

875.4
C568c

COLECCIÓN DE TEXTOS CLÁSICOS DE FILOSOFÍA

8

Primera edición, 1944

Queda hecho el depósito
que marca la ley. Copyright
by *El Colegio de México.*

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
por
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Pánuco, 63

Marco Tulio Cicerón

Cuestiones Académicas

Versión directa, notas e introducción
de

Agustín Millares Carlo

Prólogo
de

Juan David García Bacca

EL COLEGIO DE MEXICO

PROLOGO

Al leer las obras que, sobre filosofía, escribieron los romanos de la época clásica se echa de ver, cual en primero y ejemplar caso histórico, la manera selectiva y el nuevo sentido que una mentalidad radicalmente diversa de la griega dió a la filosofía helénica, todavía tan próxima para los romanos de la época ciceroniana, que casi casi empalmaban directamente con los sucesores inmediatos de Platón y de Aristóteles.

El resumen de la historia de la Filosofía griega que Cicerón pone en boca de otros amigos suyos aficionados a la filosofía, nos ofrece, aquí en las Cuestiones Académicas, un ramillete de textos que no tiene desperdicio. Al leer aquella frase de Varrón: "¿qué mayor placer para mí que recordar unas doctrinas oídas hace ya tiempo?" (n. 4), espera uno hallarse con un resumen, si no tan maravilloso en su concisión misma cual los que hace Aristóteles al comienzo de algunas obras suyas, por ejemplo en los Metafísicos, cuando menos doxográficamente exacto, quiero decir: de exactitud de palabra y frase

técnica filosófica, puesto que los documentos de la filosofía estaban tan a la mano de Cicerón y el conocimiento de la lengua griega no se había aún perdido.

Sin embargo, el resumen de Cicerón se parece extrañamente a una criba rarísima que dejase pasar lo más gordo y a bulto, y retuviera lo más sutil y pequeño. Y así pasan por el mismo agujero, y sin embarazarse, Platón y Aristóteles: "por influencia de Platón, genio vario, múltiple y fecundo, se instituyó un sistema de filosofía, uno e idéntico, bajo la doble denominación de Académicos y Peripatéticos, quienes, profesando las mismas doctrinas, difieren sólo en los nombres" (n. 4; nótese de vez en qué delicioso, terso y clásico español vierte el traductor el original latino), "ninguna diferencia existía entre los peripatéticos y la antigua academia" (ibid., véase Primeras Cuestiones académicas, lib. ii, n. 5. En este volumen).

No voy a detenerme a hacer notar tales selecciones extrañas aun para nosotros, sino indicar, por manera de orientación, la causa de ellas, que es el nuevo tipo de vida y de vida mental, por tanto, que al mundo aportaba e imponía el romano clásico.

Sensación radical y primaria de la vida del Romano

Una breve estadística del lenguaje filosófico romano nos aclarará, mucho más que generales indicaciones, el tipo de mentalidad que a la filosofía aporta el genio romano clásico.

Los símbolos que un pueblo primitivo —que no se halle ya con otras heráldicas y entre ellas deba escoger o contra ellas inventar la suya propia—, toma para sí, suelen encerrar un hon-do significado, pues son como el totem societario y nacional.

El romano se vió simbolizado en el águila; y las propiedades del águila que pueden servir de símbolo para dar a conocer el tipo de vida que en ella se siente simbolizado y aun profetizado son:

a) La acción de captar o prender, tan propias del ave de rapiña, y, simbólicamente, de pueblo conquistador por la fuerza;

b) La acción de guardar lo prendido, y la de extender el campo de acción prensora.

Pues bien: de esos aspectos está formada la terminología filosófica romana. Términos tan abstractos, a primera vista, como concepto, percepción, apercepción, anti-cipación...; com-

prensión, incom-prensible, ex-tensión, re-tención, cogitación, acción, con-clusión, especie im-pre-sa, especie ex-presa, ... son variaciones de "cap-tar" (capere), prender (prendere), tener (tene-re), agitar (agere), cerrar (claudere), presio-nar ..., acciones todas propias de la mano, del órgano prensor. Y, con todo y contra la supre-macía filosófica y estética de la filosofía griega en favor de la vista y del plan de interpretar lo que las cosas son por medio de lo que de visible o eidético (εἶδος, ἰδεῖν, ἰδέα) tienen, el romano acuñará e impondrá la terminología propia de una interpretación manual y dominadora del universo. Claro que esta terminología se halla-ba ya prefigurada en ciertas escuelas secunda-rias y tardías de la filosofía griega, así en los primeros estoicos. Baste citar a Zenón y recor-dar las variaciones que hacía con la raíz de λαμβάνειν (tomar para sí): κατάληψις (com-pren-sión), καταλαμβάνειν (per-cibir), καταληπτόν (com-prensible o empuñable) ... Vale, pues, la pena de notar que la filosofía romana no asimila, no podía asimilar la terminología eidética de Pla-tón y de Aristóteles; y se asimiló perfectamente la estoica y la de ciertos autores de probable origen "fenicio".

Un caso más: el concepto (cum, capere), la idea en cuanto convertida o convertible en

mano prensora tendrá dos formas y funciones “aguileñas”: la com-prensión, y la ex-tensión, agarrar con y dentro de la mente lo que la cosa tenga de agarrable (cum, prendere) y ex-tender lo más posible el dominio de tal concepto, convertido en universal. Afanes imperialistás impuestos a las ideas, a la pura visualidad, al objeto de contemplación, por una mentalidad de ave de rapiña. No otra filosofía hiciera un águila inteligente para justificar su tipo de vida y su tipo de relaciones con el universo. Para el término “concepto”, en este sentido, no existe en filosofía helénica clásica un equivalente. El entendimiento activo (νοῦς ποιητικός), dirá Aristóteles (De anima, lib. iii, cap. v), no es cosa propia ni apropiable por cada uno; es algo separado de todos los individuos, y en él todos estamos sumergidos, cual los ojos en la luz (y es comparación del mismo Aristóteles). ¿Cómo debió ser, pues, por dentro el romano para notar que el entendimiento obraba como “mano prensora”, que “captaba” y prendía cosas, y, por tanto, podía servir para com-prender con una idea y así extender el dominio de ella, de algo que sólo parecía apto para ver y para ser visto?

Otro caso: “conclusión” del silogismo no se dice en griego con la palabra “cerrar” (claudere, cum-claudere) sino “límite” (συμπέρασμα).

Los tres términos, dispuestos precisamente en las formas válidas del silogismo, dan un contorno "perfecto". Nada de acción de cerrar; y, por tanto, nada de aspectos comprendientes o capturantes ni de argumentos "capciosos" que le capturen a uno por trampa. Pero de concebir la conclusión como "acción de cerrar" hay sólo un paso a la lógica formal o calculatoria (operación de sustitución), mientras que desde la concepción helénica de la conclusión como "límite" hasta la lógica calculatoria no hay camino posible. Y por este y otros motivos, procedentes todos ellos del tipo de vida mental, la lógica calculatoria nace con los estoicos y no con los helenos, aunque escriban de ella tratados tan finos "ideológicamente" como los aristotélicos.

Un tercer caso: para un hombre de acción, la sensación de seguridad y firmeza de las cosas pasa a lugar primario. Pues bien: por muy raro que parezca, la palabra "afirmación" (adfirmare, firme en, para) no existe en filosofía griega clásica. Su análogo es la κατάφασις que es un término derivado de φάσις, locución, no acción; y Aristóteles, que la definió explícitamente (De Interpretatione, cap. iii) dice que es una manera especial y positiva de ἀπόφανσις, de declaración luminosa (φάνσις, φάος, luz),

algo así como una "aparición" de ideas, de lo visible por esencia, en las palabras, con las que nada se hace y nada se capta o prende, que a las palabras el viento se las lleva.

Oigamos para cerrar este punto un texto de Cicerón: "*comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prenderentur... Quod autem sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat*" (Acad., xi, 15-25)". "Comprensión, término análogo al que se emplea al hablar de las cosas que se cogen con las manos...", "a lo que era aprendido por los sentidos lo llamaba sensación" (trad. Millares). Y sólo la comprensión merece ser "creída" (*soli credendum*, *ibid.*), que la fe es tipo de asentimiento "firme" sobre lo bien firme, que por lo creído se llega a jugar uno hasta su propia "realidad".

II

Ontología, criteriología y física romanas

De esta preeminencia de la mano, prensora de lo firme, en la mentalidad romana, se siguen, por esa original y nueva especie de deducción que se llama trascendental-vital, entre mil cosas, unas poquitas que caben, no muy holgadamente, sí un poco apretujadas, en esta introducción orientadora. La filosofía griega ~~clase~~

ca —Parménides, Platón, Aristóteles—, no posee un término equivalente al “res” latino, que no equivale en “sentido” a “ens” o ente (sér), pues para el heleno sér o ente era lo que presentaba al descubierto (en verdad) una idea (eidos) como suya. Ahora bien: por muy luciente o eidética que sea la superficie de una cosa no nos aventuramos sin cautelas a afirmarnos o apoyarnos en ella. ¿Qué más eidético, qué mayor y más sutil paraíso de formas de ver que la superficie de un lago o de un espejo? Y todos sabemos, por una experiencia vital, que no se hizo la luz para andarse por ella. Nunca pidió el griego al “sér” sensación de “seguridad” o firmeza para afirmar en él la acción; le pidió claridad, visibilidad, contornos bien definidos. Sér, idea, visión, contemplación formaban las notas de que se componía esa sinfonía del sér, en cuanto sér, que se llama ontología helénica. El romano pedirá que el ente sea a la vez “res”, algo “rati”-ficado (res, reor, ratum), firme, afirmable, seguro y creíble. Y desde entonces pasará el aspecto de “res” al haber de los atributos del sér. Pero conste que es adquisición o añadidura de un nuevo tipo de vida mental, extrahelénica. La falsedad, por ejemplo, ya no significa, como para el heleno clásico, lo “oculto” (a la vista), lo que no descubre ninguna

idea clara y distinta; significa ya lo "caedizo" (fallere, falsum), lo resbaladizo (lubrica, Lucull., 21), que así nota la acción lo falso.

La evidencia, el estado de visibilidad actual y punzante de una idea no era para el romano criterio o distintivo de verdad frente a la falsedad. Cicerón traducirá la palabra ἐνάργεια —de origen estoico y que no se halla ni en Platón ni en Aristóteles—, por evidencia o perspicuitas. Pero la evidencia posee un carácter de "inacción" (ἀ-ἔργον), de ponernos en (ἐν) inactividad, que fué notado muy bien ya por los estoicos, y aceptado por los romanos. Es una sutil manera de expresar la contraposición histórica y vital entre acción y contemplación, entre vivencia visual de las ideas y acción prensora de lo real. De ahí que la evidencia no constituya criterio de verdad "afirmable y comprehensible" para el romano.

Lo visible, lo eidético (visum) es cual mano abierta (Lucull., 46), dirá Cicerón. Sólo cuando empieza la mano a cerrarse, a comprender, a captar, comienza uno a estar seguro y a notar si la cosa es firme y afirmable. Y, si lo es, será "verdadera"; si se escabulle de la mano prensora, y sólo parece estar en la mano cuando se halla extendida o abierta, será pura "apariciencia" (visum), mas no constará si es verda-

dera o falsa. Criterio bien romano, y además criterio de "verdad" por "posesión en intimidad" por "posibilidad" de apropiación mental.

De aquí que ese matiz de escepticismo o probabilismo que suele ponerse en cuenta del estoico y del romano, como "debe" o "déficit" mental, no lo sea en rigor de justicia y hablando con sentido vital. Qué tipo de realidad —la material, la espiritual; la real, la ideal; la objetiva, subjetiva. . .— sea la "primaria", no es cosa que pueda decidirse a priori; es cuestión de una valoración, de una elección vital. Y el romano valoró lo comprehensible, como "realidad", como "res" primaria. Y captable no sólo por la mano corporal, sino por la espiritual, por conceptos. El concepto, como mano mental, o mente en funciones de mano y no de ojo, es invención vital del romano. Y de ella vivimos aún. Y si lo ideal puro no es mentalmente "captable", si, al pretender hacer de ello un concepto (Begriff), se escabulle de la mano mental y se queda en puro objeto de contemplación, en mírame y no me toques, peor para él, peor para su tipo de "sér".

Pero la mentalidad romana, que no inventó grandes ideas, inventó "derecho" (ius), descubrió el mundo de las "normas" colectivas, realizables por una colectividad; y cuya "realidad"

quedaba asegurada por la vida misma común de la colectividad. Frente al sér, a los tipos de ideas que la vida regaló al heleno, el romano descubre el “deber sér” colectivo, y lo codifica en inmortales sentencias que valen en su orden tanto como en la geometría eidética de Euclides los axiomas.

No se puede ser impunemente inventor, y menos de inventos vitales, pues uno queda esclavo de ellos, y lo demás que haga será o matización o repetición disimulada o industrialización del invento primero. Y así le pasó al romano: que todo se le volvió “derecho”.

Lo que el griego clásico llamaba ἀπόφανσις —aparición de ideas en palabras, y que constituía la estructura básica y original de su lógica (cf. Aristóteles, de Interpretatione, cap. iii) será sustituido entre los romanos por el “iudicium” (juicio), cosa de “juez”. Y así nuestra palabra: juicio, decisión mental, delata que pensamos y hacemos lógica a través de los romanos. Y se llamará, por ejemplo, “apariencia” a lo que aún tiene que aparecer u obedecer (parere) a la orden del juez o juicio mental, para que se pueda comprobar si es o no “realidad” captable, encerrable en un concepto, dentro de su comprensión. Y, si lo es, se llamará “res”, algo “ratificado” por el juicio y juez mental o

mente en cuanto juez, superior a verdad no comprobada, y en posesión de normas a priori (primer paso hacia Kant).

Y se pudiera seguir a lo largo de la historia el proceso por el cual se va perdiendo poco a poco el matiz de "juicio" jurídico y llega, con todo, a conservarse lo básico: juicio como sentencia mental a base de normas "propias" del entendimiento (primeros principios), sentencia que recae sobre la verdad o falsedad (sobre lo afirmable o lo negable) de la "idea", para dictaminar si es "res", si es cosa firme o no.

Pero estas malicias, que tan mal les suenan a los de la filosofía perenne y de verdades eternas, será mejor no menearlas aquí.

El matiz de escepticismo estoico-romano proviene de una sensación vital nueva, que, en el romano y por obra de la vida, pasa a primer plano, pues pretendía ya la vida a aquellas alturas comenzar a asentarse en sí y para sí, a ser sustancia. Primer compás de la sinfonía subjetivista.

No tiene sentido llamar escéptico al que sostiene que no es posible andar y asentarse y edificar nada sobre la luz, en la atmósfera de luz solar y hacia el Sol; notar que la tierra sostiene mejor que la luz no es escéptico. El heleno, centrado por constitución vital y mental en la

vista y en lo visible (ideas), se guardó inconscientemente de apoyarse en ellas, aunque creyó que lo visible o eidético de las cosas era la "esencia" de ellas, y así su filosofar y filosofía fueron "teoría", contemplación de ideas. El romano, por imperativo vital, se pone en plan de afirmarse en las cosas, de asentarse en ellas, de tentarlas en su "realidad", y descubre, como quien quiere andar, que la tierra es más firme que el agua, que lo real-material y lo real-vital (las virtudes y pasiones) son más "seguros" y firmes que lo eidético y las ideas. Es, pues, su escepticismo solamente "escepticismo eidético", descubrimiento de que las ideas no son "reales", res, cosa firme; que la vida pesa más que ellas y que en ellas se hunde, si pretende locadamente afirmarse en ellas. Lo cual, en rigor, no es escepticismo en el sentido corriente de la palabra, sino "mirarse las cosas", ponerse en plan de "mírame y no me toques" (σκέπτεσθαι). En resumen: sabiduría vital. Y así dirá Cicerón con frase de incomparable justeza: "nullum esse visum quod percipi posset" (Lucull., 24), "lo visible, lo eidético, de las cosas no se lo puede captar; no se puede formar con "ideas" un "con-cepto". Lo cual es una verdad como un templo de piedra. La inmensa mayoría de las ideas, lo saben los que no les tienen respetos

idolátricos o latréuticos, no puede ser convertida en conceptos.

Pero no puedo extenderme más en este punto y lo cierro con una alusión al tipo de física romana.

Para una mano en plan de agarrar —dicho más delicadamente— en plan de comprender y conceptuar, de lo real no tienen importancia sino dos aspectos: a) el de fuerza moldeadora, b) el de material. Y no se confunda fuerza con causa eficiente, y material con materia. Para evitar explicaciones largas y sutiles de estas distinciones, diré que fuerza es algo así como causa eficiente en bruto, fuerza bruta, que para nada mira las ideas, formas o propiedades esenciales de lo real, sino que lo trata con esa desconsideración insultante del fuego y de la electricidad, que igual destruyen seres vivos que obras de arte; y a su vez, material es materia bruta y en bruto, que ya no está sometida, cual potencia sustancial a la forma, y ésta a la idea. Las dos frases castellanas: fuerza bruta, material en bruto traducen mejor que largas explicaciones los términos latinos de “vis, materia quaedam” (Lucull., 6). Y de esta concepción “manual” y “manipuladora” de lo real, en plan de dominarlo, moldearlo y pesar al sér en lo que tiene de “res”, de firme para la vida “real” saldrá la física clásica de Galileo y la moderna.

III

La Etica, centro de la filosofía estoico-romana en cuanto lugar primero de manifestación de la "realidad suprema de la vida"

Si damos una mirada a la historia de la filosofía, no podremos menos de notar que, casi sin excepción, toda filosofía tildada por los autores de "materialista" suele tener un subido tinte moral, e ir frecuentemente acompañada de un sentenciarío normativo, de reglas tan sutiles y delicadas de conducta que no siempre se hallan en aquellas filosofías que, aun llamándose espiritualistas y centrándose en la ontología de lo Infinito parecería, a primera vista, deber así mismo ser paladines de una moral, y centradas en ella. Y es que el centramiento de una filosofía en el "sér", —real, ideal, material, espiritual—, produce en primer término una ontología y no una moral, por cuanto ser y deben ser tienden a excluirse del centro filosófico. En cambio, cuando una filosofía reduce a un mínimo la consideración e importancia del dominio del "sér", si tiene un poquito de ojo moral, de phrónesis, descubre el reino del "deber ser", y construye una moral, no como sistema sino como norma de vida. Esto por una parte, la que se refiere a la exclusión relativa entre filosofía cen-

trada en "sér" (ontología) y la centrada en "deber ser" (moral). Y como la filosofía estoico-romana desconfió, por plan vital, del sér ideal, de la ontología platónica y aristotélica, de ahí que pasara a primer plano lo moral, y esté centrada en la moral.

Pero hay además de ésta otra razón. Cuando el hombre comienza a dejar de vivir extrovertido, como vivía el heleno, y comienza correlativamente a notar la vida interior, su realidad, su intermediación, la primera y más potente sensación que ante él se presenta es la de que la "realidad" de la vida interior, el "que yo existo" es más fuerte que la realidad de todas las ideas; y para mostrar esta mayor firmeza que "para mí" tienen mis estados internos (virtudes, pasiones) se emplea siempre, de forma más o menos perfecta, un escepticismo, una duda metódica, un "probabilismo", cuyo oficio y actuación no es contra las ideas, en cuanto tales, sino contra ellas en cuanto pretendidas dueñas de la vida interior, en cuanto intromisiones de cosas que no somos nosotros y que impiden ver qué es lo que somos. Y así los estoicos acuñaron una frase célebre y los romanos un término que valen ellos solos por toda una filosofía. Los estoicos, al negarse a afirmar y a negar las cosas, decían que notaban las verdades y las cosas como "sitiadoras" importunas de la vida "interior", como

perturbadoras de la "tranquilidad" o firmeza del ser del alma. Se notaban como en ciudad sitiada, perturbados (ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ). ¿Cuándo notó jamás el heleno que las verdades molestaran a la vida, cuándo pudo decir que la dialéctica o la sarta de ideas que hasta el Absoluto, hasta la Idea bella de ver le conducían tuvieran esa mala cualidad de perturbar la vida interior y ponerle a uno en estado de sitio? Pero lo que la vida no notó en el griego, que se la vivía extrovertidamente, lo notó en el estoico y en el romano, que comenzó a notar un poco la realidad de la vida interior.

Y en un tipo de "vida" de acción, en plan de conquistar "para sí", es decir: de interiorizar lo conquistado, es natural que las primeras realidades internas que se noten sean las "pasiones y las virtudes", como actos de "dominio" interior. La ética estoico-romana es ética de pasiones (de realidades internas en bruto) y de virtudes (de realidades internas dominadas y organizadas). Siempre, realidades interiores dominadas por el imperio espiritual-real de la virtud.

Y así dirá aquí Cicerón que "la parte más necesaria de la filosofía es la que descansa (posita est) en la virtud y en las costumbres (quae posita est in virtute et moribus) (Academica, libro i, 9), que el bien honesto es algo simple,

el único bien y bien unido en sí, atributos que Platón otorgaba al sér en su estado y forma más pura: en el de idea clara y distinta de todas las demás. Y para esta faena de librar a la vida interior de la intromisión del sér y de la verdad y quedarse así con lo que uno "para sí" tenga por conveniente según su vida interior, intervienen en la ética romana dos operaciones de "liberación vital" que no tienen sentido en el orden del sér: la aprobación y expulsión, la aceptación de lo que sea "digno" de entrar en la vida "aestimatione dignanda" (ibid., 10), y el rechazo (reiecta) de lo que la perturbe, removiendo la realidad bruta y en bruto de las pasiones. El sér, es ya cosa vulgar en las teorías modernas de los valores, no es ni rechazable ni aprobable o estimable; el sér es o verdadero o falso y lo verdadero tiene que ser afirmado y lo falso negado sin remedio, so pena de contradicción. Cuando la ontología pasa a segundo plano en una filosofía, ocupa el primero la ética, una ética de valores. Deber ser contra ser. Y como el sér que más tienta la vanidad espiritual humana es el sér ideal, de ahí que una ontología del sér material dé mejores oportunidades para una creación e invención pura de una moral de valores, del deber ser. Así ha pasado históricamente.

Pero el romano, y termino con este punto esta larga introducción, inventó un término que no había tampoco existido entre los filósofos griegos clásicos: el de "objeto", que es ese matiz original con que las cosas o entes se presentaban al romano, matiz de "flecheros" o tiradores (*objectum*) contra la tranquilidad o seguridad entitativa y autosuficiente de la vida interior, contra la libertad de la vida para juzgar o para negar su asentimiento. Que las verdades, cuando uno posee un mínimo de sentido de libertad de sentido de libertad vital, presentan esa desagradable exigencia de la verdad a ser afirmada y del error a ser negado. El estoico-romano, en defensa de la autonomía de la vida interior dirá en maravillosa frase: "*maximam actionem puto repugnare visis*", "la mayor y más excelente acción es resistir con todas sus fuerzas a las ideas", a lo que se ve con los ojos de la carne o con los de la mente; y que es propio del sabio "aguantarse las ganas de asentir" (*adsensus sustinere sapientem* (Lucull, 32). Todo lo cual no es escepticismo sino defensa de la preeminencia entitativa de la vida interior.

A lo largo de estas obras que aquí, en grave y suelta palabra, nos ofrece el Prof. Millares, se podrán admirar y recoger maravillosas sentencias no tanto de sabor moral cuando de defensa de la vida interior, de primeros intentos de la

vida para emanciparse de la extroversión, del predominio absorbente e imperialista que las verdades ideales ejercían en la mente griega.

La traducción de Millares se puede aprovechar perfectamente para estos fines filosóficos, aun dejando aparte lo que los literatos gustarán en ella de dotes estilísticas.

Con esta introducción no he pretendido sino poner un marco y hacer resaltar un poco nada más lo que la filosofía romana aporta a la historia general de "la vida humana".

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

México, 28 de enero de 1944.

INTRODUCCION

LAS *Academicæ quaestiones*, de M. T. Cicerón pertenecen al triste período de la vida del gran orador latino, que se inicia hacia el año 708 (46). Aunque algunos las colocan en este mismo año, considerándolas, en cierto modo, como introducción a sus posteriores trabajos filosóficos, parece más probable que fueran escritas en 709 (45); serían, pues, del mismo año que el tratado *De finibus*, y un poco anteriores a los dos admirables diálogos acerca de la Amistad y de la Vejez, que ponen de manifiesto la nobleza espiritual de aquel hombre tan bueno como débil. Cicerón tenía entonces sesenta y dos años; condenado por los disturbios políticos a vivir lejos de Roma, buscaba en la filosofía un consuelo que mitigase sus íntimos dolores; nos referimos a su divorcio de Terencia en 708 (46), y, sobre todo, a la muerte de su hija Tulia —su Tulliola— reducida a la miseria y traicionada por Dolabella en 709 (45).

La filosofía, disciplina eminentemente especulativa, no logró alcanzar entre los romanos

igual preponderancia que en Grecia. No obstante, Cicerón, según él mismo declara en alguno que otro pasaje de sus tratados,¹ aficionóse desde joven a esta ciencia, en la cual tuvo por maestros a los epicúreos Fedro y Zenón, y, más tarde, al académico Filón, a Antíoco de Ascalona, y a los estoicos Diodoto y Posidonio. Las circunstancias arriba apuntadas le llevaron, en sus últimos años, por el camino de la filosofía, y si bien no fué un escritor original, es merecedor de alabanza por haber puesto al servicio de los problemas filosóficos la brillantez de su estilo, y dado a conocer a sus conciudadanos las doctrinas de los pensadores griegos. El, por su parte, profesó siempre una especie de eclecticismo ideológico que le hacía inclinarse hacia la Nueva Academia y proclamar como dogma la teoría de lo probable y verosímil. Unase a esto la profunda huella que dejó en su espíritu la doctrina del Pórtico, y se tendrá una idea de lo que significa la filosofía ciceroniana.

Las *Academicæ quaestiones* constaron primeramente de dos libros que llevaban los nombres de Catullus (Q. Lutatius), y Lucullus (L. Licinius), respectivamente. De esta primera edi-

¹ Cf., por ej., *De natura deorum*, I, 3: "Nos autem nec subito coepimus philosophari: nec mediocrem a primo tempore ætatis in eo studio operam curamque consumpsimus".

ción sólo poseemos el segundo libro, o sea el titulado *Lucullus*; este famoso y opulento romano combate en él las opiniones de la Academia y de Filón, siguiendo las doctrinas de Antíoco, su antiguo maestro. El propio Cicerón le contesta en defensa de la Academia, negando la percepción y admitiendo tan sólo la probabilidad y el derecho que el sabio tiene a opinar. El primer libro, en el cual es de suponer que Catulo expondría el sistema de Carnéades y de la Nueva Academia, no ha llegado hasta nosotros.

