrepan?

MARCO.—En uno solo verdaderamente esencial: nuestros mayores convinieron en que todo aquello que es natural y que gozamos en esta vida, es un bien: Zenón no quiso reconocer otro bien que lo honesto.

ÁTICO.—Pequeña cuestión en efecto, pero cuya solución no lo dirime todo.

MARCO.—Dices bien, si se separasen en lo esencial y no en palabras.

ÁTICO.—¿Luego opinas como mi amigo Antíoco (no me atrevo á decir mi maestro), con quien viví en cierto tiempo, y que casi me arrastró fuera de nuestros jardines para hacerme dar algunos pasos en la Academia?

MARCO.—Varón fué aquél muy prudente y sagaz en su género sin duda alguna, y tan amigo mío como tuyo, según sabes, pero con el que veremos, sin embargo, si podemos convenir en todo; lo que ahora digo es que nuestra controversia general puede solventarse.

ÁTICO.—¿Cómo?

MARCO.—Si Zenón, como dijo Aristón de Cliso, hubiese sostenido que el único bien es lo honesto, y el único mal lo torpe; que todas las demás cosas son perfectamente iguales, y que su presencia ó ausencia es de todo punto indiferente, separaríase mucho entonces de Jenócrates, de Aristóteles y de todos los filósofos de la familia de Platón; la diferencia versaría entonces sobre un punto capital, del que depende toda la dirección de la vida. Mas como lo bello, llamado por los antiguos bien soberano, es lo que llama Zenón bien único, y como lo contrario de lo bello, que para aquéllos es el soberano mal, es en opinión de éste el mal único, de manera que llama á las riquezas, á la salud, á las gracias exteriores, cosas útiles y no cosas buenas, y á la pobreza, las enfermedades, el dolor, cosas molestas, pero no malas; opina evidentemente como Aristóteles y Jenócrates, aunque habla de otra manera. De esta discusión de palabras y no de hechos, nació la controversia acerca de los fines (1), en la que, apoyándonos en la ley de las

---

(1) La discusión acerca de *los límites* ó de *los fines* es la de la distinción de los bienes y de los males tratada en el libro *de Finibus*. Necesario es tener presentes algunas cosas para comprender bien la alusión que sigue. Este terreno imprescriptible era un espacio de cinco pies, que las Doce Tablas mandaban dejar sin labrar entre cada propiedad, y por él los dos propietarios vecinos podían ir, venir y volver el arado para comenzar el surco nuevo, pero que no pertenecía á ninguno de los dos, y en el que ninguno podía

Doce Tablas, que dió cinco pies de terreno imprescriptible, no permitiremos á aquel astuto filósofo usurpar la antigua posesión de la Academia; y para trazar los límites seremos tres árbitros, según esta ley, y no dos como designaba la Mamilia.

—QUINTO.—¿Cuál será, pues, la sentencia?

MARCO —Mandemos buscar los mojones que Sócrates fijó y que se atengan á ellos (1).

prescribir sobre el otro: todo litigio acerca de esto debían juzgarlo tres árbitros, según las Doce Tablas. El año 642 de Roma, durante la guerra de Yugurta, el tribuno C. Manilio hizo aprobar una ley *de limitibus, sive de regundis finibus*, ley que le valió el apodo de *Limitanus*. Esta ley fijaba entre cinco y seis pies la anchura del terreno que debía quedar libre y neutral entre las propiedades, y encomendaba á los árbitros elegidos por cada una de las partes la decisión de todo litigio sobre los límites: Cicerón alude á esta doble legislación. Aprovechando el doble empleo de la palabra *finis*, quiere, en la cuestión de los límites ó de los fines, mantener entre el campo de los Académicos y el de los Estoicos un espacio libre, que esté exento de prescripción y que no pueda apropiarse Antíoco para invadir en seguida el terreno de la Academia. En cuanto al litigio de los dos propietarios vecinos, es decir, de las dos escuelas limitrofes, pretende hacerla dirimir por tres árbitros, en conformidad con la ley de las Doce Tablas. En efecto, en el tratado *de Finibus*, donde cumple esta promesa, introduce tres personajes, al menos en el primer libro: él mismo, L. Torcuato y C. Triario.