No es posible precisar en qué momento comenzó Cicerón a escribir la primera versión de las *Quaestiones*. Consta, sí, que a mediados de mayo de 709 (45) o poco después la había terminado, pues en la epístola 32 del libro 13 de su correspondencia con Atico, escrita en Túscolo el 29 del mes con anterioridad citado, dice textualmente: ² “El ‘Torcuato’ [título del primer libro del *De finibus* en el que su autor hace hablar al personaje de ese nombre] está en Roma, y he dado orden para que te lo remitan. Creo que ya tienes el ‘Catulo’ y el ‘Lúculo’, a los que he añadido nuevos prefacios en forma

² Cf. *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*. Versión castellana de D. Francisco Navarro y Calvo, t. x; *Cartas políticas*, II. Madrid, 1909, Biblioteca Clásica, t. LXXXVI, pp. 170-171.

de elogios". Por otra parte, es más que probable que los dos extensos συντάγματα, a que se alude en la carta 45 del libro 12 de la citada colección epistolar, se refieran a la misma obra.³

A poco de terminada envióla Cicerón a su amigo Atico, que era, como es sabido, lo que hoy llamaríamos su editor; pero sabedor por éste de que Varrón estaba quejoso porque aún no le había dirigido ninguno de sus libros, decidió reformar las *Académicas* y dedicárselas al incansable ilustrador de las antigüedades romanas. De la apuntada circunstancia nació la segunda redacción, en cuatro libros, de las *Quaestiones*, o sea las *Academica posteriora*, de las que sólo conservamos parte del libro primero y algunos fragmentos aislados de los restantes.

La historia de la elaboración de esta segunda obra puede cómodamente seguirse a través de las cartas 12 (de 23 ó 24 de junio de 45), 13 (de 26 ó 27 de los mismos mes y año), 14 (de la misma fecha), 16 (de 28 de junio), 18 (de 29 de junio), 19 (de 30 de junio), 21 (de la misma fecha o de primero de julio), 22 (de 4 de julio), 23 (de 10 de julio), 24 (del día siguiente), 25 (de 12 de julio), 35 (de 13 de julio), 44 (de 20 ó 21 de julio) y 21 (de 29 del mismo mes), correspondientes todas al libro 13 de las epístolas

³ *Ibid.*, p. 128.

dirigidas a Atico. También es interesante a este respecto la carta 8 del libro 9 de la colección *Ad familiares*, escrita en Túscolo el 11 ó 12 de julio del año 45. Cicerón, después de haber proyectado dedicar a Catón o a Bruto la nueva versión de su tratado, se decide, siguiendo los consejos de Atico, a dirigírsela a Varrón. Merece la pena reproducir íntegramente esta epístola, por los datos que acerca de las *Quaestiones*, en su nueva forma, contiene:⁴

“Aunque ni aun el pueblo, sino cuando está alborotado, no suele importunar por el don prometido, aunque el que lo da haya dado muestras de tener gana de darlo; con todo eso yo, por el gran deseo que tengo de ver cumplida tu promesa, he querido hacértela acordar, pero no importunarte. Y para eso te he enviado cuatro solicitadores no muy vergonzosos.⁵ Porque ya conoces la desenvoltura de la Nueva Academia. De en medio de la cual te los envío, aunque temo que te serán importunos; porque yo les encomendé que te lo rogasen, pero no que te importunasen. Días ha que yo estaba aguardando, y me iba entreteniendo por no ganarte

· ⁴ Cf. *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*. Versión castellana de Pedro SIMÓN ABRIL, t. VIII; *Epístolas familiares*, II. Madrid, 1885, Biblioteca Clásica, t. LXXIX, pp. 12-13.

⁵ Los cuatro libros de las *Quaestiones*.

por la mano en el dirigirte alguna obra hasta haber recibido de ti alguna, para podértela remunerar con muy - semejante galardón. Pero como tú tardabas en hacerlo, que es (a lo que yo entiendo) hacerlo con mayor curiosidad, no me pude más detener en mostrar la conformidad de nuestros estudios y amor, en la mejor manera de letras que pudiese. He, pues, fingido una conversación tratada entre nosotros en nuestra granja Cumana en presencia de nuestro amigo Pomponio; y hete dado a ti defender las partes y opinión del filósofo Antíoco, porque me parece que te agradaban y parecían buenas; y yo he tomado a defender la de Filón. Bien creo que cuando los leas te maravillarás de ver cómo tratamos allí entre nosotros cosas que jamás las habemos tratado; pero ya tú sabes el uso de los diálogos. Y de hoy más, amigo Varrón (si bien te pareciere), trataremos muchas cosas entre nosotros tocantes a nosotros: bien veo que acudimos a ello por ventura algo tarde; pero la causa de no haberlo hecho hasta aquí, atribuyámosla al habernos empleado en servicio de la República. Mas ahora habémoslo forzosamente de hacer. Pluguiera a Dios que pudiéramos ejercitar entre nosotros estos nuestros estudios en tiempo de paz y sosiego, y teniendo algún asiento la República, si no el mejor del mundo, a lo menos razonable y seguro.

Aunque si eso fuera, otros negocios nos dieran ocupaciones honrosas y cuidados; pero estando las cosas como están, yo no hallo razón por donde hayamos de desear vivir sin ellos. Yo cierto aun con ellos apenas puedo entretener mi vida, y sin ellos de ninguna manera. Pero de esto trataremos más largamente cuando nos veamos. Sea para bien la compra y la mudada; en lo cual me ha parecido bien ese tu consejo. Mira por tu salud."

En efecto, en el largo fragmento conservado del libro primero, Varrón y Cicerón, personajes principales, discuten en presencia de Atico. El primero sostiene las ideas de Antíoco, fundador de la quinta Academia, y hace una exposición histórica de la filosofía desde Sócrates a Arcesilao; el segundo toma a su cargo la defensa de las doctrinas de Filón o de la Nueva Academia, y continúa aquella exposición desde Arcesilao hasta Carnéades.

* * *

Para la traducción de este tratado nos hemos servido de la edición teubneriana de Plasberg,⁶

⁶ M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42. Academicorum reliquiae cum Lucullo. Recog-novit O. Plasberg. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MCMXXII.

qué, comparada con las anteriores,⁷ ofrece innovaciones importantes, fruto de un examen más detenido de los manuscritos. Como quiera que el editor ha relegado al aparato crítico las conjeturas discurridas por él mismo y por los eruditos que le precedieron en su trabajo, hemos, en los casos necesarios, justificado, por vía de nota, el texto adoptado para nuestra versión.

A. M. C.

⁷ Hemos consultado con preferencia las siguientes: M. Tullii Ciceronis opera omnia. Ex recensione Io. Aug. Ernesti, qui et notas suas adjecit. Voluminis quarti pars prima. Opera philosophica. Oxonii, excudebant Collingwood et socii, MDCCCX, pp. 4-80. M. Tullii Ciceronis opera omnia, adiectis indicibus et adnotationibus, iterum edidit Car. Trid. Ang. Nobbe... Tomus VIII. Lipsiae, sumptibus et typis Caroli Taunitii, 1889. M. Tullii Ciceronis Academicorum ad M. Varonem libro II recognovit C. F. W. Müller. Editio stereotypa. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMVIII.

CUESTIONES ACADEMICAS

CUESTIONES ACADEMICAS POSTERIORES

LIBRO I

1. Encontrábame no ha mucho en Cumas con mi amigo Atico, cuando M. Varrón nos anunció que había llegado de Roma la víspera por la tarde, y que, a no estar cansado del viaje, hubiera venido a vernos al instante. Bastónos oír esto para que decidiésemos no retardar nuestro encuentro con un hombre ligado a nosotros por comunes aficiones y una antigua amistad. Emprendimos al momento la marcha, y, cuando ya estábamos cerca de su casa de campo, le vimos que venía hacia nosotros. Después de abrazarlo, según es costumbre entre amigos, pues hacía tiempo que no lo veíamos,¹ lo recondujimos a su morada. Varrón, al principio, habló poco, y al preguntarle yo si había en Roma alguna novedad, interrumpióme Atico² diciendo: "Deja

¹ El texto presenta, en este punto, una laguna. Hemos adoptado la conjetura de Reitzenstein: *satis enim longo intervallo [non videramus inter nos]*.

² Tito Pomponio Atico. Amigo entrañable de Ci-

a un lado, por favor, lo que no podemos ni preguntar ni oír sin dolor, y ruégale que nos diga si hay algo nuevo que se relacione con su persona. Las musas de Varrón³ guardan silencio más tiempo del que solían, no porque él haya dejado de escribir, sino, a lo que creo, porque nos oculta lo que escribe". "De ningún modo" —contestó—; "estimo que sería propio de un desequilibrado escribir algo con la intención de celarlo; tengo entre manos, por el contrario, una obra considerable,⁴ hace ya algún tiempo; se trata de un trabajo de importancia, que estoy puliendo con el más exquisito esmero, y que, en parte, va dedicada a este amigo (refiriéndose a mí)."

"Tiempo hace también" —dije entonces yo— "que lo espero, sin atreverme, no obstante, a reclamártelo; he sabido por nuestro amigo Libón, cuyas aficiones conoces (y al que nada relacionado con nuestros trabajos podemos ocul-

cerón y editor de sus obras. Véase su biografía, escrita por Cornelio Nepote, y acerca de éste y de otros amigos de Cicerón, el precioso libro de Gaston BOISSIER, *Cicéron et ses amis*, Paris, 1864.

³ M. Terencio Varrón, fecundo escritor romano, nacido en 116 a. c. El mismo Cicerón le llama (Brut., 15, 60) *diligentissimus investigator antiquitatis*.

⁴ Probablemente el *De lingua latina*, dedicado a Cicerón a partir del libro v, y compuesto y publicado seguramente en 711 (43).

tar) que, no sólo no has interrumpido esa obra, sino que trabajas en ella con empeño, y no la dejas un momento de la mano. Hay una cosa, sin embargo, que nunca se me había ocurrido preguntarte antes de hoy; pero ahora que me propongo legar a la posteridad aquellas disciplinas que estudié juntamente contigo, y exponer en lengua latina la antigua filosofía nacida de Sócrates, quisiera me dijese por qué causa, ocupándote en tus escritos de cosas tan varias, pasas por alto una clase de estudios en la que tanto sobresales y que, mirada en conjunto, aventaja con mucho en importancia a los demás estudios y ocupaciones del espíritu”.

2. “Me preguntas” —contestó Varrón— “una cosa acerca de la cual he pensado mucho y que me ha hecho meditar más de una vez. Te responderé, sin vacilar, lo que al pronto se me ocurra, pues, como dije, he meditado mucho y largo tiempo acerca de esta cuestión. Viendo que la filosofía ha sido ilustrada con gran diligencia en lengua griega, he pensado que, si alguno de nuestros compatriotas sentía afición por esta ciencia, y era conocedor de las doctrinas helénicas, preferiría la lectura de las obras originales a la de las nuestras; mientras que si las artes y disciplinas de los griegos le inspiraban aversión, no habría de preocuparse siquiera de cosas que no comprendería sin ayuda de la eru-

dición griega. Por esta causa no he querido escribir libros, que ni los indoctos podrían entender, ni los doctos se cuidarían de leer. Ello no se te oculta, pues que has aprendido que nosotros no podemos asemejarnos a un Amafinio o a un Rabirio,⁵ quienes, sin arte alguna, disertan en estilo vulgar acerca de las cosas que están a la vista de todos, excluyendo las definiciones y divisiones, sin llegar a una conclusión por medio de interrogaciones adecuadas, y creyendo, en una palabra, que no existen ni el arte de la palabra ni el del razonamiento. Nosotros, empero, aun obedeciendo como si fuesen leyes los preceptos de la dialéctica y de la oratoria (ciencias que los de nuestra escuela consideran como virtudes) nos vemos forzados a emplear palabras nuevas que los sabios preferirán leer en las obras griegas y que los ignorantes no vendrán a buscar ni siquiera a las nuestras; de uno y otro modo, como ves, todo nuestro trabajo sería completamente inútil. Si yo, por ejemplo, siguiese en física las doctrinas de Epicuro,⁶ es decir, las de Demócrito, podría

⁵ Amafinio, Rabirio. Filósofos desconocidos; del primero sabemos tan sólo que compuso una obra sobre el epicureísmo.

⁶ Filósofo griego, nacido en Atenas en 342, y fundador de la escuela que lleva su nombre. Murió en 270. Sus doctrinas fueron poetizadas en Roma por Lucrecio.

escribir, indudablemente, con tanta facilidad como Amafinio. ¿Qué mérito tiene, en efecto, hablar del concurso fortuito de los corpúsculos (nombre que él da a los átomos) una vez suprimidas las causas eficientes de las cosas? Tú conoces nuestra física y sabes que consta de dos elementos: materia y causa eficiente que la engendra y le da forma; hay, por tanto, que hacer intervenir en la física el concepto de geometría; y ¿con qué palabras concretas podría explicarse esta última ciencia, o ponerla al alcance de las inteligencias? Por lo que se refiere a la vida, costumbres y discernimiento de las cosas que deben desearse o evitarse, la solución de los epicúreos no puede ser más sencilla: el bien del hombre y el del animal —dicen— es uno mismo. Tú sabes, en cambio, cuántas y de qué naturaleza son las sutilezas que en nuestra escuela rodean a este problema. En caso de seguir las doctrinas de Zenón, ya será mucho lograr que todos comprendan la naturaleza de ese bien verdadero y simple que no es posible separar de lo honesto (bien que, según Epicuro, no podría ni siquiera concebirse, sin la intervención de algún placer excitador de los sentidos). Pero si aceptases los principios de la antigua Academia que yo profeso, como sabes, ¿con cuánta sutileza no tendrías que explicar sus doctrinas? ¿De cuánta destreza y habilidad no

necesitarías para discutir con los estoicos? Yo, de consiguiente, reservo para mí las aficiones filosóficas, procurando, a ser posible, sacar de ellas la firmeza y constancia de mi vida y la delectación de mi espíritu, pues pienso, de acuerdo con Platón, que los dioses no le concedieron al hombre otro presente ni mejor que éste, ni tan grande. Esto no obsta para que a aquellos de mis amigos que sientan afición por esta ciencia los envíe a Grecia, es decir, a los autores griegos, para que puedan beberla en su propia fuente y no en los arroyuelos que de ésta nacen; por mi parte, y en la medida de mis fuerzas (pues no soy de los que admiran mucho los trabajos propios) sólo he querido dar a conocer a nuestros conciudadanos aquello que nadie había enseñado aún y que los estudiosos no podrán encontrar en parte alguna, ni en los libros griegos, ni tampoco, después de la muerte de nuestro L. Elio,⁷ en los latinos. No obstante, aquellas primeras obras matizadas de un cierto regocijo, que escribí imitando, no traduciendo, a Menipo,⁸ contienen más de una reflexión, ora sacadas de la esencia misma de la

⁷ L. Elio Praeconinus Stilo, maestro de Varrón. Fué estoico en filosofía.

⁸ Alusión a sus sátiras menípeas, especie de mezcla de verso y de prosa. Según Teuffel (*Hist. de la Lit. Romana*, I, 264), Cicerón se refiere a esta obra al decir,

filosofía, ora expuestas en lenguaje dialéctico; y a fin de que las gentes poco instruídas, sintiendo el atractivo del asunto, las leyesen y llegasen a entenderlas, procuré en los *Elogios*, y aun en los preámbulos⁹ de mis *Antigüedades*, escribir filosóficamente. Mas no sé si habré logrado mi objeto”.

3. “Sí, Varrón, lo has logrado” —dije yo entonces—. “Porque todos nosotros vivíamos en nuestra ciudad como errantes viajeros y a manera de huéspedes, hasta que tus libros nos condujeron, por así decirlo, a nuestros propios hogares y nos enseñaron por fin el modo de darnos cuenta de quiénes éramos y del sitio en que morábamos. Tú nos has revelado la edad de la patria, la cronología de su historia, los derechos de la religión y de los sacerdotes, las instituciones políticas, la disciplina militar, la situación de las comarcas y lugares y, en una palabra, los nombres, especies, funciones y causas de todas las cosas divinas y humanas; tú has derramado mucha luz sobre los poetas y, en general, sobre la gramática y literatura latinas; tú has compuesto, empleando casi todos los metros, un poema lleno de variedad y elegancia

más abajo, *varium et elegans omni fere numero poema*. La obra tenía 150 libros, y en ella alternaba lo cómico con lo serio y filosófico.

⁹ Nueva laguna del texto.

cia, y has escrito, por último, de filosofía, si no lo bastante para instruirnos a fondo en ella, lo suficiente, al menos, para impulsar su estudio. La causa que alegas es digna de tenerse en cuenta: los que conozcan la lengua griega —dices— preferirán leer las obras originales; los que la ignoren, no leerán ni siquiera las nuestras; confieso que esos argumentos no me convencen. Creo más bien que los que no estén capacitados para leer las obras griegas, leerán las nuestras, y que los que entiendan el griego no desdeñarán las producciones romanas. ¿Qué razón hay para que hombres familiarizados con la literatura griega lean los poetas latinos y no los filósofos? ¿Será, quizá, por el deleite que produzcan Ennio, Pacuvio, Accio¹⁰ y otros muchos que imitaron, no las palabras, sino el espíritu de los poetas helénicos? ¿Cuánto más no deleitarían los filósofos, si así como aquéllos imitaron a Esquilo, Sófocles y Eurípides, tomasen éstos como modelos a Platón, Aristóteles y Teofrasto? ¿No vemos las alabanzas que se prodigan a los oradores nuestros que han imi-

¹⁰ Ennio, 515-585. *Vid.* acerca de este poeta el libro de Joaquín BALCELLS: *Ennio, estudio sobre la poesía latina arcaica*. Barcelona, 1914. Pacuvio, 534-622. Conservamos de él doce tragedias y una comedia pretexto titulada *Paulus*. Accio, 584-630. Poeta fecundo y rival de Ennio, autor de *Praetextae* y de *Tragedias*.

tado a Hipérides o a Demóstenes? Yo, Varrón, por mi parte (diciendo las cosas tal como son), mientras la ambición, los honores, las causas jurídicas, y, no sólo el cuidado, sino, en cierto modo, la administración de los asuntos públicos, me tenían envuelto y como sujeto por múltiples ocupaciones, encerraba dentro de mi espíritu mis conocimientos filosóficos, y, para no olvidarlos, procuraba, cuando me era posible, refrescarlos con la lectura. En cambio hoy, herido por el destino con el más terrible de los golpes,¹¹ y libre ya de la pesada carga de los negocios públicos, busco en la filosofía remedio a mi dolor, y creo que es éste el modo más noble y placentero de ocupar mi ociosidad. Esta clase de estudios es la que más conviene a mi edad, la que está, más que otra alguna, en consonancia con los actos dignos de alabanza que haya podido realizar en mi vida (si es que hay alguno) y la más útil para la instrucción de nuestros conciudadanos; y, aun suponiendo que no sea como digo, no veo otra a que poder consagrarme. Nuestro amigo Bruto, sobresaliente en toda clase de méritos, trata los asuntos filosóficos en lengua latina, de tal modo, que, al leerlo, nadie echaría de menos los escritos

¹¹ Alusión a la muerte de Tulia, acaecida en el año 45.

griegos. Sus opiniones en esta materia son iguales a las tuyas, por haber escuchado durante algún tiempo, en Atenas, las lecciones de Aristóteles, hermano de tu maestro Antíoco. Por todo lo cual vuelvo a pedirte que te consagres tú también a este género de trabajos literarios."

4. "Lo pensaré" —dijo él entonces—, "mas no sin consultarte. Pero ¿qué es lo que he oído decir de tí?" —"No sé a qué te refieres" —contesté. —"Dicen" —añadió Varrón— "que has abandonado la antigua Academia, y que ya perteneces a la nueva." —¿Y qué tiene de particular?" —le interrumpí—. "¿Por qué había de estarle permitido a nuestro amigo Antíoco tornar a la vieja mansión, abandonando la nueva, y no a mí volver a la nueva dejando la antigua? Los trabajos más recientes ¿no son acaso los más correctos y depurados? Y esto sin olvidar que Filón, maestro de Antíoco, a quien tú mismo consideras como un grande hombre, sostiene en sus libros¹² (y nosotros incluso lo escuchamos de su propia boca), que no existen dos Academias, y combate el error de los que sustentaron tal creencia." —"Es cierto" —repuso Varrón— "pero estoy seguro de que no ignoras lo que Antíoco escribió en contra de la opinión de su maestro." —"No, en verdad" —contesté—,

¹² *Quaquam Antiochi magister Philo, magnus vir ut tu existimas ipse negaret in libris.*

“y quisiera, si no te causa molestia, que me recordases esa refutación, y, al mismo tiempo, el sistema completo de la antigua Academia, de la que tanto tiempo he vivido alejado. Pero sentémonos” —añadió— “si te parece.” —“Con mucho gusto” —contestó—, “pues estoy muy débil; pero antes cerciorémonos de si Atico tiene el mismo deseo de escucharme que tú manifiestas.” —“¿Cómo no?” —respondió el aludido— “¿qué mayor placer para mí que recordar unas doctrinas oídas hace ya tiempo de labios de Antíoco y ver si pueden exponerse con facilidad en lengua latina?”

Dicho esto, nos sentamos en presencia unos de otros, y Varrón comenzó de este modo:

“Sócrates, en mi opinión, y según consta universalmente, fué el primero que, apartando la filosofía del terreno de las cosas ocultas y veladas por la naturaleza misma, a cuyo estudio se habían consagrado todos sus antecesores, la aplicó a la vida común, haciendo de ella una ciencia investigadora de las virtudes, de los vicios, y, en general, de lo bueno y de lo malo; las cosas divinas no entraban en su sistema, ya porque las considerase fuera de nuestro alcance, ya porque las juzgara inútiles para vivir bien, aun en el caso de sernos perfectamente conocidas. En casi todos los diálogos, que sus discípulos tomaron por escrito con variedad y

amplitud, discute refutando a los demás, pero sin sentar por su parte ninguna afirmación, diciendo que sólo sabe que nada sabe y que si aventaja a sus adversarios, es porque éstos creen saber lo que ignoran, y él, en cambio, sabe únicamente que nada sabe; ésta es la causa, según él mismo, de que Apolo le declarase el más sabio de todos los hombres, ya que la única y más perfecta sabiduría consiste en no creer que se sabe lo que se ignora.”

“De este modo se expresó constantemente, sin cambiar nunca de opinión; por eso todas sus palabras van principalmente encaminadas a ensalzar la virtud y a exhortar a los hombres al amor de la misma, como puede comprobarse con la lectura de los libros de los socráticos, y sobre todo de Platón. Por influencia de éste, genio vario, múltiple y fecundo, se instituyó un sistema de filosofía, uno e idéntico, bajo la doble denominación de Académicos y Peripatéticos, quienes, profesando las mismas doctrinas, diferían sólo en los nombres. En efecto: aunque Platón dejó, por así decirlo, la herencia de su filosofía a Espeusipo,¹³ hijo de su hermana, sus dos discípulos más ilustres, tanto por su sabiduría como por su amor a la verdad, fueron Xenócrates y Aristóteles,¹⁴ a los segui-

¹³ Primer jefe de la antigua Academia.

¹⁴ Aristóteles, 384-322. Fundador de la escuela pe-

dores de este último se les llamó peripatéticos, porque disertaban paseándose en el Liceo; aquéllos, empero, que siguiendo las normas de Platón, solían reunirse y platicar en la Academia, que era un segundo gimnasio, tomaron el nombre de este lugar. Pero tanto unos como otros, henchidos de las fecundas ideas platónicas, formularon una especie de sistema completo de disciplina filosófica, y abandonaron la costumbre socrática de discutir dudando de todo y sin sentar ninguna afirmación. Y así nació lo que Sócrates no hubiese en modo alguno aprobado; una especie de arte filosófico, un sistema ordenado y una distribución del contenido doctrinal. Esta filosofía era en un principio, como he dicho, una en el fondo y doble en la denominación; ninguna diferencia existía entre los peripatéticos y la antigua Academia. Aristóteles, en mi opinión, aventajaba a los demás en riqueza de ingenio; pero la fuente primera y la repartición entre lo que debe desearse y evitarse, eran las mismas en ambas escuelas.”

5. “¿Pero qué hago? ¿No es acaso locura pretender descubrir todo esto? Aunque no se trata en este caso del cerdo que quiere ilustrar a Minerva, como vulgarmente se dice, no deja-

ripatética. Sus estudios comenzaron a conocerse en Roma después de la toma de Atenas por Sila (667).

rá de ser necio quienquiera pretenda enseñar a la diosa."

"Continúa, Varrón" —dijo entonces Atico— "grande es el amor que me inspiran las cosas y los hombres de mi país, y el placer que me produce oír hablar de ellos en lengua latina y del modo que tú lo haces."

"¿Y qué podrá decir" —exclamé— "quien como yo se ha comprometido a dar a conocer a sus conciudadanos la filosofía?"

"Continuaré" —dijo Varrón— "puesto que así lo deseáis. Ya Platón admitió la división de la filosofía en tres partes: trataba la primera de la vida y costumbres; la segunda, de la naturaleza y de las cosas ocultas, y la tercera, del modo de razonar y de distinguir, en el discurso, lo verdadero de lo falso, y lo bueno de lo malo, y, en el razonamiento, las ideas que se armonizan de las que se repelen. La solución de la primera parte, o sea del problema de la felicidad de la vida, buscábala esta escuela en la naturaleza, declarando la necesidad de obedecerla, pues sólo en ella cabe encontrar el bien supremo, al que deben referirse todas nuestras acciones, y que el término de las cosas deseables y la dicha mayor consisten en obtener de la naturaleza los bienes propios del cuerpo, del espíritu y de la vida. Los bienes del cuerpo residen, según estos filósofos, unos en la totali-

dad del mismo, como la salud, el vigor y la belleza; otros en sus diversas partes, como la integridad de los sentidos y las excelencias de cada uno de los miembros: agilidad en los pies, fuerza en las manos, claridad en la voz y pronunciación fácil y distinta de los sonidos en la lengua. Consideraban como bienes del espíritu el conjunto de cualidades capaces de hacer penetrar en nuestras almas la virtud, y las dividían en propias de la naturaleza y del hábito. La rapidez para aprender y la memoria, las consideraban como cualidades naturales, propias, una y otra, de la inteligencia y del ingenio. Atribuían al hábito las aficiones, y en cierto modo, las costumbres, en cuya formación intervienen, de una parte, el asiduo ejercicio, y de otra, la razón. De este grupo formaba parte la filosofía, en la cual lo únicamente empezado y no terminado¹⁵ se consideraba tan sólo como una cierta progresión hacia la virtud, y, en cambio, todo aquello que se proseguía hasta su término y acabamiento, o sea la virtud, era para ellos como la perfección de la naturaleza y la mejor de las prerrogativas del espíritu. Tales eran los bienes del alma. En cuanto a los de la vida, contenido de la tercera parte, considerábanlos como accesorios, útiles para la práctica de la

¹⁵ Quod inchoatum est neque [absolutum]; *alii* [perfectum].

virtud, pues ésta resplandece en los bienes del alma, en los del cuerpo y en otros especiales que se refieren no tanto a la naturaleza como a la vida feliz. Consideraban al hombre como cierta parte de la ciudad y de todo el género humano; como un sér unido a los restantes hombres por una especie de sociedad común. Tales son las doctrinas de esta escuela acerca del bien supremo y natural; todos los demás, como las riquezas, el poderío, la gloria y la influencia, están subordinados al bien supremo y sólo contribuyen a aumentarlo, a conservarlo.”¹⁶

6. “De este modo llegaban a su triple concepción de la naturaleza de los bienes. Esta misma división es la que muchos atribuyen comúnmente a los peripatéticos, en lo cual no se equivocan, pues los discípulos de Aristóteles la aceptan; el error sería creer que los peripatéticos y los que entonces se llamaban académicos formaban dos escuelas distintas: una y otra, por el contrario, se servían de la clasificación citada, y el fin supremo era asimismo para ambas la consecución de todos o, al menos, de los más importantes de aquellos bienes que son, por naturaleza, los primeros y los más deseables por sus cualidades y que deben apetecerse por sí

¹⁶ Aut ad augendum (*al.* ad agendum), aut [ad] tenendum (*al.* tuendum).

propios. De ellos ninguno comparable a los que residen en el alma y en la virtud mismas. Por esta causa la filosofía antigua pensaba que sólo en la virtud se encontraba la felicidad de la vida, pero que esta felicidad no podía alcanzar su grado máximo, si se prescindía del bienestar del cuerpo y de los restantes bienes, antes mencionados, que facilitan la práctica de la virtud. Esta teoría originaba, de una parte, la obligación de desplegar actividad, y, de otra, una primera noción del deber mismo, consistente en conservar lo propio y en apetecer aquellas cosas prescritas por la naturaleza.¹⁷ Originábase de aquí la evitación del ocio, el desprecio de los placeres, y, como consecuencia, la aceptación, en nombre de lo justo, de lo honesto y de los mandatos de la naturaleza, de grandes trabajos y de dolores sin cuento; de este modo hacía posible la existencia de la amistad, de la justicia y de la equidad, virtudes antepuestas por estos filósofos a los placeres y demás conveniencias de la vida. Tal fué entre ellos la doctrina de las costumbres y la forma y distribución de aquella parte de la filosofía que yo coloqué en primer lugar.”

¹⁷ Ex hac descriptione agendi quoque aliquid, quod erat in conservatione [sui, et in appetitione] earum rerum quas natura praescriberet.

“Para explicar la naturaleza (contenido de la segunda parte), la suponían dividida en dos principios: uno eficiente, y otro que, sometido en cierto modo a éste, daba origen a algo. En el primero reconocían la existencia de una fuerza; en el segundo, la de una especie de materia, y en uno y otro, la de ambos elementos, pues ni la materia podría de por sí tener cohesión sin una fuerza reguladora, ni ésta se concebiría independientemente de la materia, ya que todo cuanto existe ha de existir por fuerza en alguna parte. La combinación de estos dos elementos constituía el cuerpo, al que consideraban como una cierta *cualidad*; habéis de permitirme que, siguiendo el ejemplo de los filósofos griegos que desde hace ya tiempo se ocupan de estos asuntos, me sirva de palabras nuevas al tratar de ciertas cuestiones por lo común inusitadas entre nosotros.”

7. “No sólo no hay inconveniente” —dijo Atico—, “sino que puedes servirte también de palabras griegas cuando no encuentres en nuestra lengua la expresión adecuada.” —“Te agradezco lo que has dicho, pero procuraré hablar en latín empleando tan sólo palabras como filosofía, retórica, física o dialéctica, las cuales, como otras muchas, tienen ya, en fuerza de usarse, naturaleza de latinas. Así, pues, he llamado *cualidades* a lo que en griego se da el nombre de

ποιότηας, palabra que, aun entre los griegos, no es propia del lenguaje popular, sino del de los filósofos. Lo mismo ocurre en otros muchos casos: los dialécticos, por ejemplo, no emplean ninguna de las expresiones corrientes, sino un lenguaje propio; y lo que digo de la dialéctica puede aplicarse a casi todas las ciencias. En efecto: para designar las cosas nuevas es preciso crear palabras nuevas también, o cambiar el sentido de las antiguas. Si los filósofos griegos, que se ocupan de estas cuestiones desde hace tantos siglos, proceden así, ¿con cuánta más razón no se nos daría igual licencia a nosotros que intentamos tratar de ellas por vez primera?” —“Creo, Varrón” —dije yo—, “que merecerías bien de nuestros compatriotas, si después de haber aumentado, como lo has hecho, el caudal de sus conocimientos, hicieras lo mismo con el de sus palabras.” —“Me atreveré, pues” —dijo—, “siguiendo tu consejo, a emplear palabras nuevas, si fuere necesario. De esas cualidades que antes nombré, unas son principales, y otras derivadas de éstas; las primeras son uniformes y simples; las segundas, variadas y, en cierto modo, multiformes. Así, el aire (palabra que ya ha tomado en nuestra lengua carta de naturaleza), el fuego, el agua y la tierra, son cualidades primarias; de ellas nacen las diversas especies de animales y las restantes cosas

que la tierra produce. Por eso se las llama principios, y traduciendo la palabra griega, elementos; de ellos hay dos, el aire y el fuego, que poseen fuerza motriz y potencia creadora; los restantes, o sea el agua y la tierra, no tienen sino virtud receptiva, y, por decirlo así, pasiva, respecto de las otras dos. Aristóteles admitía un quinto elemento especial, del cual estaban formados los astros y las almas, y que difería de los cuatro primeros. Opina esta escuela, además de lo expuesto, que existe una cierta materia, única y desprovista de toda forma y de toda cualidad (repitamos esta palabra para hacerla más usual y común). Esta materia es la que produce cuanto existe y la que forma el contenido de todos los seres. Es de tal naturaleza, que puede transformarse de múltiples maneras y en todas sus partes, perecer, no reduciéndose a la nada, sino resolviéndose en los elementos que la componen, y ser, por último, fraccionada y dividida hasta el infinito, ya que en la naturaleza no existe nada, por pequeño que sea, que no pueda dividirse.”

“Por otra parte, los cuerpos que se mueven, lo hacen por intervalos igualmente divisibles hasta el infinito; y como aquella fuerza, que antes he llamado cualidad, está dotada de un movimiento que se ejerce en todos sentidos, ellos opinan que de una parte la naturaleza misma

se modifica profundamente, y que, de otra, da origen a lo que llaman *cualidades*; estas cualidades constituyen, en su opinión, el mundo único, en el que todo se junta y al que preside la no interrumpida armonía de las diversas partes. Fuera del mundo no existe ninguna materia, ningún cuerpo. Partes del mundo son todas las cosas que en él existen, moderadas por una naturaleza consciente, en la que reside la razón perfecta, que es eterna, porque no existe nada tan fuerte que pueda destruirla. Esta fuerza es para ellos el espíritu del mundo, y al mismo tiempo la inteligencia y sabiduría perfectas, a las cuales llaman *dios*, y consideran, en cierto modo, como providencia que conoce todo lo que le está sometido, y que gobierna, primeramente, las cosas del cielo, y, en segundo término, las de la tierra, que atañen a los hombres. Algunas veces le dan a esta fuerza el nombre de *necesidad*, porque nada puede sobrevenir de un modo distinto del que ella, continuando de un modo inmutable, por así decirlo, fatal, el orden eterno, tiene dispuesto.¹⁸ Otras veces la llaman *acaso* por producir muchos acontecimientos que nos parecen imprevistos e

¹⁸ Laguna: quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit, inter[dum] * * quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni.

inesperados en fuerza de la oscuridad y desconocimiento de las causas.”

8. “Los académicos y peripatéticos trataban de la tercera parte de la filosofía, o sea aquella que se ocupa de la razón y de la dialéctica, del modo siguiente: El juicio de la verdad, aunque nace de los sentidos, no reside en ellos: sólo la inteligencia es capaz de juzgar las cosas; sólo ella reúne condiciones para ser creída, porque únicamente ella ve lo que es siempre simple, uniforme, y lo ve, además, tal como es. Esto es lo que ellos llaman *ιδέα* (nombre que ya le había dado Platón), y que nosotros podemos designar muy bien con la palabra especie. Opinaban, además, que todos los sentidos son instrumentos groseros y tardos, incapaces en absoluto de percibir ni aun aquellos objetos que parecen ser de su dominio, porque estos objetos, o son tan pequeños que no pueden caer dentro de su esfera de acción, o tan movibles y rápidos que no tendrían ni unidad, ni fijeza, ni siquiera identidad, dado que su movimiento sería perpetuo y escaparían a la percepción sensitiva. Por tal razón, consideraban este orden de cosas como *opinable*. La ciencia —decían— sólo puede existir en las nociones y razonamientos del espíritu, y nada más que en ellos; admitían como consecuencia las definiciones de las cosas, y las hacían intervenir en todas las

cuestiones objeto de controversia; aprobaban igualmente la explicación de palabras, esto es, los motivos por los cuales cada cosa tiene un determinado nombre, y llamaban a esta ciencia ἐτυμολογία; servíanse luego, a manera de guías, de determinados argumentos y signos distintivos de las cosas, para llegar a la prueba y conclusión de lo que querían demostrar; esto constituía, en definitiva, el arte de la dialéctica, o sea de la palabra encerrada en el razonamiento; a este arte, considerado en todos sus aspectos, unían íntimamente el oratorio, que da las reglas del discurso continuado y dispuesto para persuadir. Tal era la norma legada por Platón a sus discípulos; ahora, si queréis, os explicaré aquellas de sus vicisitudes de que tengo noticia". —“Con mucho gusto” —contesté— “y puedo asegurarte que Atico lo desea como yo.” —“Dices bien” —repuso éste— “pues es grande la claridad con que nuestro amigo explica la autoridad de los peripatéticos y de la Antigua Academia.”

9. “Aristóteles fué el primero que hizo vacilar lo que antes llamamos *especies*, tan admirablemente defendidas por Platón, quien veía en ellas, según decía, algo de divino. Teofrasto,¹⁹ hombre dotado de dulce elocuencia y

¹⁹ Teofrasto y Estratón, nombres de los dos primeros jefes del Liceo, o Escuela aristotélica, cuya organización era semejante a la de la Academia. El primero nació

de una condición tal que parecía exhalar de sí probidad y candor, atacó con mayor violencia, en cierto modo, la autoridad de la antigua doctrina; despojó a la virtud de su belleza, y la redujo a la impotencia, al sostener que el bienestar de la vida no se encontraba en ella exclusivamente. Por lo que respecta a su discípulo Estratón, aunque poseía gran agudeza de ingenio, debe excluirsele en absoluto de esta escuela,²⁰ no sólo porque prescindió de la parte más necesaria de la filosofía, o sea la que tiene por fundamento la virtud y las costumbres, sino también porque en la investigación de la naturaleza, a la cual se consagró por entero, no están de acuerdo sus conclusiones con las doctrinas académicas. Por el contrario, Espeusipo y Xenócrates, que fueron los primeros en recoger el sistema y la autoridad de Platón, y, después de éstos, Polemón, Crates y Crantor,²¹ reunidos en la Academia, defendieron di-

hacia 372, y murió a los ochenta y cinco años, en 287. De él conservamos su *Περὶ φυτῶν ιστορίαι*, *Investigaciones acerca de las plantas*, en nueve libros; sus *Περὶ φυτῶν αἰτιῶν* o *Causas de las plantas*, en seis, y sus *Caracteres*. Estratón, menos importante, consagróse principalmente al estudio de la física.

²⁰ La académica.

²¹ Polemón, Crates, Crantor. De los dos primeros, discípulos de Platón, y pertenecientes a la antigua Academia, no conocemos ninguna obra; parecen haber sido,

ligentemente las doctrinas de sus predecesores. Zenón²² y Arcesilao²³ habían sido asiduos discípulos de Polemón. Pero el primero, de más edad que Arcesilao, espíritu sutil para exponer y agudísimo para argumentar, intentó corregir el antiguo sistema. ¿Queréis que os explique también, siguiendo a Antíoco, en qué consistía su reforma?" —"Por mi parte" —dije— "no hay inconveniente, y ya ves que Pomponio manifiesta igual deseo."

10. "Zenón no era de los que, como Teofrasto, atacaban la esencia misma, el nervio de la virtud; opinaba, por el contrario, que sólo en la virtud se encuentra lo que es necesario para la felicidad de la vida; fuera de la virtud no reconocía ningún bien; ella era, pues, a sus ojos, el bien simple, único e indivisible, al que llama *lo honesto*. De las demás cosas, aunque no fuesen ni buenas ni malas, decía que unas eran conformes a la naturaleza y otras contrarias a ella. Entre estas dos especies inter-

ante todo, moralistas. Crantor, citado por Horacio (?) como maestro de moral, fué discípulo de Polemón, y escribió un tratado *Acerca del duelo* (Περὶ πένθους), elogiado por Cicerón en el *Lúculo*.

²² Zenón, fundador del estoicismo, nació hacia 336. Su doctrina estoica fué la que primero penetró en Roma y la que mayor influencia ejerció.

²³ Arcesilao, principal representante de la Academia nueva (315-241, aproximadamente).

calaba otras que ocupaban un término medio. Su doctrina enseñaba que el hombre podía usar de las cosas que eran conformes a la naturaleza y concederles una cierta estima; en cuanto a las contrarias, su tesis era diametralmente opuesta y, por lo que respecta a las que no tenían ni uno ni otro carácter, las dejaba en una posición ambigua, sin darles ninguna importancia. En la primera clase establecía una diferencia de grado: a las cosas que merecían una mayor estimación las llamaba *preferidas*,²⁴ a las que sólo merecían una estimación menor, *rechazadas*.²⁵ Y así como en este punto su innovación se refería más a las palabras que al fondo de las cosas, así también situaba, como un término medio, entre lo bueno y lo malo, el deber y sus contrarios, haciendo entrar en el círculo de las buenas acciones únicamente las ejecutadas con arreglo a lo justo y, en el de las malas, las contrarias, es decir, los vicios; consideraba, por último, dentro de la categoría que antes llamé intermedia, los deberes cumplidos o descuidados. Y aunque sus predecesores sostenían que no todas las virtudes residen en la razón, sino que hay algunas perfeccionadas por la naturaleza o el hábito, él las situaba todas en la razón; sostenía también, discrepando igualmente de los

²⁴ praeposita.

²⁵ reiecta.

filósofos anteriores, que estas diversas clases de virtudes no pueden presentarse separadas, que su uso no es suficiente, que lo importante es el hábito mismo de ejercitarlas, y que no hay posibilidad de que nadie posea la virtud sin practicarla de continuo. Sus predecesores no proscribían del espíritu humano las emociones; pero las restringían y contraían a estrechos límites; opinaban, en efecto, que el alma puede, por naturaleza, padecer, sentir deseo, temor o exaltarse de alegría; Zenón, por el contrario, consideraba las emociones como enfermedades, de las cuales quería eximir al sabio. Decían los antiguos que estas agitaciones eran naturales e independientes del razonamiento, y situaban la pasión en una parte del alma, y la razón en otra; Zenón tampoco se mostraba conforme con esto; pues, a su juicio, las pasiones son voluntarias, nacen de un juicio de la opinión y tienen su origen, todas ellas, en una inmoderada intemperancia del espíritu. Tal era, poco más o menos, su doctrina de las costumbres.”

11. “Su opinión acerca de la naturaleza consistía en no admitir, juntamente con los cuatro elementos origen de las cosas, un quinto principio, del que, según sus predecesores, se formaban la inteligencia y los sentidos. Sostenía, por el contrario, que el fuego era la naturaleza misma engendradora de todo, incluso de la in-

teligencia y de los sentidos. Discrepaba asimismo de los académicos en creer que ninguna cosa puede ser producida, en modo alguno, por esos principios incorpóreos entre los cuales habían colocado el alma Xenócrates y sus precursores; disentía también en opinar que, tanto el principio productor como lo producido, no podían ser sino cuerpos.”

“Introdujo, además, muchas innovaciones en esa tercera parte de la filosofía; formuló, primeramente, algunas teorías nuevas acerca de los sentidos; opinaba, en efecto, que todos ellos se relacionan en virtud de una cierta impulsión venida de afuera, que él llamó *φαντασία* y que nosotros podemos designar con el nombre de *percepción*.²⁶ Repitamos²⁷ esta palabra, pues tendremos que usarla a menudo en el resto de nuestra exposición. Sostenía, además, que todo lo que es percibido y, por así decirlo, aceptado por los sentidos, necesita el asentimiento del espíritu, asentimiento que reside en nosotros y debe ser voluntario. No a todas las percepciones consideraba fidedignas, sino sólo a aquellas que tuviesen una cierta declaración de los objetos percibidos; cuando una percepción se reconocía por sí misma, la llamaba *comprehensible*. ¿Admitiréis esta palabra?” —“Sin

²⁶ visum.

²⁷ teramus; *al.* teneamus.

duda” —contestó Atico. —“¿De qué otro modo podría traducirse καταλημπτόν? Cuando estaba ya admitida y aprobada” —prosiguió Varrón— “la denominaba *comprehensión*, término análogo al que se emplea al hablar de las cosas que se cogen con la mano; no otro es el origen de esta palabra, que Zenón fué el primero en emplear al tratar de estas materias, pues nadie antes de él le había dado tal acepción, pues, como quiera que trataba de asuntos nuevos, tuvo que servirse de términos también nuevos. Por otra parte, a lo que era aprehendido por los sentidos, lo llamaba propiamente *sensación*,²⁸ y si ésta era aprehendida de tal modo que no pudiese ser arrancada por la razón, la denominaba *ciencia*; en el caso contrario, *insciencia*; ésta, a su vez, era el origen de la *opinión*, desprovista de fuerza, y común a lo falso y a lo desconocido. Entre la ciencia y la insciencia colocaba la *comprehensión* de que antes hablé, sin incluirla ni entre las cosas buenas ni entre las malas, pero afirmando que sólo ella merecía ser creída. Juzgaba, en consecuencia, dignos de fe a los sentidos, pues, como he dicho antes, la aprehensión sensitiva le parecía verdadera y fiel, no porque pudiese abarcar todo lo que existe en el objeto, sino porque no omite nada de lo que cae dentro de su esfera de acción, y

²⁸ *sensum*.

porque la naturaleza nos la ha dado como regla y principio de la ciencia, y es ella la que imprime más tarde en nuestros espíritus las nociones de las cosas, las cuales nos descubren, no solamente los principios, sino también más amplios caminos para razonar. Zenón separaba, además, de la virtud y sabiduría, el error, la temeridad, la ignorancia, la opinión, la sospecha y, en una palabra, todo lo que fuera ajeno a un asentimiento firme y constante. En esto consisten, poco más o menos, sus innovaciones, y los extremos en que difiere de los filósofos anteriores.”

12. Cuando Varrón hubo hablado así, dije yo: “Brevemente y sin la menor oscuridad, nos has explicado el sistema de la antigua Academia y el de los estoicos. Pienso, siguiendo la opinión mantenida por Antíoco, que el sistema de estos últimos debe considerarse, no como una doctrina nueva, sino como una modificación de la antigua Academia.”

“Ahora” —repuso Varrón— “te toca a ti, que has abandonado las opiniones de los antiguos para aprobar las innovaciones introducidas por Arcesilao, explicarnos el objeto y la causa de esa separación, para ser si fué o no justa.”

“Según mis noticias” —dije yo entonces—, “Arcesilao combatió el conjunto de doctrinas de Zenón, no por pertinacia, ni por afán de ven-

cer, sino a causa de la oscuridad de aquellas cuestiones que habían llevado a Sócrates a confesar su ignorancia y, antes que a Sócrates, a Demócrito,²⁹ Anaxágoras,³⁰ Empédocles,³¹ y casi todos los antiguos, quienes sostuvieron que nada puede conocerse, ni comprenderse, ni saberse; que los sentidos son limitados; la inteligencia, débil, y breve el espacio de la vida; que la verdad, como decía Demócrito, yace sumida en el profundo; que todo es del dominio de lo opinable y convencional; que nada pertenece a la verdad, y que todo, finalmente, está rodeado de tinieblas. Y así sostenía Arcesilao que no hay nada que pueda saberse, ni siquiera lo único que Sócrates admitía, o sea que nada sabía; opinaba, en consecuencia, que todo está oculto a nuestros ojos y que no existe cosa alguna que pueda verse o comprenderse; que, por estas causas, no conviene hacer declaraciones ni afirmaciones, ni prestar a nada nuestro asentimiento; que hay que refrenar nuestra temeridad y

²⁹ Demócrito, nacido en Abdera hacia 460; muerto hacia el segundo cuarto del s. iv. Defensor ardiente de la teoría atómica. De sus dos obras principales, *Μέγας διά κόσμος* y *Περί εὐθυμίας*, no conservamos más que fragmentos.

³⁰ Anaxágoras, filósofo de comienzos del s. v; sólo conservamos fragmentos de dos de sus obras.

³¹ Empédocles, filósofo y poeta, nacido en Agrigento en el primer cuarto del s. v.

librarla de todo paso en falso, pues el colmo de aquélla sería aprobar una cosa falsa o desconocida, y nada hay más vergonzoso que anteponer nuestro sentimiento y aprobación al conocimiento y percepción. Consecuente con este criterio, y combatiendo las opiniones de todas las escuelas, apartaba a muchos de la suya, a fin de que, habiendo encontrado en una misma cuestión argumentos de igual fuerza en pro y en contra, quedase en suspenso, por una y otra parte, el asentimiento. Esta es la que llaman Academia nueva, que a mí me parece antigua, si incluimos en la antigua a Platón, el cual en sus libros se abstiene de toda afirmación, aduce argumentos para probar afirmaciones contrarias, y lo investiga todo, sin llegar a una conclusión positiva. No obstante, llámese antigua a aquella cuyas doctrinas expusiste, y nueva a la que se continuó, sin cambiar los principios de su fundador Arcesilao, desde éste hasta Carnéades.³² Carnéades, que ocupa el cuarto lugar después de Arcesilao, no ignoraba ninguna parte de la filosofía y, en opinión de los que le habían oído, principalmente del epicúreo Zenón, quien, a pesar de disentir de él en muchos

³² Carnéades, principal representante de la nueva Academia (215-129). Este filósofo formaba parte (con Diógenes y Critolao) de la comisión griega que fué expulsada de Roma en 593 por el Senado.

puntos, le admiraba más que a ningún otro filósofo, estaba dotado de un talento increíble...”

LIBRO II

Del libro segundo sólo se conocen fragmentos conservados por Nonio, Lactancio, Diómedes, Marciano Capella, Macrobio, Séneca y Servio. El más extenso se halla en San Agustín, Contra Academicos, 3, 7, 15, y dice así:

“Es, en verdad, difícil, no dejarse impresionar por la confesión de que todas las demás sectas que pretenden poseer la sabiduría están de acuerdo en conceder el segundo lugar al sabio Académico, después de haber reclamado cada una para sí el primero. Puede, pues, concluirse con probabilidad que es a su juicio el primero quien a juicio de los demás es el segundo. Supongamos, por vía de ejemplo, que estuviese presente aquí un sabio de la escuela estoica, ya que contra ellos se ha exacerbado preferentemente el ingenio de los Académicos. Si preguntáremos a Zenón o a Crisipo cuál es el hombre verdaderamente sabio, responderían que el sabio es aquél que ellos han definido. Por el contrario, Epicuro o cualquier otro de sus adversarios negará su aserto, y sostendrá que dicho sabio es el suyo, es decir, el hombre más

apto para procurarse los placeres. Originanse, en consecuencia, grandes disputas. Zenón grita; el Pórtico entero se agita con él declarando que el hombre ha nacido solamente para vivir conforme a las normas de la virtud; que esta virtud atrae a sí a las almas por su propio esplendor, sin necesidad de ofrecerles ventajas exteriores, ni de seducir, por así decirlo, con el aliciente de una recompensa; que los placeres de Epicuro son patrimonio exclusivo de los animales, y que es cosa nefanda para el hombre y el sabio vivir en comunidad con aquéllos. Epicuro sacará entonces de sus jardines a la embriagada turbamulta de sus indisciplinados discípulos, que, como bacantes, irán buscando a quién desgarrar con sus uñas y dientes crueles. Hará resonar muy alto, tomando al pueblo por testigo, las palabras placer, dulzura, reposo, y sostendrá vivamente que sin tales medios nadie podrá ser feliz. Si en plena disputa sobreviniere un académico, veríase objeto por parte de cada bando de las más apremiantes invitaciones. Pero en pasándose a uno cualquiera de los dos campos, el desdeñado le calificaría de insensato, ignorante y temerario. En consecuencia, después de haber escuchado con atención a los dos partidos, si se le preguntare lo que piensa, respondería hallarse en la duda. Interrogad ahora al estoico acerca de quién vale más, si

Epicuro, que proclama a gritos que el estoico delira, o si el Académico, que declara que una cuestión tan importante exige la más seria reflexión. No hay duda de que daría la preferencia al Académico. Interrogad a Epicuro y preguntadle si prefiere a Zenón, que le trata de bruto, o a Arcesilao, que le dice: Tú tal vez digas la verdad, pero examinaré la cuestión con cuidado. ¿No es evidente que Epicuro respondería que todos los discípulos del pórtico son unos extravagantes y que, en comparación, los Académicos son hombres modestos y prudentes?”