(1) Esta decisión deja al parecer en suspenso el litigio, ó, mejor dicho, evita resolverlo; porque no habiendo escrito nada Sócrates, y no habiendo llegado hasta nosotros su doctrina sino por medio de sus discípulos, que la modificaron según el carácter de cada cual, la decisión del árbitro se reduce á esto: Buscar

QUINTO.—Muy bien, hermano mío: comienzas á usar el lenguaje de las leyes y de la jurisprudencia, acerca de las cuales continúo esperando tus ideas; porque en cuanto á esa otra opinión, sé por tí que es asunto grave de resolver. ¿De qué se trata, en efecto? de saber si el soberano bien es vivir según la naturaleza, esto es, gozar de una existencia modesta y de una virtud ordenada, ó bien de seguir la naturaleza y vivir tomándola por ley; es decir, no negarle nada de lo que pide, á condición de que lo permita la virtud, verdadera ley de la vida (1). Ignoro si alguna vez se resolverá esto, pero seguramente no puede resolverse en esta conversación, al menos si hemos de continuar en lo que al principio nos propusimos.

ATICO.—Por mi parte no sentiría que nos separásemos.

QUINTO.—Podremos hacerlo en otra ocasión: hoy

---

entre las opiniones de los Estoicos y de los Académicos cuál es la tradición socrática más exacta. Verdad es que estando reconocidos los segundos como los depositarios más fieles de las ideas de su maestro, Cicerón quiere decir en el fondo que la verdad se encuentra en las obras comparadas de Platón y de Aristóteles: este es también el objeto del tratado *de Finibus*.

(1) Quinto plantea aquí la cuestión entre los Académicos y Peripatéticos de una parte y los Estoicos de la otra: vese que la diferencia entre las dos doctrinas es muy pequeña y solamente consiste en algunas palabras: también es difícil no tomarla por sutileza pueril en los terminos á que la reduce Quinto, por lo que algunos se inclinan á creer que está alterado el texto en este punto.

debemos volver á lo primero, que, por otra parte, no necesita esta discusión acerca del sumo bien y del sumo mal.

MARCO.—Prudentísimamente hablas, Quinto, por que lo que he dicho hasta ahora...

QUINTO.—Y no pido las leyes de Licurgo, ni las de Solón, de Carondas ó de Zeleuco, así como tampoco las nuestras de las Doce Tablas, ni los plebiscitos. Creo solamente que en nuestra conversación de hoy darás una ley de conducta y ordenación de vida, tanto para los pueblos como para los individuos.

MARCO.—Ese es, en efecto, oh Quinto, el fin de nuestra discusión, y ¡ojalá alcanzasen á tanto mis fuerzas! Pero en último caso, siendo cierto que es necesario exista una ley para corregir los vicios y dirigir las virtudes, de ella deben derivar todas las reglas de la vida (1). De aquí resulta la sabiduría, madre de todo

---

(1) Estableciendo Cicerón la existencia de una ley, ha colocado los fundamentos de todas las ciencias morales y de la filosofía, que las domina y á todas las contiene; demostrando en esta elocuente peroración todo el alcance del principio. De este principio en efecto, y de este principio solamente, resulta que existe la sabiduría. La sabiduría no es aquí únicamente una cualidad moral, sino una ciencia completa, como la entendían los Griegos cuando formaron la palabra *filosofía*. Ahora bien, toda ciencia supone una verdad que le sirve de fundamento; y toda verdad, siendo inmutable, es una ley. La sabiduría, por consiguiente, no es ciencia sino en cuanto descansa en un hecho inmutable, es decir, sobre una ley. Esta ciencia es la de la aplicación de la ley de la humanidad. El estudio de esta ciencia comprende, según Cicerón, el cono-

lo bueno, y cuyo amor produjo entre los Griegos el nombre de la filosofía, el don más rico, más fecundo y mejor que los Dioses inmortales hicieron á la vida humana. Esta sola nos enseñó, sin contar otras muchas cosas, la más difícil: á conocernos á nosotros mismos; precepto cuya potencia y profundidad son tales, que no se atribuía á los hombres sino al Dios de Delfos (1). El que se conozca á sí mismo, sentirá ante todo que posee algo divino; considerará como imagen sagrada ese espíritu que está en él y que es suyo, todas sus acciones y todos sus pensamientos serán dignos de este noble presente de los Dioses; y cuando se haya examinado y, por decirlo así, reconocido por entero, comprenderá cómo ha venido á la vida adornado por las manos de la naturaleza y como predestinado por ella para conseguir y conservar la sabiduría; porque en su inteligencia ha recibido desde su origen las primeras nociones de todas las cosas, á fin de que á su luz pueda comprender que, guiándole la sabiduría, conseguirá la virtud y con ella se considerará dichoso.