LIBROS III y IV

Tampoco han llegado hasta nosotros más que breves líneas de los mismos, que no nos parece necesario incluir en esta traducción.

PRIMERAS CUESTIONES ACADEMICAS

LIBRO II

1. Lúculo¹ poseía un gran talento y una afición decidida hacia el estudio de las mejores artes; su educación era la que correspondía a un hombre de su nobleza, y si no brilló en el foro, fué porque tuvo que vivir alejado de los asuntos de Roma, precisamente en aquellas ocasiones en que más hubiera podido distinguirse. Muy joven, en efecto, y después de perseguir con gloria a los enemigos de su padre, empresa en que hubo de ayudarle su hermano, varón dotado de igual actividad y cariño filial, marchó a Asia como pretor; su gobierno, que duró muchos años, le granjeó las más admirables alabanzas; más tarde, ausente aún de Roma, fué nombrado edil, e inmediatamente después pretor (rapidez permitida por beneficio de la ley); fué enviado luego a Africa, y elevado por fin a la categoría de cónsul, cargo que desempeñó

¹ Acerca de este ilustre romano, filósofo perteneciente a la Nueva Academia, y poseedor de una espléndida biblioteca, véanse las noticias que da Plutarco.

con tal acierto, que todos admiraron su actividad y reconocieron su talento. Encargado más tarde por el Senado de la guerra contra Mitridates, no sólo superó la opinión que universalmente se tenía de su mérito, sino aun la de sus antecesores. Y esto fué tanto más de admirar cuanto que nadie esperaba grandes aptitudes militares de un hombre que había consagrado su juventud a los trabajos forenses, y pasado en el seno de la paz el largo tiempo de su cuestura en Asia, mientras Murena guerreaba en el Ponto: y era que la grandeza casi increíble de su genio no necesitaba del rudo aprendizaje de la experiencia. Al salir de Roma desconocía el arte de la guerra y, sin embargo, cuando llegó a Asia era un verdadero general, pues todo el tiempo de su viaje por tierra y por mar lo empleó en consultar a los hombres experimentados y en leer las historias de los hechos de armas. Estaba dotado de una memoria casi divina para recordar las cosas; la de Hortensio era mayor para las palabras; pero, como en los negocios son de mayor utilidad las primeras que las segundas, de aquí que la memoria de Lúculo fuese preferible. Temístocles, a quien yo considero sin vacilar como el primer hombre de Grecia, poseía, según dicen, esta facultad en grado extraordinario; y es fama que, habiéndole propuesto un día cierto individuo enseñarle un

procedimiento recientemente descubierto para recordar, respondió: "Preferiría aprender a olvidar"; sin duda contestó así porque todo lo que oía o veía se le quedaba impreso en el espíritu. Lúculo unía a sus grandes dotes naturales el arte del recuerdo, despreciado por Temístocles. Y así como nosotros consignamos por escrito todo aquello que queremos perpetuar, a él le bastaba con grabarlo en su memoria.

Mostróse, pues, tan gran general en toda clase de guerras, batallas, sitios y combates navales, y fué tan hábil en lo referente a las armas y avituallamiento del ejército, que Mitrídates, el más grande de los reyes después de Alejandro, confesaba que Lúculo, su adversario, era superior a todos los demás capitanes cuyas historias había leído. Mostró, además, tanta prudencia y equidad en la organización y gobierno de las ciudades, que hoy mismo conserva Asia sus instituciones y se gobierna, por así decirlo, siguiendo sus huellas. Es verdad que con todo esto prestó grandes servicios a la República; pero no lo es menos que el vigor poderoso de su virtud y de su inteligencia estuvo alejado, y en cierto modo desterrado, más tiempo del que yo habría querido, de los trabajos del foro y del Senado. Y por si esto hubiese sido poco, cuando regresó vencedor de la guerra contra Mitrídates, las calumnias de sus enemigos retrasaron el

triunfo que merecía, tres años más de lo debido. Fuí yo, cónsul en aquel entonces, quien casi introduce en la ciudad el carro del esclarecido varón. Si no tuviese forzosamente que hablar de mí mismo, cosa innecesaria ahora, diría de cuánto provecho fueron para mí en las circunstancias más graves sus consejos y su autoidad. Prefiero privarlo del homenaje que le debo, antes que alabarme haciendo su elogio.

2. Por lo demás, casi todas las acciones de Lúculo, merecedoras de una gloria popular, han sido celebradas en lengua griega y latina. Sus cualidades externas las conocen muchos tan bien como yo; no así las más íntimas, de las cuales, por haberlo tratado, tengo más noticia que nadie. Lúculo se dedicó al estudio de toda clase de letras y, sobre todo, al de la filosofía, con más entusiasmo del que creen los que no lo conocieron. Esta ocupación no fué solamente juvenil, sino propia de los años en que fué proquestor, y no la abandonó ni aun en medio de los cuidados de la guerra, los cuales, como es sabido, absorben de tal modo la actividad de un jefe, que no le dejan ni siquiera en su tienda punto de reposo. Como Antíoco, discípulo de Filón,² pasaba entonces por ser el mejor de los

² Filón de Larisa. Principal maestro de Cicerón y fundador de la cuarta Academia. Cf. CICERÓN, *Brutus*, 89-306, y PLUTARCO, *Vita Cic.*, 3.

filósofos, tanto por su ciencia como por su ingenio, Lúculo lo retuvo a su lado durante su cuestura y, algunos años después, cuando fué general. El continuo trato con este filósofo le permitió penetrarse fácilmente de unas doctrinas que, gracias a la prodigiosa memoria de que antes hice mérito, habría podido retener con sólo haberlas oído una vez. A que se añade el placer extraordinario que le producía la lectura de los libros que oía citar.

Temo, sin embargo, que en vez de aumentar la gloria de hombres tan grandes como éste, no consiga sino disminuirla. Hay no pocas gentes, en efecto, que no aman en absoluto las letras griegas; otras muchas que sienten aversión por la filosofía, y otras que, sin proscribir su estudio, consideran sus discusiones como indignas de las personas más importantes del Estado. Yo, por mi parte, como sé que Catón aprendió el griego en su vejez, y que P. Africano, según cuentan nuestras crónicas, tuvo por único y exclusivo compañero a Panecio en la famosa embajada que precedió a su censura, no necesito buscar otras autoridades para defender la lengua griega y la filosofía. Réstame tan sólo responder a aquellos que se oponen a que hombres de tanto relieve intervengan en esta clase de conversaciones; ¡como si los hombres eminentes pudiesen reunirse para permanecer en

silencio, bromear o hablar de cosas sin importancia! A la verdad, si las alabanzas que en algunos de mis libros he prodigado a la filosofía son justas, nadie negará que su estudio es el más digno de los hombres mejores y más distinguidos; lo único que no debemos hacer aquellos a quienes el pueblo romano colocó en posición tan alta, es consagrar a nuestros trabajos privados la actividad que se debe a los públicos. Pero si durante el tiempo en que desempeñamos algún cargo, no sólo no negamos nuestro concurso a las asambleas populares, sino que todo cuanto escribimos está relacionado con los trabajos forenses ¿quién se atreverá a censurarnos porque, en vez de languidecer y dejarnos embotar por la ociosidad, nos esforzamos en ser útiles a los más? Yo creo que la gloria de esos grandes ciudadanos se aumenta en lugar de aminorarse, cuando, a los méritos que están a la vista de todos, unimos otras alabanzas menos conocidas y divulgadas.

Hay quien llega a decir que los personajes que discuten en nuestros libros ignoran las materias de que hablan. Los tales son gentes que, a mi parecer, envidian no sólo a los vivos, sino también a los muertos.

3. Queda todavía una especie de censores: la de los que no aprueban el sistema de la Academia. Mucho me preocuparía de ella, si cre-

yera posible la existencia de un filósofo capaz de aprobar una doctrina distinta de la suya. Y puesto que nosotros acostumbramos a decir lo que nos parece contra los que creen saber,³ no podemos impedir que los demás disientan de nuestras opiniones. No obstante, nuestra causa es la que tiene más fácil defensa, pues lo que deseamos es llegar a la verdad sin disputas, y ponemos en este empeño todo nuestro celo y actividad. Y aunque todo conocimiento está erizado de grandes dificultades, y la oscuridad que rodea a las cosas, unida a la debilidad de nuestros juicios, es tal, que los filósofos más sabios del pasado desconfiaban, y no sin motivo, de llegar a conocer lo que querían, no por eso abandonaron ellos la partida, ni nosotros, vencidos por el cansancio, renunciaremos al deseo de saber.

Nuestras discusiones no tienen otro fin que provocar el choque de las opiniones contrarias, para hacer brotar, por así decirlo, o la verdad o lo que más se acerque a ella. Entre nosotros y los que creen que saben, no hay más diferencia que ésta: ellos no dudan de la verdad de lo que defienden; nosotros, en cambio, consideramos muchas opiniones como probables, y creemos que puede seguírseles, pero sin hacer acer-

³ Pasaje dudoso: nos autem quoniam contra omnes qui * * dicere quae videntur solemus.

ca de ellas ninguna afirmación; nuestra escuela es más libre e independiente, porque mantiene íntegra la potestad de juzgar, y sus secuaces no estamos obligados, en modo alguno, a defender doctrinas prescritas y casi impuestas. Los filósofos de las restantes escuelas se encuentran sujetos antes de poder apreciar qué opinión es la mejor; sumándose a las creencias filosóficas de un amigo cualquiera, cuando aún se encuentran en edad incapaz para discernir, o dejándose seducir por la palabra del primer filósofo a quien oyen, juzgan de lo que no conocen y, sea cual fuere el sistema hacia el cual les empuje la tempestad, se aferran a él como el náutico a la roca. Yo no puedo estar conforme con que unos hombres sin experiencia ni conocimientos, suscriban las opiniones del que juzgan que ha sido sabio, pues creo que, para decidir si un hombre es o no sabio, lo primero que se necesita es ser sabio. Aun suponiendo que esto les fuera posible, sólo lo sería después de oír todas las doctrinas y de conocer las opiniones de los demás filósofos; pero basta la simple explicación de un sistema para confiarse a la autoridad de uno solo. No comprendo cómo hay hombres que prefieren vivir en el error y defender a toda costa las opiniones que les inspiran simpatía, a investigar con im-

parcialidad cuál sea la doctrina más consecuente consigo mismo y en todo momento.

Cuestiones son éstas que yo he tratado y discutido más de una vez. En cierta ocasión nos encontrábamos Catulo, Lúculo y yo, reunidos con Hortensio en su casa de campo de Baulos, a donde habíamos ido al siguiente día de haber estado en la del primero. Llegamos allí temprano, pues Lúculo y yo habíamos resuelto dirigirnos por mar, si el viento era favorable, el uno a Nápoles y el otro a Pompeya. Después de un momento de conversación en la terraza,⁴ nos sentamos en ella.

4. Y Catulo, entonces, dirigiéndose a Lúculo, se expresó así: “Aunque la cuestión de que habíamos quedó ayer tan discutida que casi me parece tratada en todas sus partes, espero, Lúculo, que cumpliendo tu promesa, nos explicarás las doctrinas que aprendiste de labios de Antíoco.” —“En realidad” —dijo Hortensio—, “fuí más allá de lo que quería; creo que esta tarea le estaba reservada, y acaso lo esté aún, íntegramente, a Lúculo, pues yo me limité a exponer lo que al pronto se me ocurrió, y espero que él profundizará más en el asunto.” —“Esa tu expectación” —contestó el aludido— “no me turba

⁴ El systus o xystum (ξυστός), era una especie de paseo cubierto o terraza en un jardín, entre floridos parterres.

en modo alguno, aunque nada hay tan desfavorable para el que desea agradar. Y no me turba, porque no pretendo yo defender a toda costa las doctrinas que profeso; en primer lugar, no son mías; y, en segundo término, si fuesen falsas, preferiría ser vencido a obtener el triunfo. Pero, por Hércules, aunque mi causa quedó bastante maltrecha en la conversación de ayer, sigo creyendo que es la más verdadera. Procederé, pues, con arreglo al método de Antíoco, que conozco, porque escuché sus palabras sin prejuicio y con el mayor interés, y le oí tratar repetidas veces del mismo problema. Ya veis que os hago esperar de mí más de lo que Hortensio os prometía.”

Al oír este exordio nos dispusimos a escucharle con el más vivo interés.

“Encontrándome” —continuó Lúculo— “en Alejandría como procuestor, hallábase conmigo Antíoco; en la misma ciudad vivía ya un amigo suyo, Heráclito de Tiro, discípulo, por espacio de muchos años, de Clitómaco⁵ y de Filón, y hombre distinguido y notable de esta escuela filosófica, que hoy, después de haber sido casi abandonada, vuelve a estar en boga; yo tuve ocasión de oír las discusiones, moderadas de parte de una y otro, que ambos filósofos sos-

⁵ Clitómaco. Nacido en Cartago y discípulo de Carnéades; una de las fuentes principales de Cicerón.

tuvieron. Por este tiempo fué cuando los dos libros de Filón, de los cuales habló ayer Catulo, llegaron a Alejandría y cayeron, por vez primera, en manos de Antíoco; y aquel hombre, tan dulce por naturaleza, de incomparable afebilidad, sintióse arrebatado de cólera. Yo me extrañaba, pues nunca le había visto así. Antíoco, invocando los recuerdos de Heráclito, le preguntaba si creía que tales doctrinas podían ser de Filón, o si las había oído alguna vez en boca de éste o de algún otro académico. Heráclito contestaba que no; sin embargo, el estilo era, a su juicio, y sin duda de ninguna clase, de Filón. Encontrábanse, además, con nosotros mis amigos P. y C. Selio y Tetrilio Rogo, hombres doctos, los cuales afirmaban haber oído en Roma aquellos principios en boca de Filón y haber copiado sus dos libros del original mismo. Entonces Antíoco comenzó a emplear todos los argumentos que el padre de Catulo, según este mismo nos ha dicho, había esgrimido contra Filón; y no se limitó a esto solo, sino que, aun contra la voluntad de su maestro, publicó un libro titulado *Sosus*. Habiendo oído, pues, las disertaciones de Heráclito contra Antíoco, y las de éste contra los académicos, puse de mi parte el mayor interés en escuchar al primero, a fin de saber por él mismo la causa de toda esta discusión. Así, pues, por espacio de muchos

días, acompañados de Heráclito y otros muchos sabios, entre los cuales figuraba Aristo, hermano de Heráclito, y además Aristón y Dión, los dos amigos a quienes Heráclito estimaba más, después de su hermano, consagramos mucho tiempo a esta discusión. Lo que de ella iba dirigido contra Filón debo pasarlo en silencio, pues el adversario que afirma que los académicos no sostienen en absoluto las doctrinas ayer defendidas, nada tiene de temible. Aunque miente a sabiendas, es un adversario bastante débil. Hablemos, pues, de Arcesilao y Carnéades.”

5. Y, dicho esto, continuó así: “Primeramente, me parece que vosotros (y al decir esto me designaba con mi nombre), cuando invocáis a los antiguos físicos, hacéis algo parecido a lo que suelen esos ciudadanos sediciosos, que sacan a relucir los nombres ilustres de algunos varones de épocas pretéritas y los gradúan de amigos del pueblo, para hacerse pasar por sus imitadores. Remontándose hasta P. Valerio, que fué cónsul el primer año que siguió a la expulsión de los reyes, recuerdan a aquéllos que, aun siendo cónsules, propusieron las leyes tan populares de la apelación; citan luego nombres más conocidos, como el de C. Flamínio, que algunos años antes de la segunda guerra Púnica presentó, siendo tribuno de la plebe, y contra la voluntad del Senado, la ley agraria, y fué

luego cónsul dos veces; igualmente los de L. Casio y G. Pompeyo, y no es raro verles incluir en este número a P. Africano. Afirman asimismo que los dos hermanos P. Craso y P. Escévola, tan sabios como ilustres, fueron los inspiradores de las reformas legales de Ti. Graco, el primero de ellos, como sabemos, abiertamente, y el segundo, según es dado sospechar, en secreto. Añaden también a C. Mario y, por lo que a éste respecta, no faltan a la verdad. Después de citar los nombres de tantos y tan importantes sujetos, declaran seguir idéntica línea de conducta que ellos. Del mismo modo vosotros, cuando imitando el ejemplo de los perturbadores de la república, queréis sembrar la discordia en el seno de una filosofía ya bien constituída, os escudáis con los nombres de Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Parménides,⁶ Xenófanes⁷ e incluso Platón y Sócrates. Pero ni Saturnino (citando concretamente a mi principal enemigo) tuvo ninguna semejanza con aquellos antiguos romanos, ni las supercherías de Arcesilao pueden compararse al pundonor de Demócrito. Y, sin embargo, esos físicos cuando,

⁶ Floreció en el primer cuarto del s. v. Es autor de un poema, probablemente titulado *Περὶ φύσεως*.

⁷ Nacido en Colofón a comienzos del s. vi. Sus fragmentos filosóficos parecen pertenecer, en su mayoría, a un poema titulado *Περὶ φύσεως*.

por azar, tropiezan con alguna dificultad, exclaman como poseídos de un entusiasmo que, en Empédocles, parece a veces rayano en locura: "Todo es un misterio; nosotros no sentimos ni vemos nada, ni podemos conocer la verdadera naturaleza de ninguna cosa." Y a mí se me figura que estos sujetos afirman demasiado la mayor parte de las veces, y alardean de saber más de lo que saben. Si es verdad que la filosofía pudo vacilar al tener que decidirse acerca de cuestiones nuevas, y, en cierto modo, acabadas de nacer, ¿puede admitirse que, después de tantos años y de los enormes esfuerzos de tantos ingenios, no se haya logrado explicar nada? ¿No fué, acaso, con posterioridad al establecimiento de las más importantes escuelas filosóficas, cuando Arcesilao, escudándose tras la autoridad de los que sostenían la imposibilidad de saber ni comprender nada, quiso destruir una filosofía bien constituida, del mismo modo que Ti. Graco había querido perturbar la tranquilidad de una república admirablemente organizada? De este número hay que separar a Platón y a Sócrates: al primero, por habernos legado un sistema verdaderamente perfecto, o sea el de los peripatéticos y académicos, escuelas que, difiriendo en los nombres, concuerdan en el fondo, y de las cuales los mismos estoicos disienten

más en las palabras que en las ideás; y el segundo, porque al discutir tenía por costumbre situarse en segundo término y dar toda suerte de ventajas a sus adversarios; y, de este modo, diciendo cosas distintas de las que pensaba, solía emplear una especie de disimulación que los griegos llaman 'ironía', y que, al decir de Fannio, era también familiar al Africano, sin que pueda imputársele a éste como un defecto, por haberle sido común con Sócrates."

6. "Admitamos, si queréis, esa ignorancia de los antiguos; pero, ¿es que no ha habido ningún progreso en las investigaciones, desde que Arcesilao, censurando a Zenón, según se cree, porque no descubría nada nuevo y se limitaba a corregir a los filósofos anteriores cambiando sus palabras, quiso reducir a la nada sus definiciones, cubriendo de tinieblas las cosas más evidentes? La doctrina de Arcesilao no tuvo éxito en un principio, aunque su autor se distinguía por la agudeza de su ingenio y el encanto verdaderamente admirable de su palabra: el único que en su tiempo la adoptó fué Lacides,⁸ pero más tarde perfeccionóla Carnéades; este filósofo es el cuarto sucesor de Arcesilao, pues había estudiado con Hegesino, el cual había oído las

⁸ Lacides. Discípulo de Arcesilao. Cf. la breve noticia que le dedica Diógenes Laercio (IV, 59-61).

explicaciones de Evandro,⁹ discípulo de Lacides, cuyo maestro, a su vez, fué Arcesilao. Carnéades enseñó estas doctrinas largo tiempo, pues vivió noventa años; sus discípulos estuvieron en gran predicamento: el más activo de todos, según lo demuestra la multitud de sus libros, fué Clitómaco; el de más ingenio, Hagnon; el más elocuente, Carmas, y el más delicado, Melantio de Rodas. Metrodoro de Estratónica pasaba por buen conocedor de las doctrinas de Carnéades. Vuestro Filón, por último, fué durante muchos años discípulo de Clitómaco, y mientras él vivió no le faltó protección a la Academia.”

“Algunos filósofos, y no ciertamente de los peores, desaprobaron el que se argumentase, como ahora intentamos nosotros, contra los académicos, alegando que no hay manera de discutir con quienes nada prueban; censuraron por lo mismo al estoico Antípater, diciendo que no es necesario definir qué cosa sea el conocimiento o percepción, o, traduciendo al pie de la letra, la ‘comprehensión’, que los griegos llaman *κατάληψις*. Sostenían también que los que pretendieran persuadirnos a que hay algo susceptible de ser comprendido o percibido, obrarían como ignorantes, ya que nada hay más claro que

⁹ Evandro. Nombre conocido únicamente por este pasaje de Cicerón.

eso que los griegos llaman ἐναργεῖα, y nosotros, si os place, denominaremos *perspicacia* o *evidencia*; yo también crearé palabras nuevas cuando sea preciso, para que Cicerón —añadió riendo— no crea que es el único que tiene derecho a hacerlo. Algunos de ellos pensaban que ningún discurso podía ser más claro que la evidencia misma, y proclamaban la ninguna necesidad de definir cosas tan manifiestas. Otros declaraban que ellos no serían los primeros que hablasen en favor de esta evidencia, pero que era conveniente refutar lo que en contra de ella se dijese, para evitar el error. La mayoría, sin embargo, no se oponía a que se definiesen también las cosas evidentes, y opinaba que la doctrina académica debía tomarse en cuenta, y que sus defensores eran dignos de que se discutiera con ellos. Filón, al agitar nuevos argumentos, pues los que vulgarmente se empleaban contra la pertinacia de los académicos no había posibilidad de sostenerlos, no sólo faltó abiertamente a la verdad, defecto que le echó en cara el padre de Catulo, sino que, según observa Antíoco, cayó en la misma trampa que temía. En efecto, Filón declara que nada puede ser comprendido (así traduzco ἀκατάληπτον) si, para creer en la percepción (palabra que ayer combatí lo bastante en el sentido de φαντασία), es preciso que ésta sea, con arreglo a la definición

de Zenón, una impresión, una representación conforme con el objeto de donde procede, e imposible de tener semejanza con cualquiera otro del cual no proceda. Esta definición nos parece exactísima; pues ¿cómo concebir una cosa con la seguridad de haberla comprendido y percibido, si es de tal naturaleza que podría ser falsa? Fué Filón quien, al destruir este principio, suprimió el discernimiento de lo conocido y desconocido. De donde resulta que nada puede ser comprendido, y que Filón, imprudentemente, se ve envuelto en el mismo error que quiso evitar. Por esta causa, toda nuestra discusión contra la Academia tendrá por objeto defender la definición que Filón quiso echar por tierra. Si no lo logramos, tendremos que admitir que nada puede ser percibido.”

7. “Comencemos, pues, por los sentidos; sus juicios son tan ciertos y evidentes, que si a nuestra naturaleza le fuera dado elegir, y un dios le preguntare si le bastaba con el uso íntegro y perfecto de sus sentidos o prefería algo mejor, no veo qué otra cosa podría desear. No esperéis que responda ahora a los argumentos del remo quebrado o del cuello de la paloma, pues no soy de los que dicen que una cosa es tal como parece ser. Quédense para Epicuro esas y otras muchas objeciones. Mi opinión es que en los sentidos reside la verdad absoluta; hablo

de sentidos sanos, vigorosos y libres de todo cuanto pueda impedir o dificultar su funcionamiento. Por tal motivo necesitamos muchas veces cambiar la luz y situación de las cosas que contemplamos, y acortar o aumentar las distancias, haciendo numerosos tanteos hasta que su aspecto mismo venga a dar fe a la percepción primera. Lo mismo ocurre con los sonidos, el olor y el sabor, hasta tal punto, que ninguno de nosotros exigiría de los sentidos, en aquello que es propio de cada uno de ellos, un juicio más certero. Y si, merced a la intervención de la experiencia y del arte, nuestros ojos se deleitan con la pintura y nuestros oídos con el canto, ¿podrá haber alguien que niegue la poderosa fuerza que reside en esos sentidos? ¿Cuántas cosas invisibles para nosotros no ven los pintores en las sombras y relieves? ¿Cuántos matices, apreciados tan sólo de los expertos, no se nos escapan en el canto? Hay hombres tan hábiles que, al primer sonido de la flauta, reconocen la música de Antíope o de Andrómaca,¹⁰ mientras nosotros ni siquiera sospechábamos de cuál se trataba. Nada tengo que decir del gusto y del olor: no puede negarse que, aunque imperfecta, hay en ellos una cierta inteligencia. ¿Qué diré del tacto y, sobre todo, del que los

¹⁰ "Antíope", tragedia de Pacuvio; "Andrómaca", tragedia de Ennio.

filósofos llaman interior y consideran como origen del dolor y del placer? Los Cirenaicos¹¹ opinan que sólo en este sentido reside el juicio de la verdad, y que es el único al que se debe asentir. ¿Quién sería capaz de afirmar que entre un ser que sufre y otro que experimenta un placer no hay ninguna diferencia? ¿No nos parecería que el que así pensara no estaría en su sano juicio?”