Porque cuando el ánimo, después de haber cono-

---

cimiento de sí mismo, el de la naturaleza, el arte de raciocinar y la elocuencia.

(1) Sabido es que esta frase de Chillón de Lacedemonia estaba, como otras muchas máximas atribuidas á los siete sabios, grabada con letras de oro en una pared del vestíbulo del famoso templo de Apolo Pitón, en Delfos, en la Fócida. Esta circunstancia, ó la belleza del precepto, le habia hecho atribuir origen celestial.

cido y comprendido las virtudes, se desprenda de toda indulgencia y obsequio para con el cuerpo, y haya sofocado la voluptuosidad como mancha de lo bello; cuando se haya libertado de todo miedo á la muerte y al dolor, se haya asociado á sus semejantes por los lazos de la caridad y considerado á los hombres como sus aliados naturales; cuando, en fin, haya abrazado el culto de los Diòses y una religión pura, habrá puesto en uso esa vista del ánimo que se ejercita, como la de los ojos, en elegir lo bueno y rechazar lo contrario, virtud llamada prudencia, de la palabra *providendo*: y en este caso ¿podrá encontrarse algo más dichoso que este ánimo?

Este mismo ánimo, cuando haya observado bien el cielo, la tierra, los mares y toda la naturaleza; cuando haya visto dónde se han engendrado todas las cosas, á dónde vuelven, cuándo y cómo se destruyen, lo que hay en ellas de mortal y perecedero, lo que hay de divino y eterno; cuando haya casi conocido al que las modera y rige; cuando comprenda que no es habitante de un recinto amurallado, sino ciudadano del mundo, de la ciudad única; entonces, ante el magnífico espectáculo del universo, ante el conocimiento de la naturaleza, ¡dioses inmortales, cuánto se conocerá á sí mismo, según el mandato de Apolo Pitón! ¡cuánto despreciará y reputará por nada todas esas cosas que el vulgo llama grandes!

Y todas estas nociones las defenderá con la fortaleza de la discusión, de la ciencia con que se distin-

gue lo verdadero de lo falso y con el arte de apreciar las consecuencias y contradicciones. Como el alma se conocerá nacida para la sociedad civil, comprenderá que no debe limitarse á debates puramente sutiles, sino que ha de hablar lenguaje que se extienda más y se sostenga más tiempo (1), que gobierne los pueblos, consolide las leyes, castigue á los malvados, proteja á los buenos, honre á los varones ilustres, y cuya persuasiva voz, propagando entre los ciudadanos máximas de salud y gloria, sepa exhortar al honor, sacar del seno del vicio, consolar á los vencidos y levantar eternos monumentos con la ignominia de los perversos, las acciones y designios de los valerosos y de los sabios. Tantas y tan grandes cosas como encuentra en la naturaleza humana el que quiere conocerse á sí mismo, nacen de la sabiduría y ella las educa.

ÁTICO.—Grande y merecido, en verdad, es el elogio. Pero á dónde nos lleva?

MARCO.—En primer lugar, Pomponio, á las cuestio-

---

(1) Sorprenderá tal vez ver colocar la elocuencia á continuación y casi en el mismo rango que el conocimiento de sí mismo, de la naturaleza y de la divinidad. Sin duda cedió Cicerón, como él mismo dice, á su inclinación personal hacia el arte á que todo lo debía; pudo, sin embargo, aducir razón más filosófica: el arte de raciocinar, de discutir, de argüir, la lógica, la dialéctica, han sido ensalzados mucho por filósofos de quienes no se puede decir, como de Cicerón, que fueron elocuentes. Los Estoicos, por ejemplo, dijeron, lo mismo que él, que la lógica era la fortaleza de la filosofía.



nes que vamos á tratar ahora y cuya grandeza he querido mostraros, grandeza que no existiría si aquellas de que descienden no fuesen inmensas. Además, con mucho placer, y creo que no sin razón, he recordado aquí un estudio que me deleita y me ha hecho lo que soy.

ÁTICO.—Verdad es y con razón lo dices, en este asunto has hecho lo que debías hacer.

---