“Por otra parte, así como las sensaciones de que hemos hablado son percibidas por los sentidos, hay otras de tal naturaleza que, sin depender precisamente de ellos, caen, en cierto modo, dentro de su esfera de acción; por ejemplo: ‘aquello es blanco; esto, dulce; aquello, sonoro; esto otro huele bien; aquello es áspero’; todas estas sensaciones las aprehendemos con el espíritu y no con los sentidos. Luego nos elevamos a percepciones como las siguientes: ‘aquello es un caballo; esotro, un perro’, y, finalmente, a una serie de proposiciones que entrañan una mayor complicación, como son todas aquellas que abarcan la naturaleza casi completa de las cosas. ‘Si es un hombre —decimos—, es un animal mortal y dotado de razón.’ De esta clase son las nociones que se imprimen en nuestro

¹¹ Escuela fundada por Aristipo, discípulo de Sócrates, que proclamaba el placer como objeto supremo de la vida y fué, en cierto modo, un precursor de Epicuro.

espíritu, sin las cuales no sería posible, ni entender nada, ni emprender ninguna investigación o discusión. Pero si estas nociones ¹² (me parece que tú has traducido con esta palabra la griega ἐννοία) fuesen falsas o impresas en nuestro espíritu por representaciones de tal naturaleza que no pudiesen discernirse si eran falsas o verdaderas, ¿de qué modo nos serviríamos de ellas? ¿De qué modo podríamos ver lo que conviene a cada cosa, lo que a cada cosa repugna? ¿Qué misión se le reservaría a la memoria, facultad principalísima, que contiene en sí, no sólo la filosofía, sino toda la experiencia de la vida y las artes todas? ¿Puede concebirse una memoria de cosas falsas? ¿Puede, acaso, alguien recordar una cosa sin que haya sido previamente aprehendida y, además, retenida por el espíritu? ¿Hay algo que pueda ser un arte, si no consta, no de una ni de dos, pero de muchas percepciones del espíritu? Suprimámoslas y no podremos distinguir al artista del ignorante. No diremos, al azar, que tal individuo es un artista y tal otro no; para juzgar, necesitamos ver que el uno retiene lo que percibió y comprendió, y que en el otro no ocurre lo mismo. Y si tenemos en cuenta que hay una clase de arte que se limita a la contemplación espiritual de las cosas, y otra que construye y ejecuta, ¿cómo podría

¹² notitiae.

por ejemplo, el geómetra concebir lo que no existe o lo que no puede distinguirse de lo falso? ¿Cómo podría el que toca la lira medir los compases y rematar los versos? Exactamente lo mismo ocurre en las artes del mismo género, que tienen por único y exclusivo objeto la construcción y ejecución. ¿Qué podría, en consecuencia, producir un arte, si el que lo ejerce no poseyera un gran número de nociones?"

8. "El conocimiento de las virtudes prueba mejor que nada la existencia de muchas ideas que pueden ser concebidas y comprendidas. Nosotros sostenemos que sólo en las virtudes reside la ciencia, y consideramos a ésta, no como simple comprensión de las cosas, sino como algo firme e inmutable, esencia de la sabiduría o arte de vivir, imperecedero por naturaleza. Si esta última cualidad no se basa en la percepción o en el conocimiento, quisiera que se me dijese de dónde ha tenido origen y de qué modo. Así como también me gustaría saber por qué el hombre de bien, que ha decidido soportar toda clase de tormentos y dejarse despedazar en medio de atroces dolores antes que hacer traición a su deber o a la fe jurada, se impuso a sí mismo leyes tan severas, si no había ningún motivo comprendido, ni percibido, ni conocido, ni fundado, que justificase la conveniencia de obrar así. Sería imposible que nadie estimase

la equidad y la buena fe hasta el punto de arrostrar, por defenderla, cualquier suplicio, si no estuviese convencido de que tales ideas no pueden ser falsas. Si la sabiduría se ignora a sí misma, hasta el punto de no saber si es o no sabiduría, ¿cómo podrá, en primer término, obtener el nombre de sabiduría? Y si, además, no existe ningún principio cierto que la guíe, ¿cómo se atreverá a emprender ningún asunto o a obrar confiadamente? ¿Qué filosofía es esa que ignora cuál es el bien último y por excelencia, al que debe subordinarse todo lo demás? Es evidente, por otra parte, la necesidad de que haya un principio que pueda ser seguido por el sabio al comenzar su actuación, y que este principio esté conforme con la naturaleza. Pues de otro modo el *apetito* (así traduzco yo el griego ὄρεσις) que nos impulsa a obrar, haciéndonos desear lo que vemos, no podría ponerse en movimiento. Ahora bien: ¿qué causa determina ese movimiento, a no ser la contemplación de un objeto, en cuya realidad podamos creer? ¿Sería posible que se produjese si lo que viéramos no pudiese distinguirse de lo falso? ¿Cómo podría el espíritu sentirse impulsado a apetecer algo, si fuese impotente para juzgar de si lo que ve es conforme o contrario a la naturaleza? Del mismo modo, si el hombre no tiene una clara noción de su deber, no hará absolutamente nada,

ni se sentirá impulsado hacia ningún fin, ni habrá fuerza que lo decida a obrar. Sólo el estar convencido de la verdad de lo que ve, podría sacarlo de su apatía.”

“¿No véis que si vuestros argumentos fuesen verdaderos, suprimiríais la razón, que es como la luz y la antorcha de la vida? ¿Persistiríais, a pesar de todo, en la defensa de tan detestable teoría? La razón es el principio de todas las investigaciones; ella es quien, fortificada con el ejercicio, da origen a la virtud perfecta; toda investigación tiene por causa el deseo de conocer y, por fin, un descubrimiento. Ahora bien: nadie descubre lo falso, ni puede tampoco considerarse como descubierto lo que permanece dudoso; pero, cuando se logra poner en claro lo que estaba como envuelto, entonces se dice que ha sido descubierto. Vemos, pues, que en la razón se contiene el principio de la investigación y su fin, que consiste en percibir las cosas y comprenderlas. En consecuencia, podemos definir el argumento concluyente, que en griego se dice ἀπόδειξις, de este modo: ‘Razonamiento que nos lleva de lo percibido a lo no percibido anteriormente’.”

9. “Si todas las representaciones fueran, como dicen nuestros contrarios, o susceptibles de falsedad o imposibles de ser aquilatadas en absoluto, ¿cómo podríamos decir que alguien ha de-

mostrado o descubierto algo? ¿Qué confianza inspiraría la conclusión obtenida por medio de un argumento? ¿Qué fin tendría la filosofía, que no debe progresar sino con ayuda de la razón? ¿Cuál la sabiduría, que ni debe dudar de sí misma ni de sus preceptos, llamados dogmas por los filósofos, y a los cuales no se puede traicionar sin cometer un crimen? Cuando se hace traición a un precepto de la filosofía, se traiciona también la ley de la verdad y de la justicia, y esta culpa suele dar origen a la violación de la amistad y de las leyes. Es, pues, indudable que ningún precepto de la sabiduría puede ser falso, como lo es también que no basta que no sea falso, sino que ha de ser estable, fijo, demostrado e inatacable. Estas cualidades no podrían existir, ni parecer tales, si se admitiese, como ellos quieren, que las representaciones de las cuales nacen todos los preceptos, no se diferencian en nada de las falsas percepciones.”

“He aquí por qué Hortensio os pedía que declaráseis que el sabio puede, por lo menos, conocer una cosa, o sea, que nada puede conocerse. Antípater solicitaba lo mismo, alegando que el que afirmase que nada puede conocerse, tendría que admitir, para ser consecuente, que hay una cosa que puede ser conocida, a saber: que las demás no pueden serlo. A lo cual res-

pondía Carnéades, con gran sutileza, que tal concesión no era prueba de consecuencia, sino que estaba en abierta oposición con ella. El que afirma —decía— que no hay nada que pueda conocerse, lo afirma sin hacer ninguna excepción, de donde se sigue necesariamente que el hecho de no poderse conocer nada, no es tampoco susceptible de ser conocido ni comprendido, puesto que no se exceptúa de la regla general. Antíoco fué, en opinión general, quien más de cerca combatió esta pretensión. Puesto que los académicos —decía— consideran como un precepto (ya habréis comprendido que hablo de un δόγμα) que nada puede conocerse, no deben fluctuar en este punto, como hacen en los demás, sobre todo teniendo en cuenta que se trata del fundamento general de su sistema, del principio regulador de toda su filosofía, que distingue lo verdadero de lo falso y lo conocido de lo que no lo es; y puesto que aceptan, añadía, este criterio y quieren enseñar qué cosas conviene admitir y cuáles repudiar, tienen que confesar que conocen el principio que regula la distinción de lo verdadero y de lo falso. Y, teniendo en cuenta que en filosofía hay dos principios fundamentales, el juicio de lo verdadero y el bien supremo, no podría ser sabio quien ignorase el principio de todo conocimiento y el límite último de nuestros deseos,

es decir, el punto de partida y el término que debemos alcanzar. Dudar de alguna de estas cuestiones, y no creer en ellas con inquebrantable fe, sería alejarse muchísimo de la sabiduría. Por tal razón, vale más pedirles que confiesen que hay, por lo menos, una cosa conocida, o sea que nada puede conocerse. Pero bastante hemos hablado ya de la inconsecuencia de esas doctrinas, si pueden llamarse así las opiniones de quienes dudan de todo.”

10. “Preséntasenos ahora una discusión nutrida de argumentos, pero un poco más abstrusa, pues tiene algo del método usado por los físicos; temo, al tratar de ella, darle mayor libertad y licencia al que haya de contradecirme. Pues, ¿qué no haría —a lo que pienso— hablando de cosas ocultas y oscuras, un adversario que quisiera suprimir la luz misma? Podríase, no obstante, poner de manifiesto, discutiendo sutilmente, el arte admirable con que la naturaleza creó primero todos los animales y, principalmente, al hombre; cuál es el poder que tienen los sentidos y de qué modo las representaciones sensibles nos impulsan primeramente, dan origen luego al deseo, consecuencia de esta impulsión, y nos hacen finalmente encaminar todos nuestros sentidos al conocimiento de las cosas. La inteligencia misma, que es la fuente de los sentidos, y, al mismo tiempo, un sentido, posee una

fuerza natural, que dirige hacia los objetos que la impresionan. La inteligencia se sirve inmediatamente de una parte de las representaciones que aprehende; otra parte queda en ella como en depósito, y es la que engendra la memoria; las demás, finalmente, se producen por semejanza y dan origen a las nociones de las cosas, denominadas por los griegos ora ἐννοίας, ora προλήψεις. Si a esto se unen la razón, los argumentos concluyentes y la multitud innumerable de seres, surge la percepción de todos ellos, y la razón, perfeccionándose cada vez más, llega por sí misma, una vez recorridos estos grados, a la sabiduría. Y como la inteligencia humana es la más apta para el conocimiento de las cosas y firmeza de la vida, de aquí que aspire, sobre todo, a conocer, y que sienta amor hacia esa κατάληψις (que nosotros, traduciendo con todo rigor, llamaremos *comprensión*), no sólo por sí misma (pues nada hay más agradable que la luz de la verdad), sino por el uso que de ella se hace. De este modo la inteligencia ejercita los sentidos, crea las artes a manera de sentidos nuevos y da a la filosofía misma el vigor necesario para producir la virtud, la cual, por sí sola, regula la vida entera. Por tanto, aquéllos que afirman que no hay nada que pueda ser comprendido, despojan a la vida de sus atributos y adornos o, mejor dicho, la destruyen

desde sus cimientos y privan de su espíritu al ser animado; tan grande es la temeridad de los que así piensan, que es muy difícil hablar de ella como se merece.”

“Tampoco se me alcanza bien cuál es su intención y qué es lo que pretenden. Cuando, en alguna ocasión, les argumentamos diciendo que, si su sistema fuese verdadero, todo sería incierto, nos responden: ‘¿qué tenemos nosotros que ver con eso? ¿Acaso es culpa nuestra? Acusad a la naturaleza, la cual —como dice Demócrito— escondió la verdad en un profundo abismo.’ Otros, en cambio, dando pruebas de mayor habilidad, se lamentan de que les acusemos por decir que todo es incierto, y se esfuerzan en demostrar la diferencia que hay entre lo incierto y lo que no puede percibirse, y el modo de distinguir ambos conceptos entre sí. Limitémonos a discutir con los que admiten esta distinción, y dejemos por imposibles a quienes aseguran que todo es tan incierto como saber si el número de las estrellas es par o impar. Los primeros quieren (y ya observé que este argumento es el que más efecto os produjo) que se reconozca la existencia de un principio probable y en cierto modo verosímil, el cual sirva de norma para la práctica de la vida, la investigación y la discusión.”

11. “¿En qué consiste ese principio regulador de lo verdadero y de lo falso, si no tenemos

noción alguna ni de lo uno ni de lo otro, por lo mismo que no podemos establecer entre la verdad y la falsedad ninguna diferencia? Si esa noción existiera, tendría que haber alguna distinción entre lo verdadero y lo falso, como la hay entre lo bueno y lo malo. Si no existe, no hay regla y, en consecuencia, aquél que tuviese de lo verdadero y de lo falso la misma versión, no podría formular ningún juicio ni reconocer en absoluto ninguna de las cualidades de la verdad. Yo les califico de pueriles cuando dicen que están dispuestos a ceder en todo menos en admitir que una cosa parezca de tal modo verdadera que no pueda también parecer falsa. Es decir: que después de privarnos del único medio que tenemos para formar un juicio acerca de las cosas, se atreven a afirmar que nos dejan los restantes; es como si después de sacarle los ojos a un hombre, se le dijese: 'No te privamos de las cosas visibles.' Pues bien, así como a éstas las conocemos por los ojos, revélansenos las restantes por medio de las imágenes, las cuales llevan, no un sello común a lo verdadero, por lo cual, ya se admita una apariencia probable o, como quería Carnéades, una apariencia probable y libre al mismo tiempo de trabas que la sujeten, ya se siga como norma otro cualquier principio, habrá que volver forzosamente a la apariencia de que trata-

mos. Admitir que en ella puede haber algo de común con lo falso, sería aniquilar el juicio y condenarlo a no poder distinguir los caracteres propios de la verdad. En cambio, si esta comunidad no existe, habré logrado mi objeto, que no es otro que encontrar alguna cosa, de tal modo verdadera a mis ojos, que no pueda parecerme falsa. Nuestros adversarios caen en igual error cuando, obligados por el clamor de la verdad, establecen una diferencia entre lo evidente y lo percibido e intentan demostrar la existencia de verdades evidentes, que están impresas en el espíritu y en la inteligencia, pero que no pueden ser conocidas ni comprendidas. ¿Cómo nos sería dado entonces afirmar que una cosa es indudablemente blanca, cuando puede ocurrir que lo negro nos parezca blanco? ¿Cómo podríamos decir que las impresiones se graban en el espíritu manifiesta y fielmente, si se admite que ignoramos la realidad o no realidad de esas impresiones? Con arreglo a este sistema, suprimense el color, los cuerpos, la verdad, los sentidos y hasta la evidencia misma. Por eso suele acontecerles que, cuando se aventuran a afirmar algo, no falta quien les pregunte: ¿Reconocéis al menos que véis eso que decís? Pero los académicos se burlan de quienes así les interrogan, lo que no ocurriría si sus contradictores insistiesen hasta llegar a demostrarles que para que

una cosa pueda ser discutida o afirmada, es preciso que posea algún sello propio, indicio de certeza. ¿Qué es eso que llamáis probable? Si prestáis vuestro asentimiento a todo lo que se ofrece al espíritu o parece probable a primera vista ¿no procederéis a la ligera? Si dijéseis, por el contrario, que para creer en una apariencia visible sería preciso examinarla antes con cierta circunspección y detenimiento, no por eso saldríais del paso; primero, porque no existiendo entre esas representaciones ninguna diferencia, no podrían tampoco inspirarnos confianza; y, además, porque reconociendo, como reconocéis, que el sabio puede, a pesar de todos sus esfuerzos y del más detenido examen, tomar por verosímil una cosa que en rigor dista muchísimo de la verdad, no podríais, aun suponiendo que os acercáseis a la verdad en gran parte, como decís, o lo más posible, fiaros de vosotros mismos. Para ello sería preciso conocer el carácter distintivo de lo verdadero, y si lo oscurecéis y destruíis, ¿cómo puede pareceros que lográis llegar hasta la verdad? ¿Puede concebirse nada tan absurdo como el decir: Este es el signo o la prueba de tal cosa, y por eso lo admito; pero bien pudiera ocurrir que la cosa significada, o sea falsa o no exista en absoluto? Pero creo que ya he hablado bastante de la percepción. Si alguno quisiera atacar la opinión que he ex-

puesto, la verdad, aun estando yo ausente, sabría defenderse.”

12. “Conocidas suficientemente las cuestiones ya explicadas, diré dos palabras acerca del asentimiento y de la aprobación llamada por los griegos συγκατάθεσις; y seré breve, no porque el asunto carezca de amplitud, sino porque sus fundamentos reposan en lo que ya he dicho. Al hablar, en efecto, del poder que reside en los sentidos, dábamos a entender que hay muchas cosas que son comprendidas y percibidas por ellos, lo cual no se concibe sin nuestro asentimiento. Además, como la mayor diferencia que hay entre el sér animado y el inanimado es que el primero obra de tal modo que no puede concebírselo inactivo, es preciso, o despojarlo de las sensaciones, o concederle el asentimiento que depende de nuestra voluntad. Ahora bien: pretender que un sér no sienta ni preste a nada su asentimiento, equivaldría a suprimir la vida misma. El espíritu se inclina ante la evidencia tan fatalmente como el platillo de la balanza en que se ponen unas pesas. Y así como el ser animado no puede dejar de apetecer aquello que le parece conforme con su naturaleza (οίκεῖον, como dicen los griegos), tampoco puede rehusar su aprobación a una cosa que se le presente como evidente. Por lo demás, si los principios que hemos defendido son verdaderos, no hace nin-

guna falta hablar de evidencia. Todo el que percibe algo, le presta al instante su asentimiento. Ocurre, por otra parte, que sin este asentimiento no podrían existir ni la memoria, ni las nociones de las cosas, ni las artes; además, y esto es lo más importante, el poder de obrar que todos tenemos, no podría existir en aquél que no asintiese a nada. ¿En dónde estará, pues, la virtud, si nada depende de nosotros mismos? El mayor absurdo sería suponer que el hombre tiene dominio sobre el vicio y que nadie puede cometer una mala acción sin asentimiento, creyendo, en cambio, que no ocurre lo mismo con la virtud, cuya constancia y firmeza se apoya precisamente en las cosas que conocemos y aprobamos como verdaderas; es, pues, de todo punto necesario antes de obrar, ver algo y asentir a ese algo que vemos. Por eso, el que suprime la percepción o el asentimiento, condena la vida humana a la más absoluta inacción.”

13. “Examinemos ahora los argumentos con que suelen combatir estas ideas. Pero antes conviene que conozcáis lo que podríamos considerar como fundamento de toda su doctrina. Primeramente, forman una especie de teoría con lo que nosotros hemos llamado imágenes;¹⁸ definen su naturaleza y diversas clases, y distin-

¹⁸ *visa*.

guen las que pueden ser percibidas y comprendidas, sirviéndose de los mismos términos que los estoicos. Exponen luego dos principios, en los que, por así decirlo, se encierra esta cuestión: el primero es que, si una cosa se presenta a nosotros bajo el mismo aspecto que otra puede igualmente revestir, y no hay entre ambas ninguna diferencia, no es lícito admitir que la una pueda ser percibida y la otra no; y el segundo que, entre dos cosas dadas, no es posible establecer diferencias, no sólo cuando son absolutamente semejantes, sino cuando no se las puede distinguir. Sentadas estas premisas, toda la tesis se encierra, según ellos, en una sola conclusión, concebida en los siguientes términos: 'Unas apariencias son verdaderas y otras falsas: lo falso no puede percibirse; por otra parte, todo lo que nos parece verdadero, lo es de tal manera, que puede también parecernos falso. Y como entre estas apariencias no hay diferencia alguna, tampoco puede acontecer que las unas sean perceptibles y las otras no. No hay, pues, ninguna apariencia que sea perceptible.'

"De las restantes proposiciones que ponen en juego para llegar a la conclusión deseada, hay dos que, según ellos, nadie les negará, y así es, efectivamente. Son las siguientes: primera, las falsas apariencias no pueden percibirse; segun-

da, cuando las apariencias no difieren en nada, no puede decirse que unas son perceptibles y otras no. Defienden con razonamientos numerosos y varios los demás extremos fundamentales de su doctrina, los cuales son igualmente dos, a saber: 'Unas apariencias son verdaderas y otras falsas'; 'la apariencia basada en la verdad puede ser igual a la que se basa en el error.' Los académicos, lejos de pasar a la ligera por encima de estas proposiciones, las sostienen con el mayor cuidado y diligencia. Empiezan por dividir su contenido en una serie de grandes partes. Incluyen en la primera los sentidos, y los conocimientos que proceden de los sentidos, y, en general, de la experiencia, cuya luz quisieran oscurecer. Sigue luego otra parte, en la que se afirma que ninguna cosa puede ser percibida, ni aun siquiera por medio de la razón y de la conjetura. Estas partes generales se subdividen luego en otras más limitadas. ¿Recordáis lo que dijimos ayer acerca de cómo proceden con los sentidos? Pues lo mismo hacen en todo lo demás, queriendo demostrar, a fuerza de prolijas divisiones, que al lado de las apariencias verdaderas, viven las falsas, y que éstas, no diferenciándose en nada de las primeras, no pueden tampoco ser comprendidas."

14. "Yo estimo que esta sutileza es muy digna de la filosofía, pero que dista mucho de conve-

nir a la causa que esos filósofos defienden. Las definiciones, las divisiones, los razonamientos que se valen de la luz emanada de aquéllas, las semejanzas y desemejanzas, así como la sutil y aguda distinción de las mismas, es patrimonio de los hombres que creen en la verdad, solidez y certeza de las opiniones que defienden; pero no de los que proclaman que no hay motivo para decir que una cosa es más verdadera que falsa. Supongamos que, después de dar una definición, alguien les preguntase: '¿Esa definición, puede aplicarse a cualquiera otra cosa?' ¿Qué harían en tal caso? Si contestaren afirmativamente, ¿de qué argumentos se valdrían para probar que la definición es verdadera? Y si, negativamente, no tendrían más remedio que confesar la existencia de algo perceptible, a saber: que una definición verdadera no puede aplicarse a una cosa falsa, y que todo lo que se explique por medio de esa definición, es perceptible; y esto es lo que no quieren admitir en modo alguno. Iguales razonamientos podrían oponerse a las diversas partes de su sistema. Si dijesen, por ejemplo, que ven claramente aquello de que tratan, sin que la confusión de apariencias semejantes lo impida, reconocerían la posibilidad de comprenderlo. Si afirmasen, por el contrario, que las apariencias verdaderas no se distinguen de las falsas, ¿cómo podrían adelantar ni un solo

paso? Se les saldría al encuentro con las mismas objeciones de antes. Un argumento, en efecto, no podría concluirse, si los razonamientos utilizados para llegar a la conclusión no estuviesen tan probados que no pudiesen, en modo alguno, ser falsos. Por tanto, si la razón debe sus progresos al apoyo que le prestan las cosas conocidas y percibidas, ¿podría concebirse nada tan en pugna con su naturaleza como emplearla para probar que nada puede comprenderse? Y si, por otra parte, la naturaleza misma de un buen razonamiento consiste en poner de manifiesto lo que estaba oculto y, para lograrlo, éste se vale de los sentidos y de las nociones evidentes, ¿cómo podrían razonar los que creen que, más que realidades, son apariencias? La mayor prueba de su error es que admiten como armónicos dos principios que se repelen con violencia: primeramente, la existencia de falsas imágenes (con lo cual reconocen implícitamente que las hay verdaderas); y, en segundo lugar, la no distinción entre las falsas apariencias y las verdaderas. Pero la primera afirmación, ¿no presupone que la diferencia existe? Es, pues, evidente, que ni el segundo principio está de acuerdo con el primero, ni el primero con el segundo.”

“Pero vayamos más lejos, y procediendo de tal forma que nadie pueda creer que nos lison-

jeamos a nosotros mismos, analicemos sus argumentos sin pasar nada por alto. En primer lugar, la evidencia de que antes hablábamos posee la fuerza necesaria para revelarnos por sí sola las cosas que existen y tal como existen. Para mantenernos con firmeza y constancia dentro de lo evidente, necesitamos de la mayor habilidad y diligencia; de otro modo, nos expondríamos a vernos expulsados del terreno de las cosas que son claras en sí mismas, por los engañosos embaimientos de nuestros adversarios. Por eso, cuando Epicuro, queriendo evitar los errores que parecen perturbar el conocimiento de la verdad, afirmaba que el sabio debía separar la opinión de la evidencia, no adelantaba nada, pues no suprimía en modo alguno el error de la opinión en sí misma considerada.”

15. “Como quiera que las objeciones que se le hacen a las cosas indudables y evidentes son dos, es necesario buscar otras tantas para su defensa. La primera objeción es que el espíritu no se fija en las cosas evidentes con la atención necesaria para reconocer la viva luz que las rodea; la segunda se basa en que algunos, cogidos y engañados por preguntas capciosas y falaces, a las que no pueden responder, se apartan de la verdad. Conviene, pues, no sólo tener siempre a mano para defender la evidencia esos ar-

gumentos a que antes me referí, sino también armarnos para salir al encuentro de preguntas capciosas y deshacer toda suerte de engaños. Así pienso hacerlo ahora. Expondré, pues, ordenadamente los argumentos de nuestros adversarios, ya que ellos suelen expresarse también con método. Esfuérzanse primeramente en demostrar que hay muchas cosas que creemos ver y que, en realidad, no existen, a causa de que el espíritu humano se mueve lo mismo a impulsos de las cosas irreales que de las reales. Cuando afirmáis —dicen— que hay ciertas apariencias que proceden de dios, como, por ejemplo, las que vemos en sueños o se nos revelan por medio de los oráculos o de los auspicios o de las entrañas de las víctimas (pues estas creencias —añaden— las admiten nuestros antagonistas los estoicos), ¿cómo dios, que puede haber probables las apariencias falsas, no podría hacer lo mismo con las que más se acercan a la verdad? Y si tiene este poder, ¿por qué no lo tendría también para hacer probables las cosas que, aunque muy difícilmente, se distinguiesen de la verdad, o las que no se distinguiesen en absoluto? Teniendo, además, en cuenta que el espíritu se mueve por sí mismo, como lo revelan las cosas que imaginamos con el pensamiento, o las que se presentan con frecuencia duran-

te el sueño o la locura, resultará ¹⁴ verosímil que el espíritu se mueve también de modo tal, que ni podrá distinguir las apariencias verdaderas de las falsas, ni admitir en ellas ninguna diferencia. Si alguien, por ejemplo, temblare o palideciere, ya por una causa interna como una impresión espiritual, ya por influencia de algún objeto terrible del mundo exterior, no habría manera de conocer la causa del temblor o de la palidez, ni de saber si es interna o externa. En resumen —añaden—, si ninguna apariencia falsa es probable, nuestro argumento nada vale; pero si lo es, ¿por qué no ocurriría lo mismo con las que, o sólo se distinguen difícilmente de la verdad, o no se diferencian de ella en absoluto? Conclusión tanto más lógica, cuanto que vosotros decís que el sabio, poseído de una pasión violenta, se abstiene de asentir a nada, porque no ve ninguna distinción entre las apariencias.”

16. “Antíoco contestaba con multitud de argumentos a estas pretendidas nociones, hueras de sentido, y consumía un día entero en la discusión de este extremo. Yo no me creo en la necesidad de hacer lo mismo y, por tanto,

¹⁴ Texto dudoso: “Deinde cum mens moveatur ipsa per sese, ut et ea declarant quae cogitatione depingimus et ea quae vel dormientibus vel furiosis videntur non † inquam verisimile sit sic etiam mentem moveri.

me limitaré a los puntos esenciales. Lo primero que debe reprochárseles a nuestros contrarios es el empleo de las más capciosas preguntas; es ésta una forma de razonar poco estimada en filosofía, y que consiste en añadir o quitar algo, por partes y gradualmente. Ellos llaman 'sorfites'¹⁵ a esta manera deplorable y tendenciosa de argumentar, porque forma un montón grano a grano. Vuestra marcha ascendente es ésta: 'Si un dios nos envía en sueños una apariencia probable, ¿por qué no nos enviaría una verosímil? ¿Por qué no una que se distinguiese difícilmente de la verdad o que no se pudiera distinguir de ella o que, finalmente, no tuviese, en relación con la verdad, ninguna diferencia?' Si vosotros llegáis a esta consecuencia porque yo os hiciera alguna concesión, la culpa sería mía; pero si lo hacéis espontáneamente, será vuestra. ¿Cómo admitir, en efecto, que dios puede hacerlo todo o que, en caso de poder, haría lo que pretendéis? ¿Cómo dáis por demostrado que una cosa, por el hecho de ser semejante a otra, no puede distinguirse de ella sino difícilmente, o no distinguirse en absoluto, o ser una misma que ella? Sostener esto sería como

¹⁵ σωρίτης, ου (δ): σωρός, ου (δ), montón; adjetivo masculino: "que forma un montón". σωρίτης συλλογισμός o simplemente σωρίτης, silogismo cuyas premisas están acumuladas.

decir que los lobos y los perros son una misma clase de animales, por el solo hecho de parecerse. Si a veces ocurre que una cosa honesta se asemeja a otra que no lo es, o una buena a otra mala, o una conforme a las reglas del arte a otra no conforme, ¿por qué vacilamos en afirmar que entre ellas no existe diferencia alguna? No vemos acaso que se repelen entre sí y que no hay, por consiguiente, nada que pueda ser transportado desde su género propio a otro distinto? Si pudiera acontecer que entre dos apariencias de distintos géneros no hubiese ninguna diferencia, las encontraríamos, por este solo hecho, en su propio género y en otro distinto a un mismo tiempo. ¿Podría admitirse tal posibilidad?"

"Existe, además, un motivo que basta para rechazar todas esas apariencias vacías de sentido y forjadas ya por el pensamiento (lo cual reconozco que suele ocurrir), ya durante el sueño, ya por el vino o por la locura; y este motivo es que todas las percepciones de esa clase son ajenas a la evidencia, cualidad indispensable y defendida por nosotros tenazmente. ¿Quién, al volver en sí, sacudiendo los fantasmas creados por el pensamiento, no se da cuenta de la diferencia que separa a lo evidente de lo ilusorio? Lo mismo cabe decir de los sueños. Podría creerse que Ennio, después de pasearse en

un jardín con su vecino Servio Galba, hubiese dicho: '¿Me parece que he estado paseando con Galba?' En cambio, este mismo poeta, al hablar de un sueño, se expresa así:

'Parecióme que el poeta Homero estaba en mi presencia.'¹⁶ Y en su *Epicarmo*, escribe lo mismo:

'Parecíame soñar que estaba muerto.'¹⁷

"Y tan cierto es esto que, apenas el sueño se desvanece, desdeñamos tales visiones y nos guardaríamos muy bien de concederles la misma importancia que a los asuntos del foro."

17. "Podría, no obstante, objetársenos que las cosas que vemos en sueños tienen, mientras las vemos, el mismo aspecto que las que se ofrecen a nuestros ojos cuando estamos despiertos. En primer lugar, la diferencia es grande; pero, pasándola por alto, me limitaré a decir que la fuerza e integridad, tanto del pensamiento como de los sentidos, no son, durante el sueño, las mismas que en la vigilia. Un hombre ebrio está, por idéntico motivo, muy lejos de obrar con el aplomo del que no ha bebido; duda, vacila, tiene a veces momentos de lucidez, durante los cuales asiente débilmente a lo que ve, y después de haber dormido, reconoce toda la vacuidad de tales apariencias. Otro tanto les ocurre

¹⁶ Anales, 6.

¹⁷ Frag. var. 45.

a los locos, quienes, al iniciarse un ataque, creen y dicen que les parece ver lo que no existe, pero que, cuando el extravío se desvanece, exclaman como Alcmeón:

‘Mi espíritu no está de acuerdo, en modo alguno, con lo que mis ojos ven.’¹⁸

“Pero es que el sabio —decís—, cuando está poseído de furor, suspende su juicio para no tomar por verdadero lo que es falso. A lo cual respondo que también lo suspende en otras muchas circunstancias; por ejemplo, cuando sus sentidos experimentan cierta pesadez o funcionan tardamente, o la naturaleza de lo que percibe es oscura o no dispone de tiempo suficiente para examinarla bien. Además, eso que decís de que el sabio deja en suspenso a veces su asentimiento, se vuelve contra vosotros mismos, porque no habiendo manera de diferenciar entre sí las apariencias,¹⁹ debería suspenderlo siempre o nunca. Por la índole de todas estas objeciones, puede verse cuánta es la ligereza con que razonan esos filósofos que todo quisieran confundirlo. Buscamos la norma de la gravedad, de la constancia, de la firmeza y de la sabiduría, y se nos obliga a valernos de ejemplos sacados del sueño, de la locura y de la em-

¹⁸ Ennio, escena 34.

¹⁹ Texto dudoso: “si enim inter visa [* * nihil interesset], aut semper . . . ”

braguez. ¿No es evidente la inconsecuencia de cuanto hemos dicho en esta discusión? ¿Sacaríamos a relucir, si así no fuese, a los ebrios, a los que duermen y a los locos, y cometeríamos el absurdo de afirmar que entre sus apariencias y las de los hombres despiertos, sobrios y sanos, existen diferencias unas veces y otras no? Ellos no ven que con esto logran un resultado que no quisieran: hacerlo todo incierto. Y llamo cosas inciertas a las que los griegos denominan ἄδηλα. Si fuese posible que entre las percepciones de un hombre sensato y las de un demente no hubiese diferencia alguna, ¿quién podría pretender estar seguro de poseer un espíritu cuerdo? Pretender llegar a ese resultado sería indicio de locura, y no pequeña. Alegar, como ellos hacen, la semejanza de los mellizos o de los signos estampados por un mismo anillo, no pasa de ser una puerilidad. ¿Quién de nosotros niega la existencia de las semejanzas? ¿No se nos muestran, por ventura, en multitud de cosas? Si para suprimir el conocimiento basta admitir que hay muchas cosas que son semejantes entre sí, ¿por qué no os contentáis con esta concesión que nosotros os hacemos de grado? ¿Por qué sostenéis, en abierta oposición con la naturaleza, que una cosa, dentro de su género, no es tal cual es, y que entre dos o más cosas existe una comunidad tal que excluye toda

diferencia? Todo sería,²⁰ con arreglo a esto, tan semejante como el huevo al huevo o la abeja a la abeja. ¿A qué discutir entonces? ¿Qué pretendéis con vuestro argumento de los gemelos? Se os concede que son semejantes, y esto debía bastaros; pero, lejos de eso, os empeñáis en que son una misma cosa, lo cual es absolutamente imposible. Recurrís luego a aquellos físicos de quienes tanto se han burlado los académicos, y de cuyos testimonios no te ostendrás, por tu parte, de aquí en adelante. Afirmarás que, según Demócrito, hay una infinidad de mundos, y algunos de ellos, no sólo semejantes entre sí, sino de tal modo perfecta y absolutamente iguales en todas sus partes, que en nada se diferencian; que los de esta clase son innumerables, y que lo mismo ocurre con los hombres. Pedirás luego que, puesto que un mundo es tan igual a otro que en nada difiere de él, se te conceda que también en este nuestro mundo hay cosas tan semejantes entre sí que no pueden diferenciarse ni distinguirse. ¿Por qué causa —dirás— esos corpúsculos engendradores, según Demócrito, de todo cuanto existe, han podido formar, y han formado, en efecto, en los restantes e innumerables mundos, un número infinito de Lutacios Catulos, y no ha de ser posible que en

²⁰ Laguna en el original: "ut † sibi sint et ova ovorum et apes apium simillimae."

este mundo tan grande en que vivimos exista un segundo Catulo?"

18. "Invocáis primeramente la autoridad de Demócrito, que no solamente no admito, sino que rechazo,²¹ fundándome en que los físicos más eminentes han probado la existencia en cada cosa de cualidades propias. Suponed que los antiguos Servilios, hermanos gemelos, fueran tan semejantes como se dice; ¿creeríais, por eso, que eran absolutamente los mismos? Fuera de su casa no se les distinguía, pero en ella sí. Los extraños se confundían, pero no sus familiares. ¿No nos dice la experiencia que, gracias a la costumbre, llegamos a conocer, hasta el punto de no parecernos ya ni semejantes, a personas que nunca hubiéramos pensado poder distinguir? Discutid este asunto cuanto queráis; no me opondré; es más: os concederé que el sabio, objeto principal de toda esta discusión, debe abstenerse de juzgar cuando se ofrezcan a su consideración cosas semejantes, que no le son conocidas suficientemente, y no asentir a ninguna apariencia, a menos de tener la certeza de que no puede ser falsa. Pero en las restantes cosas tiene una regla con que poder distinguir lo verdadero de lo falso, o sea la experiencia, la

²¹ Texto dudoso: "cui non adsentior potius † quare fallar † potest... Seguimos la lectura "potiusque refellam."

costumbre misma de juzgar esas semejanzas. Así como una madre distingue a sus hijos gemelos por la costumbre de verlos, así podríais vosotros lograr lo mismo, si os habituáseis a ello. Conocida es, por ser proverbial, la semejanza de un huevo a otro huevo. Y, sin embargo, sabemos que en la época de florecimiento de Delos, había en esta isla mucha gente que se dedicaba a criar gallinas en gran número, para lucrarse con su venta, y bastábales la simple inspección de un huevo para señalar la gallina que lo había puesto. Pero esto no prueba nada, decís, porque a nosotros nos basta con que un huevo no pueda distinguirse de otro. No sería justo, por tanto, afirmar la existencia de ninguna semejanza, si se niega la que hay entre dos huevos. La regla que yo sigo, y de la cual no considero lícito separarme ni un dedo, como vulgarmente se dice, para no confundir unas cosas con otras, consiste en no considerar como verdaderas más que aquellas apariencias que no pueden ser falsas. Destruiríase, en efecto, no sólo el conocimiento, sino la naturaleza misma de lo verdadero y de lo falso, si no hubiese entre ellos diferencia alguna; cometéis igualmente un absurdo cuando decís que vuestro sistema no se rehusa a que existan diferencias entre las impresiones grabadas por la percepción en el espíritu, sino entre el aspecto y, por

así decirlo, entre las formas de las mismas. ¡Como si las percepciones no se juzgaran por su aspecto! Suprímase la nota distintiva de lo verdadero y de lo falso, y se anulará la confianza que una percepción pudiera inspirarnos. Pero el colmo de lo absurdo es decir: nosotros seguimos las probabilidades cuando no hay causa que nos lo impida. ¿Cómo podríais, en primer lugar, no hallar algún obstáculo, si entre lo verdadero y lo falso no existe distinción? Y, en segundo término, ¿cómo concebir un juicio propio de la verdad, si al mismo tiempo es común al error? He aquí la causa necesaria de la ἐποχὴ, o sea de la suspensión del asentimiento, en la cual Arcesilao se mantuvo más consecuente consigo mismo que Carnéades, si es verdad lo que algunos piensan de este último. Si nada puede percibirse, como ambos creían, ningún asentimiento es posible; ¿habría algo tan vano como aprobar una cosa desconocida? Ayer se nos decía que Carnéades acostumbraba a deslizarse a veces hasta el punto de afirmar que el sabio podía opinar, es decir, cometer un error. Para mí es evidente la existencia de algo susceptible de ser comprendido y así creo haberlo probado en esta larga discusión; pero no lo es menos que el sabio no opina en nada, es decir, que no asiente jamás a una cosa falsa ó desconocida. Queda por analizar

la siguiente afirmación de nuestros adversarios: Conviene, con objeto de encontrar la verdad, sostener el pro y el contra de cada opinión. ¿Qué es lo que habéis descubierto con ese sistema? Nos acostumbramos —contestan— a mostrarlo. ¿A qué vienen esos misterios? ¿Por qué ocultáis vuestra opinión, cual si fuera algo vergonzoso? Porque así —responden— nuestros discípulos se guiarán más por su razón que por nuestra autoridad. ¿Y por qué no por una y otra a la vez? ¿Acaso sería peor? Sin embargo, lo único que no ocultan es que nada puede ser percibido. ¿Es que, por ventura, su autoridad no es perniciosa en este extremo? Yo creo que lo es, y mucho. ¿Quién hubiese adoptado unas doctrinas tan abiertas y evidentemente falsas y perversas, de no haber poseído Arcesilao y, sobre todo, Carnéades una gran riqueza de pensamientos y una habilidad sorprendente para exponerlos?”

19. “Estas son, poco más o menos, las doctrinas que Antíoco expuso, primero en Alejandría, y con mayor firmeza cuando estuvo conmigo en Siria, algunos años más tarde, poco antes de morir. Pero ya que he dejado bien consolidada mi causa, no vacilaré, puesto que te amo mucho y te llevo algunos años” —dijo, refiriéndose a mí—,²² “en darte un consejo. ¿Es posible

²² Es decir, a Cicerón.

que después de haber exaltado la filosofía con tantas alabanzas, y de haber poco menos que convencido a nuestro amigo Hortensio, a pesar de su resistencia, te declares partidario de un sistema que confunde lo verdadero con lo falso o nos despoja del juicio, nos priva de todo asentimiento y nos arrebatara los sentidos? Los Cimerios mismos, privados de la vista del sol, no sé si por un dios o por la naturaleza o por la situación del país en que habitaban, poseían, por lo menos, el fuego, de cuya luz podían servirse; en cambio, esos filósofos a quienes tú sigues, han acumulado de tal modo las tinieblas, que no nos han dejado ni siquiera una chispa que nos alumbre; caso de seguirlos, nos veríamos retenidos por vínculos tan fuertes que nos privarían de todo movimiento; porque suprimido todo asentimiento, suprimieron también la actividad del espíritu y la que procede de las cosas exteriores, lo cual no sólo no es justo, pero ni posible en modo alguno. Ten cuidado no vaya a resultar que seas tú quien menos derecho tenga a defender estas doctrinas. ¿Cómo es posible que, después de haber descubierto y sacado a la luz pública las más ocultas maquinaciones,²³ afirmando con juramento que estabas

²³ Alusión a la famosa conjuración de Catilina, descubierta por Cicerón, durante su consulado. Cfr. *Catil.*, 1, 10; *Att.*, 1, 14, 5; *Epist.*, 5, 5, 2.

seguro de conocerlas (cosa que yo también podía afirmar, puesto que las sabía por ti), cómo es posible, repito, que niegues la existencia de algo que pueda ser conocido, comprendido y percibido? Guárdate, te lo ruego encarecidamente, de ser tú mismo quien disminuya el valor de tus más hermosas acciones.”

De este modo puso fin a su discurso. Hortensio, durante todo el tiempo que duró la oración de Lúculo, había dado vehementes pruebas de admiración y levantado más de una vez las manos al cielo, lo cual no es extraño, pues creo que nunca se han dirigido contra la Academia ataques tan sutiles; entusiasmado, empezó a aconsejarme, no estoy muy seguro de si en broma o porque así lo creía, que abandonase mis doctrinas.

Entonces Catulo, dirigiéndose a mí: “Si el discurso tan nutrido de recuerdos, metódico y elocuente de Lúculo” —dijo— “te ha convencido, nada tengo que añadir, ni intentaré tampoco impedir que cambies de modo de pensar, si así te parece bien. Creeré, sin embargo, que no ha sido su autoridad la que tanto te ha impresionado.” “No hace un momento” —añadió riendo— “te aconsejó que estuvieras prevenido, no fuese que algún malvado tribuno de la plebe, uno de esos que siempre existirán en gran número, te llevase delante de una asamblea

para preguntarte cómo podrías estar de acuerdo contigo mismo, al afirmar por una parte que nada puede saberse de cierto, y, por otra, que estabas seguro de tu descubrimiento. Guárdate muy bien, te lo ruego, de asustarte ante tal temor. Respecto a la causa de la discusión, me gustaría verte contender con Lúculo; mas, si cedes a sus razones, no me sorprendería mucho. Recuerdo, en efecto, que Antíoco, después de sostener una opinión durante muchos años, la abandonaba cuando le parecía.”

20. Al terminar Catulo, todos los ojos se volvieron hacia mí. Entonces, sintiendo una emoción parecida a la que me producen las causas más importantes, comencé a hablar poco más o menos en los siguientes términos:

“Catulo, el discurso de Lúculo acerca de esta cuestión, me ha producido el efecto que era de esperar, por tratarse de un hombre docto, erudito, hábil y que no omite ningún argumento en defensa de su causa; no desconfío, sin embargo, de poder contestarle, aunque reconozco que su gran autoridad estaba a punto de arrastrarme cuando tú interpusiste la tuya, no menos grande. Voy, pues, a comenzar mi refutación; pero antes debo decir dos palabras en defensa de mi fama. Si yo me hubiese aplicado al estudio de la filosofía con el único fin de satisfacer mi vanidad o mi afán de discutir, tendría

bien merecido el desprecio con que se mirase, no sólo mi necesidad, sino mi conducta y modo de ser. Creyendo, como creo, que la obstinación es censurable hasta en las cosas más pequeñas, y que es preciso poner un freno a la superchería, ¿iba yo a empeñarme en discutir con los demás la condición de la vida y el modo de conducirse en ella, con intención de engañarlos y de engañarme al mismo tiempo?"

"Por tanto, si no juzgase ridículo en una controversia como ésta hacer lo que se acostumbra al discutir los negocios públicos, juraría por Júpiter y por los dioses penates que ardo en deseos de descubrir la verdad y que siento lo que digo. ¿Cómo podría decirse que yo no ansío encontrar la verdad, cuando el descubrimiento de algo verosímil me llena de alegría? Pero, así como creo que no hay nada tan hermoso como la contemplación de lo verdadero, creo también que no existe vergüenza comparable a la de admitir como verdadero lo que es falso. Yo no quiero pasar por un hombre que no aprueba nunca lo falso, que jamás asiente, ni opina; pero aquí tratamos del sabio. Yo, lejos de ser un sabio, soy un gran opinador; por eso dirijo mis pensamientos, no hacia la Cinosura menor que 'sirve de guía nocturna a los fenicios en alta mar', como dice Arato,²⁴ y que

²⁴ Cic., *Arata*, frag. 7. (*De natura deorum*, 2,106.)

les dirige más en derechura por lo mismo que 'en su breve carrera describe una órbita más reducida', sino hacia la Hélice y resplandecientes Septentriones, es decir, hacia aquellas doctrinas de un contenido más amplio, no reducidas, a fuerza de lima, a su mínima expresión. De aquí que divague y vaya muy lejos en mis apreciaciones. Pero no se trata de mí, como he dicho, sino del sabio. Cuando las apariencias²⁵ de que hablábamos impresionan vivamente mi espíritu o mis sentidos, yo las recibo y, a veces, asiento a ellas; pero no las percibo, porque creo que nada puede percibirse. No soy sabio; por eso me someto a las apariencias, y no me es dado resistirlas. Arcesilao opina, además, de acuerdo con Zenón, que la más alta virtud del sabio consiste en guardarse de toda sorpresa y en evitar el engaño. Nada tan distante de la idea que nosotros tenemos del sabio, como el error, la ligereza, la temeridad; ¿qué diré de su firmeza? Tú mismo, Lúculo, reconoces que el sabio no opina nunca. Como veo que aceptas este extremo, te ruego que te fijes (aunque invirtamos por un momento el orden de la discusión, al que pronto volveremos) en la fuerza del siguiente razonamiento:"

²⁵ visa.

21. "Si el sabio asiente a veces a una cosa, tendrá a veces que opinar; no opina nunca, luego no asiente tampoco a ninguna cosa." "Arce-silao admitía esta conclusión, pues se esforzaba en probar la primera y segunda premisas. Carnéades establecía frecuentemente como segunda, que el sabio puede asentir en ocasiones; la consecuencia que tú no admities, y con razón, era que podría asimismo opinar. Pero los estoicos y su secuaz Antíoco condenan como falsa la primera proposición, o sea que el sabio, por el hecho de asentir, tiene necesariamente que opinar, y sostienen que el sabio puede distinguir lo verdadero de lo falso y las cosas perceptibles de las que no lo son. Nosotros, por nuestra parte, creemos que, aun cuando una cosa pueda percibirse, la costumbre de afirmar es, de por sí, peligrosa y resbaladiza. Por esta causa, ante el innegable daño que se originaría de asentir a una cosa falsa o desconocida, es preferible abstenerse de todo asentimiento; así se evita el peligro de caer en el error por haber avanzado temerariamente. Las cosas falsas son tan limítrofes de las verdaderas, y las que no pueden percibirse de las perceptibles (admitiendo que éstas existan, lo cual discutiremos luego), que esa circunstancia debiera bastar para que el sabio no se aventurase en terreno tan escabroso. Mas si, empleando un argumento de mi escuela,

niego en absoluto la existencia de las cosas perceptibles, y, aceptando otro que tú proporcionas, digo que el sabio no opina nunca, resultará que el sabio está obligado a abstenerse de todo asentimiento. Tú verás ahora cuál de las dos conclusiones prefieres: si esta última o si la de que el sabio puede a veces opinar. Ni una ni otra, responderás. Intentemos probar, en vista de eso, que nada puede percibirse. En resumidas cuentas, éste, y no otro, es el objeto de nuestra controversia.”

22. “Pero antes he de referirme brevemente a Antíoco, quien después de haber escuchado durante más tiempo que nadie, según es opinión general, las doctrinas de Filón por mí defendidas, y de haber tratado de ellas en sus escritos con gran penetración, las atacó en su vejez con no menos ardor que el que había puesto en su defensa. Esta inconstancia, a pesar de su innegable talento, disminuye en mucho su autoridad. Yo quisiera saber cuándo brilló aquel día que le reveló la nota distintiva de lo verdadero y de lo falso, negada por él durante muchos años. ¿Inventó alguna teoría? No; se limitó a seguir a los estoicos. ¿Arrepintiéndose de sus primeras opiniones? ¿Por qué, entonces, no se pasó a otro sistema, en particular al de los estoicos, ya que éstos diferían de los académicos en los mismos extremos que él? ¡Cómo! ¿Se avergonzaba

de Mnesarco y de Dardano que eran, por entonces, los jefes del estoicismo en Atenas? Lo cierto es que no se separó de Filón hasta que comenzó por su parte a tener discípulos. Pero, ¿por qué ese afán de resucitar súbitamente la antigua Academia? Antíoco quiso, a lo que parece, cubrirse con el nombre respetable de aquella escuela, aunque difería de ella en las doctrinas, y no faltó quien dijese que lo hacía para poder vanagloriarse de que sus discípulos fuesen llamados 'antiocenses'. Pero yo creo más bien que lo hizo porque no pudo resistir el ataque de todos los filósofos juntos; en efecto, los demás sistemas tienen determinados puntos de contacto; el de los académicos es el único que ningún filósofo admite. Por eso cedió, y como aquellos que no pueden soportar los rayos del sol junto a las Nuevas, se refugian a la sombra de la columna Menia,²⁶ vencido por el calor buscó la de los antiguos académicos. Un argumento que le gustaba mucho emplear cuando aún no había cambiado de opinión y creía, como nosotros, que nada puede percibirse, consistía en preguntar si el famoso Dionisio de Heraclea

²⁶ El censor Maenius, en 318 a. c., hizo construir balcones encima de los pórticos que ornaban las tiendas llamadas "tabernae veteres". Los transeúntes se refugiaban bajo estos balcones para evitar el calor de los rayos solares.

había llegado, mediante esa nota característica que, según nosotros, justifica el asentimiento, a la conclusión de que lo honesto es el único bien, o a aquella otra, que luego sostuvo, de que lo honesto es una palabra sin sentido y que el bien supremo es el placer. Antíoco quería sacar como consecuencia de este cambio de opinión que lo verdadero no deja en nuestros espíritus una huella distinta de la que puede imprimir en ellos lo falso; sólo logró, como véis, que sus adversarios sacasen de su conducta el mismo argumento que él había sacado de la de Dionisio. Pero dejemos para otra ocasión el tratar más detenidamente de Antíoco y ocupémonos ahora de las doctrinas que antes expusiste, Lúculo."

23. "Dijiste al comenzar, que nosotros invocamos a los antiguos filósofos, del mismo modo que los agitadores políticos suelen cubrirse con la autoridad de hombres ilustres y al mismo tiempo populares. Veamos qué valor tiene este argumento. Los sediciosos, aun maquinando malas acciones, quieren, a pesar de sus designios, hacerse pasar por hombres de bien; nosotros, en cambio, declaramos abiertamente que las doctrinas que nos parecen verdaderas son, como tú mismo reconoces, las mismas que profesaron los más ilustres filósofos. Anaxágoras sostuvo que la nieve era negra. ¿Consentirías tú que yo dijese lo mismo, o que abrigase tan si-

quiera la más pequeña duda en este punto? ¿Y quién era Anaxágoras? ¿Acaso un sofista? Así se llamaba a los que discutían por vanidad o deseo de lucro, y la gloria de Anaxágoras fué, al contrario, por su seriedad y por su talento, de las mayores. ¿Qué diré de Demócrito? ¿Quién podría compararse a él en grandeza, no sólo de ingenio, sino de alma? El fué quien se atrevió a comenzar así una de sus obras: 'Voy a hablar de todo cuanto existe.' Nada quedaba en ella exceptuado, nada sin tratar, porque nada hay tampoco fuera de todo lo que existe ¿Quién no prefiere este filósofo a Cleanto, a Crisipo y a los restantes de época más reciente? Comparados con él me parecen de quinta clase. Nuestra escuela admite la posible existencia de la verdad, pero no su cualidad de perceptible; Demócrito va más lejos, y niega rotundamente su existencia; los sentidos, dice, no son oscuros solamente, sino tenebrosos, que así es como los llama uno de sus más fervientes admiradores. Metrodoro de Chios dice al comienzo de su libro acerca de la naturaleza: 'Niego que sepamos si sabemos algo o no sabemos nada; niego que conozcamos lo que es saber o no saber; niego, por último y en absoluto, que sepamos si existe algo o no existe nada.' Empédocles te parece un loco; yo creo, en cambio, que sus palabras no pueden ser más dignas de los asuntos que

trata, ni más en consonancia con ellos. ¿Puede decirse que Empédocles nos deja ciegos o nos priva de los sentidos, por sostener que éstos no tienen la fuerza suficiente para juzgar de las cosas que la naturaleza les presenta? Parménides y Xenócrates condenan en versos mediocres, es verdad, pero llenos de indignación, la arrogancia de quienes, afirmando que nada puede saberse, se atreven a hablar de su ciencia. Tú decías antes que Sócrates y Platón deben separarse de este grupo. ¿Por qué? ¿Hay acaso algún filósofo de quien yo pueda hablar con mayor certeza que de éstos? A veces se me figura que he vivido con ellos y, por otra parte, la naturaleza de los diálogos que poseemos en gran número no permite dudar de que Sócrates creía que nada puede saberse, excepto una cosa, o sea que nada se sabe. Y esto era todo. ¿Qué diré de Platón? Estoy convencido de que no hubiera desarrollado este pensamiento en multitud de obras, de no haberlo aprobado. ¿Qué razón tenía, si no, para emplear de continuo la ironía socrática?"

24. "¿Reconocerás ahora que no me limito, como Saturnino, a citar hombres ilustres, sino que los filósofos a quienes imito son siempre excelsos y célebres? Yo te tenía reservados algunos adversarios poco agradables, aunque de escasa importancia, tales como Estilbón, Dio-

doro, Alexino, quienes emplean ciertos sofismas (nombre que se da a los razonamientos capciosos) intrincados y sutiles. Pero, ¿a qué reunir sus argumentos, teniendo a Crisipo, que es considerado como la columna del pórtico estoico? ¿No refutó acaso muchas de las objeciones dirigidas contra los sentidos y contra aquellas ideas que admitimos por experiencia? Supongamos —aunque yo no lo creo— que haya sido así; siempre resultará evidente que no hubiese acumulado tantos ejemplos de apariencias capaces de engañarnos por su condición de probables, si no hubiera comprendido la imposibilidad de resistirse a ellas. ¿Qué opinas de los Cirenaicos? Esta escuela, que nada tiene de despreciable, afirma que ningún objeto del mundo exterior puede percibirse; lo único perceptible, según ella, son las sensaciones íntimas del tacto, como el dolor y el placer; niega, en consecuencia, que una cosa tenga tal color o tal sonido, y siente tan sólo que el organismo se impresiona de una cierta manera.”

“Basta ya de autoridades; no olvido que antes me preguntaste si no creo que el esfuerzo infatigable de aquellos antiguos filósofos que se consagraron durante tantos siglos al descubrimiento de la verdad, haya dado sus frutos; pero más tarde veremos los resultados obtenidos, y tú mismo juzgarás de ellos. Una prueba de que Arce-

silao no combatió a Zenón por envidia, sino guiado del deseo de encontrar la verdad, es la siguiente: ningún filósofo antiguo había, no sólo sostenido, pero ni siquiera dicho, que el hombre puede abstenerse de opinar, y que el sabio, no solamente puede, sino que debe hacerlo necesariamente. Arcesilao juzgó esta máxima verdadera, honrosa y digna del sabio. Supongamos que hubiese preguntado a Zenón lo que ocurriría si el sabio, no pudiendo percibir cosa alguna, se viese forzado a opinar. 'Esto último no ocurrirá' —hubiera, según esto, contestado Zenón—, 'porque hay cosas que pueden conocerse.' —'¿Cuáles?' —'Las apariencias.' —'Pero ¿qué apariencias?' Y entonces Zenón las hubiese, seguramente, definido así: aquellas que, procedentes de algo que tiene una existencia conforme a su naturaleza, están impresas y grabadas en nosotros. Pero, ¿ocurrirá lo mismo si una apariencia verdadera no se diferenciase de otra falsa? A esta nueva pregunta de Arcesilao, no hubiese podido Zenón por menos de reconocer claramente que no puede existir ninguna apariencia perceptible, si la percepción de las cosas reales pudiese tener los mismos caracteres que la de las cosas que no existen. Arcesilao mostróse de acuerdo, con sólo añadir a la definición lo siguiente: 'ni lo falso puede percibirse, ni tampoco lo verdadero, si fuese igual a lo falso.'

El objeto que se proponía Arcesilao al intervenir en estas discusiones era probar que ninguna apariencia procedente de lo verdadero es tal que no pueda igualmente proceder de lo falso. Este es el punto central de la discusión que dura todavía, pues la conclusión de que el sabio no puede asentir a nada, no tiene que ver con esta controversia. Siendo imposible, en efecto, la percepción, habría que admitir, como hizo Carnéades, según dicen, el derecho a opinar. Yo, por mi parte, confiando más en el testimonio de Clitómaco, que en el de Filón o de Metrodoro, creo que Carnéades discutió más bien que suscribió esta conclusión."

"Pero dejemos esto. Lo cierto es que, una vez suprimidas la opinión y la percepción, es forzoso abstenerse de todo asentimiento; por tanto, si logro demostrar que nada puede percibirse, tendrás que reconocer que nunca se debe asentir."

25. "Pues bien, ¿qué es lo que puede percibirse si ni siquiera los sentidos nos dicen la verdad? Tú, Lúculo, los has defendido sirviéndote de un lugar común; precisamente para evitar que así lo hicieras, atacué ayer, sin necesidad, a los sentidos, con gran copia de argumentos. Afirmaste que el ejemplo del remo quebrado o el del cuello de la paloma no tiene importancia. ¿Cómo que no? Primeramente, yo creo que el remo no es lo que parece y que en

la paloma veo muchos colores, no existiendo en ella, realmente, sino uno. Y, además, ¿son esos nuestros únicos argumentos? Dejémoslos incólumes; la causa que defiendes es, en este punto, defectuosa.²⁷ Epicuro afirma que los sentidos sanos son verídicos; siempre has de invocar una autoridad que, con grave riesgo de su parte, defienda tu causa. Epicuro, en efecto, llega a decir que bastaría que un sentido nos engañase una vez en la vida, para no fiar nunca en ninguno de los demás. ¿Qué veracidad es esa que sólo se apoya en una autoridad y defiende las ideas recibidas de otro filósofo?"²⁸

"El epicúreo Timágoras afirma que, al torcer los ojos, no logró nunca ver doble la llama de una lámpara, y que este error procede de la opinión y no de los ojos. Como si aquí tratásemos de la realidad y no de la apariencia. Timágoras no hacía, en realidad, más que seguir a sus predecesores. Tú, que afirmas, por el contrario, la existencia de percepciones sensibles verdaderas, y de otras falsas, ¿cómo las distingues? Renuncia, pues, a los lugares comunes; bastante tenemos con los que nacen en nuestra propia casa. Supongamos —dices— que un dios

²⁷ Texto dudoso: "Maneant illa omnia; † lacerat ista causa: veracis suos esse sensus dicit [Epicurus]."

²⁸ Texto dudoso: "hoc est verum esse, confidere suis testibus et † importata insistere."

te preguntare si, además del uso íntegro y el estado perfecto de tus sentidos, desearías alguna otra cosa. ¡Ojalá me hiciera tal pregunta! Yo te haría ver entonces cuán imperfectos nos hizo.²⁹ Aun admitiendo que nuestra vista no nos engañe, ¿quién negará que es limitada? Yo, por ejemplo, veo desde aquí la casa de campo que Catulo posee en Cumas, pero no puedo ver la de Pompeyo; y no es que haya ningún obstáculo que la oculte a mis ojos; son éstos los que no alcanzan más lejos. ¡Oh admirable perspectiva! Vemos también Puzol; pero, en cambio, no distinguimos a nuestro amigo Aviano, que acaso se está paseando bajo el pórtico de Neptuno. No recuerdo, objetas, el nombre de cierto individuo, que suele citarse como ejemplo en las escuelas, el cual alcanzaba a ver a una distancia de mil ochenta estadios. Algunas aves ven a mayor distancia aún. Yo respondería, pues, audazmente a ese vuestro dios, que no estoy contento con estos ojos. El me contestaría, acaso, que mi vista es más penetrante que la de esos peces que no vemos, aunque están bajo nuestros ojos y que, por su parte, no pueden distinguirnos a nosotros. Así como a ellos el agua, a nosotros un aire espeso nos rodea. Sin embar-

²⁹ Texto dudoso: "audies quam nobiscum male † agerent." Madvig lee "laceratur" y Ernesti "laborat". Conjetura que he aceptado para la traducción.

go, alegas, no pedimos nada más. ¿Cómo? ¿Tú crees que el topo echa de menos la luz? Yo no me quejaría a ese dios de que mi vista sea limitada, sino de que esté sometida a error. ¿Véis aquella nave? A nosotros nos parece que está quieta; en cambio, a los que están en ella se les figura que esta casa se mueve. Busca la razón de estas falsas apariencias; aun suponiendo que la inventes (lo cual no lograrías acaso), no me habrás demostrado que tu vista es un testigo fiel, sino, tan sólo, que cuando te engaña con un testimonio falso, no lo hace sin motivo.”

26. “Pero, ¿a qué citar el ejemplo del navío? ¿No has despreciado hace un momento el del remo? Sin duda quieres una cosa más grande. ¿Hay alguna que lo sea más que el sol, cuyo tamaño es, según han probado los matemáticos, dieciocho veces mayor que el la tierra? Y, sin embargo, ¡qué pequeño nos parece! A mí se me figura que no tiene más que un pie de dimensión; Epicuro, a su vez, cree que puede ser más pequeño de lo que parece, pero no mucho, o bien un poco más grande o tan grande como parece; de cualquier modo que sea, resultará, según él, que los sentidos o no nos engañan, o nos engañan muy poco. ¿Qué se ha hecho, pues, de aquella afirmación, ‘basta que una sola vez’? Pero dejemos a ese espíritu crédulo que afirma que los sentidos no nos engañan nunca. ¡Cómo!

¿Ni siquiera cuando, como ahora ocurre, creemos que el sol está inmóvil, a pesar de moverse con una rapidez tan grande que la inteligencia humana no puede ni darse cuenta de ella? Mas, para abreviar la controversia, no perdáis de vista, os lo ruego, los estrechos límites en que se encierra el punto que discutimos. Cuatro son los principios que conducen a la conclusión de que nada puede ser conocido, ni percibido, ni comprendido: esta consecuencia es la base de toda la cuestión. El primero de esos cuatro principios es que hay apariencias falsas; el segundo, que es imposible percibir las; el tercero, que no habiendo entre las apariencias ninguna distinción, no puede admitirse que unas sean perceptibles y otras no; y el cuarto, que no hay ninguna apariencia verdadera, nacida de los sentidos, a la que no pueda oponerse otra falsa, en nada diferente de aquélla e imposible de percibir. Todas las escuelas admiten el segundo y tercero de estos principios; Epicuro niega el primero, pero vosotros, nuestros adversarios de ahora, lo admitís. Toda la discusión queda, pues, reducida al cuarto. Aquel que viendo a P. Servilio Gémino creía ver a Quinto, venía a dar en una apariencia imposible de percibir, por lo mismo que ninguna nota característica diferencia lo verdadero de lo falso; privado de esta nota distintiva, ¿cómo hubiese podido tener

una señal, no susceptible de ser falsa, para reconocer a C. Cotta, que fué cónsul con Gémino en dos ocasiones? Tú dirás que en la naturaleza no existe una semejanza tan absoluta. Sea; ya ves que no luchas con un adversario intransigente."

"Supongamos" —repito— "que esa absoluta semejanza no exista en realidad; pero puede parecernos que existe; engañará, por tanto, a nuestros sentidos y bastará que una sola apariencia nos engañe, para que todo quede envuelto en la duda. Una vez suprimido el juicio, base de todo conocimiento, resultará que, aun suponiendo que lo que ves sea realmente lo mismo que crees ver, no podrías reconocerlo mediante esa nota característica que, según tú, nada tiene de común con el error. Puesto que P. Gémino puede parecerte Quinto, ¿no sería posible también que confundieses a Cotta con otro hombre diferente, tanto más cuanto que hay algo que se nos figura ser lo que no es? Tú arguyes que cada cual tiene su género, y que ningún individuo es idéntico a otro. Los estoicos sostienen lo mismo en esta máxima, que me parece poco creíble: 'No hay en la naturaleza dos pelos ni dos granos que sean absolutamente idénticos.' Esta opinión podría refutarse; pero no quiero entrar en una nueva controversia. La cuestión que nos ocupa no tiene nada que ver, en reali-

dad, con que dos apariencias no difieran absolutamente en ninguna de sus partes, o que la diferencia, en caso de existir, no pueda apreciarse. Pero si la semejanza de los hombres no puede ser tan absoluta, ¿ocurrirá lo mismo con la de las estatuas? Dime, ¿no hubiera podido Lisipo, con el mismo bronce, la misma aleación, el mismo aire, la misma agua y demás condiciones iguales, fabricar cien Alejandros idénticos? ¿Con qué criterio los hubieses distinguido? Si yo imprimiese con este anillo en una misma clase de cera cien sellos, ¿podría haber alguna nota característica para no confundirlos? ¿Irías en busca de algún fabricante de anillos, ya que antes encontraste en Delos un vendedor de gallinas que sabía distinguir los huevos?"

27. "Tú nos hablas, empero, de que el arte ayuda a los sentidos. Un pintor, dices, ve cosas que nosotros no vemos, y un músico hábil reconoce al primer sonido de la flauta la composición de que se trata. Pero, ¿no ves que este argumento se vuelve contra ti, porque exige, para poder ver u oír, una noticia de aquellas artes, unos conocimientos previos, que pocos de nuestra clase llegan a alcanzar? Admirable fué la descripción que hiciste del arte empleado por la naturaleza en la fabricación de nuestros sentidos, de nuestra inteligencia, de nuestro sér entero. Mas no por eso dejaré de te-

mer las opiniones ligeras. ¿Podrías tú afirmar, Lúculo, la existencia de una cierta fuerza, dotada de inteligencia y de razón, que haya formado o, para servirme de tu misma expresión, fabricado al hombre? ¿Qué clase de fabricación es esa? ¿Dónde se ha verificado? ¿Cuándo? ¿Por qué? ¿De qué modo? Cuestiones son éstas que tratas con ingenio y discutes con elegancia; admitidlas en buen hora como probables, con tal de que no las afirméis. Pronto, sin embargo, hablaré de fenómenos físicos; pues, como tú prometiste que así lo haría, no quiero que pases por mentiroso. Ahora me interesa llegar a cuestiones más claras, y con este fin emplearé de una vez todos los argumentos con los que se han llenado tantos libros, no sólo por nuestros autores, sino también por Crisipo; los estoicos se quejan de que este filósofo, después de reunir cuidadosamente todo cuanto se había dicho contra los sentidos, la evidencia, la experiencia y la razón, no supiera refutar sus propios argumentos, proporcionando con su torpeza nuevas armas a Carnéades. De esta clase son las objeciones que tú has discutido tan hábilmente. Sostenías que las apariencias son, durante el sueño, la embriaguez o la locura, más indecisas que cuando se está despierto, o cuerdo, o no se ha bebido. ¿En qué te fundabas? Pues en que Ennio, al despertar-

se, no decía que había visto a Homero, sino que le parecía haberlo visto, y en que Alcmeón exclamaba:

*¡Jamás mi espíritu está de acuerdo...!*³⁰

“Idénticas cosas dijiste de los ebrios. ¡Como si el que despierta no reconociese la vanidad de sus sueños, o como si el loco, al apaciguarse su furor, no se diese cuenta de la falsedad de cuanto ha visto en su delirio! Pero no se trata de eso; lo que queremos saber es la naturaleza de esas visiones que nos impresionan. Nosotros creemos que Ennio (suponiendo que su sueño haya existido), al escuchar dormido todo aquello de:

*¡Oh piedad del espíritu!...*³¹

lo oyó como si estuviese despierto. Al volver a la realidad pudo pensar que aquellas apariencias eran, como efectivamente fueron, un sueño; pero, mientras estaba durmiendo, creía en ellas como si velase.”

“¡Ión, al soñar que le decían:

*Madre, te llamo,*³²

³⁰ Ennio, escena 34.

³¹ Annales, 8.

³² Pacuvio, Trag. 197.

¿no creyó que era su hijo el que le hablaba, y siguió creyéndolo una vez despierta, hasta el punto de gritar: '¡Detente, espera, óyeme; repíteme otra vez esas palabras!'³³ ¿Acaso te parece que Ilión tuvo en sus apariencias menos fe que una persona despierta?"

28. "¿Qué diré de los locos? Recuerda, Catulo, en qué grado lo fué tu pariente Tuditano. Y, sin embargo, ¿había algún hombre cuerdo tan seguro de lo que ve como él lo estaba de lo que creía ver? Y del que exclamaba: '¡Oh Ulises, te veo, te veo! ¡Vive mientras el destino lo permita!',³⁴ ¿no repitió acaso dos veces que lo veía, a pesar de que, en realidad, no podía verlo? Y cuando Hércules, en la tragedia de Eurípides, hería con sus flechas a sus propios hijos, creyendo que eran los de Euristeo, daba muerte a su esposa, e intentaba hacer lo mismo con su padre, ¿no estaba acaso bajo el efecto de falsas apariencias, que le arrastraban como si fuesen verdaderas? Y el mismo Alcmeón, que afirma que 'su espíritu no está de acuerdo con sus ojos', ¿no exclama, arrebatado de delirio:

¿De dónde nace esta llama?

³³ Pacuvio, Trag., 202.

³⁴ Trags. de autor desconocido, 47.

y luego:

*¿Ven, ven; ya están aquí, me persiguen?*³⁵

“Podría dudarse de la realidad de sus visiones cuando imploraba la piedad de la joven diciéndole: ‘¡Socórreme; aparta de mí este azote, esta fuerza flamígera que me tortura! ¡Oh! ¡Ya avanzan coronadas de lívidas serpientes y me rodean con sus ardientes antorchas!’”

“Tampoco cabe dudar cuando dice:

‘Apolo, de larga cabellera, se dispone, curvando con esfuerzo su arco dorado, a lanzar la flecha; Diana, con la mano izquierda, arroja una antorcha.’ Si estas apariencias hubiesen existido realmente, su creencia en ellas no hubiese sido por eso mayor. Es, pues, evidente que, en aquellos momentos, su espíritu estaba de acuerdo con sus ojos. Cito todos estos ejemplos para llegar a la conclusión indudable de que, en cuanto al asentimiento del espíritu, no hay ninguna diferencia entre las percepciones verdaderas y las falsas. Cuando vosotros decís que las apariencias de los locos o de los que sueñan son falsas, porque ellos mismos lo reconocen así más tarde, no probáis nada. No se trata, en efecto, de saber cuáles son los re-

³⁵ Este verso, el anterior y los que siguen, son de Ennio, escs. 27-32.

cuerdos que el hombre, al despertar o al serenarse, conserva de su sueño o de su delirio, sino cuáles fueron las visiones del loco o del durmiente en el momento de sentirlas.”

“Pero dejemos ya los sentidos. ¿Qué es lo que puede percibirse por medio de la razón? La dialéctica fué inventada —decís— para servir como árbitro y juez de lo verdadero y de lo falso. ¿De qué verdad? ¿De qué falsedad? ¿En qué cosas? ¿Son las verdades o errores de la geometría lo que el dialéctico juzga? ¿Son los de las letras o los de la música? No conoce —se objetará— estas ciencias. ¿Serán entonces los de la filosofía? Mas, ¿en qué le concierne la cuestión del tamaño del sol? ¿Qué medios posee para determinar la naturaleza del bien supremo? ¿De qué podrá, por consiguiente, juzgar la dialéctica? ¿De las uniones o separaciones verdaderas? ¿De la ambigüedad del lenguaje? ¿De los argumentos que convienen o no a cada cuestión? Juzgaría tan sólo de sí misma, si tal fuese su campo de acción. ¿Qué se han hecho de sus restantes promesas? La resolución de esas cuestiones no es suficiente para ilustrar los problemas, tan numerosos e importantes, de la filosofía. Pero ya que tanto valor le concedéis a ese arte, tened cuidado de que no haya sido inventado contra vosotros mismos. La dialéctica, en efecto, comienza exponiendo ingeniosamente los

elementos del lenguaje, la ciencia de lo ambiguo y la manera de llegar a una conclusión; luego, mediante la adición de algunos preceptos, escasos en número, forma el *sorites*, terreno resbaladizo y peligroso, al que tú calificabas, poco ha, de método interrogativo pernicioso.”

29. “¿Y qué? ¿Tenemos nosotros la culpa de que sea así? La naturaleza, al no enseñarnos los límites de las cosas, ha hecho que no podamos ponérselos a ninguna. Ya no se trata solamente del montón de trigo que da nombre al *sorites*, sino de cualquier cuestión, acerca de la cual se nos interrogara minuciosamente; si alguien, por ejemplo, quisiera saber cuánto hay que añadir o quitar para que el rico sea pobre, el célebre ignorado, lo mucho poco, lo grande pequeño, lo largo corto, lo ancho estrecho, y, al contrario, no podríamos responder nada seguro y cierto. —“Pero los *sorites*, se dirá, son argumentos viciosos.” —“Rompedlos si podéis; de otro modo, tendréis que sufrir los efectos de sus ataques.” —“Ya estamos prevenidos” —dijo Lúculo—, “Crisipo, cuando al razonar gradualmente se le preguntaba, por ejemplo, si tres argumentos eran poco o mucho, gustaba de reposarse, o como dicen ἡσυχάζειν, un momento, antes de llegar a ese término de ‘mucho’. ‘Por mi parte’ —contestaba Carnéades— ‘puedes, no sólo reposarte, sino hasta roncar si quieres. ¿Qué adelantarás

con eso? Pronto sobrevendrá quien te saque del sueño con esta pregunta: 'Si a aquel argumento en que te detuviste le añadimos uno más, ¿te parecerán muchos? Y vuelta a empezar, y vuelta a detenerte cuanto te parezca. ¿Para qué insistir? Al fin tendrás que confesar que no sabes cuál es el último de los pocos, ni el primero de los muchos argumentos. Error es éste tan extendido que no veo cosa alguna que esté libre de su influencia.' —'A mí no me alcanza' —replacaba Crisipo—; 'pues cual hábil conductor, retendré mis caballos antes de llegar al fin, sobre todo si los veo aventurarse en un terreno peligroso. Por medio de estas pausas —añadía— me evito el tener que contestar a vuestras preguntas capciosas.' Pero una de dos: o sabes qué decir y te lo callas, en cuyo caso procedes con arrogancia, o no tienes nada que decir, lo cual es indicio de que nada percibes. Si tu silencio obedeciera a la oscuridad del asunto, estaríamos de acuerdo; pero como afirmas que tu ciencia no avanza hasta las cosas oscuras, resulta que te detienes en cosas perfectamente claras. ¿Te propones únicamente no contestar? Pues no te servirá de nada, porque al adversario que se propone aprisionarte en sus redes lo mismo le da que hables como que calles. Si al llegar, por ejemplo, al noveno argumento, respondes sin vacilar que todavía son pocos y te detienes en

el décimo, resultará que te abstienes de asentir a lo que es cierto y perfectamente claro, sin permitir, en cambio, que yo haga lo mismo en las cosas oscuras. La dialéctica, por consiguiente, no te sirve de nada contra el sorites, puesto que no sabe enseñarte dónde comienza lo mucho y acaba lo poco. Decidme ahora si una ciencia que destruye su propia obra, después de haberla compuesto, no evoca en vosotros el recuerdo de Penélope ocupada en tejer y destejer su tela. ¿Quién tiene la culpa, nosotros o vosotros? El fundamento de la dialéctica estriba en que todo enunciado (en griego ἀξιωμα, que casi equivale a nuestro 'ecfatum'), es verdadero o falso. Pues bien: dime si es verdadero o falso lo siguiente: 'Al decir una verdad, afirmas que mientes; ¿mientes, o dices la verdad?'⁸⁶ Eso, contestarás, son cosas inexplicables. ¿No sería más pertinente calificarlas, como hacemos nosotros, de incomprensibles o imperceptibles?"

30. "Pero dejemos esto. Sólo quiero que me respondáis a esta pregunta: 'Si hay cosas que no pueden explicarse, ni se encuentra un criterio para juzgar de si son verdaderas o falsas, ¿a qué viene a quedar reducida esa vuestra definición que considera como axiomático lo que es verdadero o falso?' Añadiré que, una vez

⁸⁶ Pasaje dudoso: "si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris * verum dicis?"

sentadas ciertas premisas, se deducen de ellas multitud de consecuencias, unas admisibles y otras desechables, por ser de naturaleza contraria a las primeras.³⁷ ¿De qué modo piensas que puede llegarse a esta conclusión? 'Si dices que ahora es de día, y es verdad lo que dices, es de día; dices que ahora es de día y dices la verdad; ¿es de día, pues?' Vosotros admitís esta clase de razonamientos, y decís que la consecuencia es perfectamente lógica; por eso es el primer modo de deducir conclusiones que enseñáis a vuestros discípulos. Para ser consecuentes, tendríais que aprobar cualquier conclusión obtenida de idéntico modo; de lo contrario, vuestra dialéctica sería nula. Considera, por tanto, si debes o no admitir la conclusión siguiente: 'Si dices que mientes y dices verdad, mientes; y como mientes, en efecto, y dices verdad, resulta que mientes.' ¿Cómo podrías rechazar esta conclusión, habiendo aprobado la anterior, que es de igual clase? Todas ellas se encuentran en Crisipo, el cual no pudo refutarlas. ¿Qué hubiese hecho este filósofo en presencia de esta conclusión: 'Si es de día, es día; ahora bien, es de día; luego es día?' Aceptarla seguramente. La íntima relación de los términos nos obliga, una

³⁷ Pasaje dudoso: "Rebus sumptis adiungam † ex iis sequendas esse alias improbandas † quae sint in genere contrario."

vez admitido el primero, a admitir también el último. Mas, ¿en qué difiere esa conclusión de esta otra?: 'Si mientes, mientes; es así que mientes; luego mientes.' Tú dices que no es posible ni aprobarla ni reprobarla. ¿Por qué esta no y la otra sí? Para que el arte, las reglas, el método, la fuerza de la conclusión, en una palabra, tengan algún valor, han de ser los mismos en una y en otra. Vuestro último recurso consiste en pedir que exceptuemos las proposiciones inexplicables. Id con esa solicitud a algún tribuno de la plebe: vo, por mi parte, jamás admitiré esa excepción."

"Epicuro, que despreciaba y ridiculizaba toda la dialéctica, tampoco os concedía la verdad de este axioma: 'O Hermarco vivirá mañana o no vivirá', a pesar de que los dialécticos sostienen que toda proposición basada en la disyuntiva 'sí o no' es, además de verdadera, necesaria. Por lo dicho podrás juzgar de cuán astuto era ese filósofo a quien vosotros llamáis torpe. 'Si admito' —dice— 'la necesidad de una de las dos proposiciones, será también necesario que mañana Hermarco viva o no viva, cuando, por el contrario, una necesidad de esta clase no existe en la naturaleza'. Contra este filósofo, que echó por tierra la dialéctica entera, deben dirigirse los ataques de los dialécticos, esto es, de Antíoco y los estoicos; pues si la oposición

entre dos contrarias (entendiendo por tales dos proposiciones, una afirmativa y otra negativa) puede ser falsa, no existe ninguna verdadera. En cambio, conmigo no hay discusión posible, puesto que sigo sus mismas doctrinas. Carnéades solía, al presentarse una controversia de esta clase, bromear así: 'Si he llegado a la conclusión verdadera, gané; si me equivoqué, Diógenes me devolverá mi mina.' No hay que olvidar que Carnéades había aprendido la dialéctica de labios de aquel estoico y que los honorarios de los dialécticos consistían en una mina. Yo sigo los métodos que me enseñó Antíoco, y no comprendo cómo juzgando verdadera la proposición 'si es de día, es de día', con arreglo al principio, también aprendido de aquel filósofo, según el cual toda conexión formada de términos idénticos es verdadera, podía negarme a reconocer la misma conexión entre estos dos términos: 'Si mientes, mientes.' Si admito el primer argumento, tendré que admitir el segundo; mas si rechazo el segundo, rechazaré también el primero."

31. "Pero dejemos ya las sutilezas y todas estas maneras tortuosas de discutir, y mostremos el valor de nuestra filosofía; nos bastará exponer en todas sus partes la doctrina de Carnéades, para que el sistema de Antíoco se venga al suelo. No diré nada que pueda creerse inventado por mí; hablaré siguiendo a Clitómaco, que vi-

vió con Carnéades hasta la vejez, y era hombre sagaz, como buen cartaginés, y muy estudioso y diligente. De él nos quedan cuatro libros acerca de 'la abstención del asentimiento'; lo que voy a decir pertenece al primero. Carnéades admite dos clases de apariencias; en la primera establece una distinción entre apariencias perceptibles y no perceptibles; en la segunda incluye las apariencias probables y las distingue de las que no lo son. Todo lo que se diga contra los sentidos y la evidencia, pertenece a la primera división; contra la segunda, nada, según él, puede objetarse. De aquí la conclusión: 'no hay ninguna apariencia al alcance de la percepción, pero hay muchas probables.' Sería, en efecto, contrario a la naturaleza, que no existiese nada probable; de aceptarlo así, resultaría, Lúculo, esa destrucción total de la vida, a que antes te referías. Puede, por tanto, admitirse como probable el testimonio de los sentidos, siempre que no se olvide que sus apariencias pueden ser falsas, y en nada diferentes de las verdaderas. Por consiguiente, si en contra de una apariencia probable por su aspecto, no se presenta nada que sea contrario a esa probabilidad, el sabio puede usar de ella y tomarla como guía de toda su conducta. Es más: ese mismo tipo de sabio que vosotros consideráis como modelo, admite gran número de probabilidades,

no comprendidas, ni percibidas, ni aprobadas, pero verosímiles; no obrar así, sería suprimir la vida entera. ¡Pues qué! ¿Acaso el sabio que se embarca está seguro, porque su espíritu lo ha comprendido o percibido así, de que navegará conforme a su deseo? ¿Cómo sería posible esto? Pero si se dirige desde aquí a Puzol, que está a treinta estadios, en un buen navío, con un buen gobernalle y la mar en calma como ahora, tiene que parecerle probable que llegará, sano y salvo, al puerto de destino. Esta clase de apariencias le servirá de norma para decirse a obrar o a no obrar; reconocerá, teniéndolas en cuenta, la blancura de la nieve más fácilmente que Anaxágoras, quien no sólo la negaba, sino que decía: 'sé que el agua que da origen a la nieve es oscura; ésta, por tanto, no puede ni siquiera parecerme blanca.' Cualquiera apariencia, en suma, que lleve el sello de una probabilidad por nada desmentida, conmoverá el espíritu del sabio, quien ni está esculpido en roca, ni tallado en madera de encina, sino dotado de cuerpo, de alma, de inteligencia y sentidos que le mueven a obrar, presentándole multitud de apariencias que, sin poseer la marca característica y propia de la percepción, le parecen verdaderas; si el sabio no afirma nada, es porque sabe que el error puede revestir absolutamente los mismos caracteres que la verdad

probable. Véase, pues, que nosotros no atacamos a los sentidos como los estoicos, quienes afirman la existencia de un gran número de cosas falsas y muy diferentes de como los sentidos nos las muestran. Bastará que sea así; bastará que el testimonio de los sentidos nos parezca falso una sola vez, para que haya quien niegue la posibilidad de percibir alguna cosa por medio de ellos. Hay dos principios, de Epicuro el uno y vuestro el otro, que destruyen por sí solos, sin necesidad de que yo diga nada, la percepción y la comprensión. ¿Cuál es el de Epicuro? 'Si una sola apariencia de los sentidos es falsa, nada puede percibirse.' ¿Cuál es el vuestro? 'Las apariencias sensibles son falsas.' ¿Qué se deduce de ambos? Una consecuencia tan elocuente de por sí, que no necesito ni decirla: 'nada puede percibirse.' —“No estoy conforme” —interrumpió Lúculo— “con el principio de Epicuro.” —“Atácale a él, ya que difiere de ti totalmente, pero no a mí, que admito contigo la falibilidad de los sentidos. Lo que más me admira es oír hablar así a quien, como Antíoco, conocía perfectamente cuanto antes he dicho. Aunque cada cual nos censure, según su arbitrio, porque sostenemos que nada puede percibirse, sus ataques no son de importancia, ya que reconocemos la existencia de ciertas cosas probables. Puede ser que esta concesión no os pa-

rezca suficiente; a mí, en cambio, me basta con ella para escapar a los ataques que me dirigías, al preguntarme: '¿Entonces nada ves? ¿Nada oyes? ¿Nada hay evidente para tí?'

32. "Expliqué hace poco, siguiendo a Clitómaco, la opinión de Carnéades en este asunto; veamos ahora cómo presenta la cuestión el mismo Clitómaco en el libro que dedicó al poeta C. Lucilio, después de haberla tratado en otro enderezado a L. Censorino, colega de L. Manlio en el consulado. Clitómaco se expresó poco más o menos con las mismas palabras que siguen (yo las conozco perfectamente, porque en su libro se contienen los primeros elementos, en cierto modo, la esencia de estas cuestiones que tratamos): 'Los académicos' —dice— 'opinan que la desemejanza de las cosas estriba en que unas parecen probables y otras improbables. Esto no basta, sin embargo, para afirmar que las unas son perceptibles y las otras no, porque hay cosas falsas que son probables, y lo falso no puede percibirse ni conocerse. Se equivocaría muy mucho' —añade— 'el que dijese que la Academia nos priva de los sentidos. Los académicos no han afirmado nunca la no existencia del color, del sabor o del sonido; limitanse a sostener que no hay en ellos ninguna nota característica de lo verdadero y de lo cierto que no pueda existir en otra parte.' Después de esta explica-

ción, añade Clitómaco que el principio 'el sabio se abstiene de asentir', debe entenderse de dos maneras: significa, primero, que el sabio no presta su asentimiento a nada, y en segundo lugar, que debe abstenerse de responder para no verse obligado a aprobar o a desaprobar, o a hacer alguna afirmación o negación. De estos dos principios, Clitómaco acepta el primero y no asiente a nada; adopta también el segundo, a fin de poder, admitiendo solamente la probabilidad, responder sí o no, según que esa probabilidad se presente a su espíritu o no se presente. Para armonizar su afirmación de que el que se abstiene de dar su asentimiento a nada es al mismo tiempo capaz de conmoverse y de determinarse a obrar, nos deja aquellas apariencias que nos permiten, al ser preguntados, responder en uno u otro sentido, con arreglo a lo que nos parezca probable, y con tal de no comprometernos a asentir. No se crea, sin embargo, que Clitómaco aprueba todas las apariencias probables, sino tan sólo las que puedan ser admitidas sin impedimento. Estas razones podrán no convenceros; consideradlas como falsas, pero no las tachéis de odiosas. ¿Pretendemos acaso sumir en tinieblas el espíritu? No; nos limitamos a decir que esas apariencias que vosotros consideráis 'perceptibles y comprensibles', a nos-

otros nos 'parecen' verdaderas, siempre que sean probables."

33. "Una vez admitido y cimentado el concepto claro, terminante, libre y sin trabas de la probabilidad, tendrás indudablemente que reconocer, ¡oh Lúculo!, que toda tu defensa de lo evidente se derrumba. En efecto; el sabio de quien yo hablo contemplará, con los mismos ojos que el tuyo, el cielo, la tierra y el mar, y sentirá, con los mismos sentidos también, la impresión de las cosas externas. Ese mar, que por influencia del céfiro naciente nos parece de púrpura, ejercerá idéntico efecto sobre nuestro sabio; pero se guardará muy bien de afirmarlo, pues poco ha esas mismas olas nos parecían azuladas, y de un color rojo oscuro esta mañana, y ahora mismo la parte iluminada por el sol brilla, reverbera y es distinta de la que está a su lado. Podrás, acaso, dar una explicación de estos cambios, pero no sostener que lo que nuestros ojos veían era verdad."

"También me preguntabas de qué modo se explica la existencia de la memoria, siendo así que nada percibimos. ¿Cómo? ¿Es que no podemos recordar más apariencias que las comprendidas? ¿Es que Polieno, que fué considerado como un gran matemático, olvidó la geometría cuando afirmó, siguiendo a Epicuro, que esta ciencia es totalmente falsa? Pero objetaréis: lo

que es falso no puede percibirse, como vosotros mismos reconocéis. Si existe, pues, una memoria de las cosas percibidas y comprendidas, todo aquello que uno recuerde entrará en la categoría de lo comprendido y percibido; siendo así que lo falso no puede ser comprendido, y que Seirón recuerda todos los dogmas de Epicuro, resultará que éstos son verdaderos. Por mi parte no me opongo; pero tú tendrás que reconocer: o que así es, en efecto, lo cual estás muy lejos de admitir, o que mis afirmaciones, no sólo no suprimen la memoria, sino que reconocen su existencia, aun en el caso de no haber ni comprensión ni percepción. ¿Qué será de las artes?, añadías. ¿De qué artes? ¿De aquellas que espontáneamente confiesan valerse más de las conjeturas que de la ciencia, o de aquellas otras que sólo se guían por las apariencias y no poseen esa regla vuestra que distingue lo verdadero de lo falso?”

“Hay, empero, dos extremos fundamentales que resumen toda esta cuestión: primeramente negáis la posibilidad de que un hombre pueda asentir a algo. El siguiente ejemplo prueba vuestro error: Panetio, a quien casi estoy por llamar príncipe de los estoicos, dice dudar de una cosa recibida como ciertísima por todos los estoicos, es decir, de la verdad de los augurios, oráculos, auspicios, sueños y predicciones, y se abstiene

de emitir en estas materias ningún juicio. Y si él hacía esto tratándose de cosas que sus maestros admitían como ciertas, ¿por qué el sabio no podría hacer lo mismo en las demás? ¿En virtud de qué principio se puede aprobar o atacar una máxima, pero no dudar de ella? ¿Por qué has de poder tú detenerte en medio de un sorites y él, en cambio, no ha de poder hacer lo mismo en las demás cuestiones, teniendo en cuenta, sobre todo, la posibilidad en que se halla, sin que por ello necesite asentir, de tomar como guía una verosimilitud a la que nada se oponga? La segunda objeción consiste en afirmar la imposibilidad de obrar, desde el momento que se niega el asentimiento. Antes que nada, conviene examinar en qué consiste el asentimiento. Los estoicos dicen que en la sensación misma ya hay asentimiento, pues como el deseo nace de la primera, la acción es necesaria; suprimir las apariencias —dicen— sería como suprimirlo todo.”

34. “Mucho se ha dicho y se ha escrito en pro y en contra de este asunto;³⁸ pero la cuestión puede resolverse con pocas palabras. Yo considero que no hay actividad tan grande

³⁸ Texto dudoso: “*hac de re in utramque partem et dicta sunt et scripta multa* † *vide superiore* † . La conjetura de Plasberg “*multa [et oratione quidem multo ut] vides uberiore*”, nos parece plausible.

como la que consiste en combatir las apariencias, resistir a las opiniones y abstenerse de peligrosos asentimientos, y creo a Clitómaco cuando escribe que Carnéades realizó un verdadero trabajo de Hércules al expulsar de nuestros espíritus, cual si fuese un monstruo feroz y cruel, el asentimiento, o sean las opiniones temerarias; no obstante, prescindiendo de este medio de defensa, me limitaré a preguntar: ¿qué causa podría impedir la actividad de un hombre que sólo se guiase por probabilidades admisibles? El solo hecho —responderás— de afirmar que ni siquiera lo probable puede percibirse. Pero es que este criterio os impedirá igualmente embarcaros, sembrar, contraer matrimonio, tener hijos y otras muchas cosas en las cuales no podemos guiarnos más que por lo probable. Echaste mano también de un argumento trivial y refutado muchas veces, no a la manera de Antípater, sino, como tú mismo dices, más ceñidamente; Antípater fué, en efecto, censurado por sostener que quien afirmase que nada puede comprenderse tendría, para ser consecuente, que reconocer como comprensible, por lo menos, esta afirmación; argumento que Antíoco juzgaba burdo y contradictorio, pues sería una inconsecuencia decir que nada puede ser comprendido, si es posible comprender esta proposición. Parecíale mejor atacar a Carnéa-

des del modo siguiente: puesto que el sabio no reconoce otros principios que los comprendidos, percibidos y conocidos, tendrás que confesar que por el solo hecho de admitir 'que nada puede percibirse', reconoce que este principio es perceptible. ¡Como si el sabio no tuviese otros principios, o pudiese marchar por la vida sin ellos! Lo que ocurre es que el sabio, así como juzga 'probable' lo no percibido, sigue el mismo criterio en cuanto a que nada puede percibirse; si encontrase en él un signo característico de la verdad, lo usaría en todos los demás; pero como no es así, tiene que servirse de las probabilidades. Por eso no teme que se le acuse de confundir las cosas y llenarlas de incertidumbre. Si se le preguntare acerca del deber y de otras muchas materias que le son familiares y conocidas, no respondería que no sabe, cómo haría seguramente en caso de que alguien recurriese a él para saber si el número de las estrellas es par o impar. Y es que en las cosas inciertas no hay nada probable; aquéllas, en cambio, que se nos ofrecen con visos de probabilidad, nunca rehusan al sabio los medios para obrar o para responder."

"Hay otra objeción, Lúculo, que tampoco olvidaste, lo cual no me extraña, pues es una de las más famosas de Antíoco. Al sentar —solía decir— como primera proposición la existencia

de ciertas representaciones falsas, y como segunda la de que entre éstas y las verdaderas no hay ninguna diferencia, no te fijas en que, si admito la primera, es porque estoy seguro de que entre las representaciones hay ciertas diferencias que tu segunda proposición suprime al negar que las verdaderas difieran de las falsas. ¿Puede haber mayor contradicción? La objeción sería justa si suprimiéramos por completo la verdad. Pero nosotros, lejos de obrar así, admitimos lo verdadero y lo falso en calidad de probable; lo que negamos es la existencia de un signo determinado que los haga perceptibles.”

35. “Páreceme, sin embargo, que discutimos con demasiada aridez. ¿Por qué hemos de llevar la discusión a las angosturas y jarales del estoicismo, teniendo, como tenemos, un ancho campo en el que puede expansionarse libremente? Si yo tuviese que discutir con un peripatético, quien, reconociendo que ‘puede percibirse la impresión procedente de la verdad’, no añadiese una segunda parte importantísima, o sea ‘de tal modo que esa impresión no pueda proceder de lo falso’, no me esforzaría mucho en vencerlo, y emplearía para discutir con ese hombre ingenuo la mayor sencillez; es más: si al decir yo que nada puede comprenderse, replicase él que el sabio opina algunas veces,

no le contradiría, teniendo principalmente en cuenta que el propio Carnéades no rechaza del todo este criterio. ¿Qué puedo hacer ahora? Yo pregunto: ¿Qué es lo que puede comprenderse? Y me responden, no Aristóteles ni Teofrasto, ni siquiera Xenócrates o Polemón, sino otros de segunda línea: 'Una verdad tal que no pueda ser falsa.' Yo no encuentro nada que reúna esta condición; por consiguiente, tendré que asentir a lo desconocido o, dicho de otro modo, tendré que opinar. Los peripatéticos y la antigua Academia no lo permiten; vosotros me lo negáis, y sobre todo Antíoco, cuya influencia sobre mí es grande, ya porque le amé como él a mí, ya porque lo considero como el filósofo más espiritual y profundo de nuestra época. Yo le pregunto, primeramente, cómo pertenece a esa escuela, de la que dice ser discípulo. Dejando aparte otras cuestiones, y refiriéndome tan sólo a estas dos de que tratamos, ¿qué individuo de la antigua Academia o de la escuela peripatética sostuvo nunca que sólo puede percibirse lo que es verdadero, de modo tal que no pueda ser falso, o que el sabio no opina nada? Ninguno en verdad. Ni uno ni otro de estos principios fué defendido con empeño antes de Zenón; yo, empero, creo que ambos son verdaderos, y no lo digo por conveniencia de momento, sino sinceramente."

36. "Lo que no puedo sufrir es que tú, prohibiéndome que asienta a lo desconocido por estimar que nada hay tan vergonzoso y temerario, te creas en posesión de una ciencia capaz de exponer la doctrina de la sabiduría, de revelarnos la naturaleza de todas las cosas, de formar las costumbres, de fijar la línea divisoria de los bienes y de los males, de describir los deberes, de determinar el género de vida que debo seguir y de ponernos en posesión del juicio de la verdad y del arte de discutir y comprender. Pero, aun suponiendo que yo llegase a abarcar todas estas innumerables facultades, ¿lograrías por eso que no me equivocara alguna vez o que no opinase jamás? Y, en último término, ¿a qué escuela me conducirías si me separase de ésta? Sería demasiada arrogancia contestar que a la tuya; y, sin embargo, tu respuesta tendría necesariamente que ser esa. Bien es verdad que no serías tú sólo quien tal pretendiera, sino cada filósofo por su parte. Pues bien, sea como quieres: haré resistencia a los peripatéticos, quienes se dicen emparentados con los oradores y afirman que la república ha sido gobernada muchas veces por ilustres varones formados en sus doctrinas; me opondré a los epicúreos, aunque en su mayoría son amigos míos, hombres inmejorables y estrechamente unidos por un mutuo afecto; mas, ¿qué haré

con el estoico Diodoto, a quien oí desde mi infancia, que vive conmigo y en mi propia casa desde hace tantos años, a quien admiro y amo, y que desprecia las ideas de Antíoco? 'Nuestro sistema' —dirás— 'es el único verdadero'. Si es verdadero, tiene indudablemente que ser el único, pues la verdad no puede encontrarse a la vez en varios sistemas discrepantes entre sí. ¿Somos merecedores nosotros de que se nos llame osados porque temamos equivocarnos, o son ellos, quienes por estar convencidos de que son los únicos que todo lo saben, se hacen acreedores al dictado de vanidosos? —'No soy yo' —contestas— 'quien posee esta ciencia, sino el sabio.' —¡Perfectamente! Pero el sabio lo es, indudablemente, por conocer el contenido de tus doctrinas. Y ante todo, ¿cómo es que la sabiduría puede ser explicada por quien no es sabio? Pero no hablemos más de nosotros mismos; ocupémonos del sabio, que es, como antes he dicho, el objeto principal de nuestra discusión."

"La sabiduría ha sido dividida por muchos, y por nosotros mismos, en tres partes. Examinemos primeramente, si os place, las investigaciones que tienen por objeto la naturaleza de las cosas. Antes, sin embargo, quiero que me digáis si hay alguien tan inflado de error que se crea poseer la ciencia de la naturaleza. No me

preocupo yo de ciertos sistemas que, por basarse en conjeturas y ser objeto de tantas y tan diversas discusiones, no implican la necesidad de persuadir. Quédense para los geómetras que, según ellos mismos dicen, no persuaden, sino que obligan a creer y aprueban cuanto exponen. Yo no buscaré en ellos la explicación de esos principios tan fundamentales para los matemáticos que, de no ser admitidos, les imposibilitan para avanzar un solo paso; tales son los conceptos de punto, superficie y línea; punto es —dicen— lo que no tiene magnitud ninguna; superficie y, por así decirlo, nivel de un plano, lo que no tiene espesor; línea, una longitud que carece de anchura.³⁹ Supongamos que yo admitiera la verdad de estos principios y quisiera obligar al sabio a afirmar, bajo juramento, que el sol es muchas veces mayor que la tierra; ¿crees tú que él lo haría antes de que Arquímedes, en su presencia, le demostrase el fundamento de tal afirmación? Si lo hiciera, despreciaría a ese mismo sol, que para él es un dios. Y si no confía en esos principios geométricos que, según vosotros decís, fuerzan a creer y se imponen con sólo ser expuestos, estará muy distante de creer en los argumentos de los filósofos. Y, suponiendo que creyese, ¿cuál pre-

³⁹ *liniamentum [longitudinem] sine ulla latitudine
 • • carentem.*

feriría? Fácil sería explicar todos los sistemas de los físicos, pero es tarea larga. Yo pregunto, sin embargo, cuál de ellos determinaría el asentimiento del sabio. Imagínate un hombre deseoso de poseer la sabiduría, pero que no lo haya logrado aún; ¿qué doctrina, qué sistema elegiría? Su preferencia, cualquiera que fuese, ¿no se basaría en el criterio de un hombre no sabio? Aunque estuviese dotado de un espíritu divino, ¿por cuál de las escuelas físicas se decidiría? No podría seguir más que una sola. Prescindamos de otra serie infinita de cuestiones y procuremos averiguar qué sistema adoptaría el sabio acerca de los principios de las cosas, de los elementos integrantes de todo cuanto existe. Cuestión es ésta en cuya apreciación difieren los mayores filósofos."

37. "El más importante, Tales, uno de los siete sabios a quien los seis restantes, según es fama, reconocían como el primero, sostuvo que el agua es el principio de todo. Pero no pudo convencer de ello a su conciudadano y amigo Anaximandro, quien reconocía, como origen de todo, la naturaleza infinita. Para su discípulo Anaxímenes, este principio es el aire."

"El aire, en su opinión, es infinito; pero todo lo que este elemento produce tiene un carácter finito; de él nacen la tierra, el agua, el fuego, y de éstos todo lo demás. Anaxágoras imagina

una materia infinita, compuesta de pequeñas moléculas, semejantes entre sí; estas moléculas, confusas en un principio, fueron más tarde sujetas a un orden por la inteligencia divina. Xenófanes, algo más antiguo, afirma que todo es uno e inmutable; este algo único es dios, sin principio ni fin y de figura esférica. Parménides cree que el primer elemento es el fuego, que ha dado origen a la tierra y es causa de sus movimientos. Para Leucipo reside en lo lleno y lo vacío. Demócrito, que en otras cuestiones se produce con amplitud, limitase a opinar en ésta como Leucipo. Empédocles se atiene a los cuatro elementos divulgados y conocidos. Heráclito se decide por el fuego; Meliso, por un principio infinito, inmutable, que siempre existió y existirá. Platón opina que el mundo fué creado sempiterno por un dios, de una materia que contenía en sí todos los elementos. Los Pitagóricos prefieren atribuir el origen de todo a los números y a los principios de los matemáticos. De todos estos filósofos vuestro sabio elegirá uno a quien seguir; todos los demás, tantos en número y en importancia, tendrán que retirarse condenados y repudiados. Una vez admitida cualquiera de estas doctrinas, el sabio creerá en ella con la misma fe que en las impresiones sensibles; y si está seguro de que ahora es de día, no lo estará menos, puesto que es

estoico, de que este mundo es sabio, dotado de una inteligencia que lo ha formado, se ha formado a sí mismo, y que todo lo gobierna, mueve y regula. Estará persuadido de que el sol, la luna, las estrellas todas, la tierra y el mar, son dioses, porque en todos estos seres existe, de un modo permanente o pasajero, una especie de inteligencia propia del ser animado; creará igualmente que ha de llegar un día en que este mundo sea consumido totalmente por un incendio."

38. "Aun suponiendo que todo esto sea verdad (y ya ves que admito la existencia de algo verdadero), niego que esas ideas puedan comprenderse y percibirse. Aunque ese tu sabio estoico pronunciara, sílaba por sílaba, tales creencias, no evitará que Aristóteles, derramando el áureo torrente de su elocuencia, le diga que está loco, que el mundo no ha podido nacer en ningún momento, porque es imposible que el comienzo de una obra tan perfecta se deba a una nueva resolución del Creador, porque la armonía que en todo él reina es tal, que no hay fuerza capaz de alterarla con sacudidas o revoluciones, ni vejez que lo debilite con el peso de los años, ni posibilidad de que su admirable concierto se destruya y perezca. Necesario será que rechaces este sistema y defiendas el anterior con el mismo calor que si se tratase

de tu cabeza o de tu reputación; ¿y no se me permitirá ni siquiera dudar? Sin referirme a la ligereza de los que profieren afirmaciones temerarias, ¿cómo no hacer el mayor aprecio de la independencia de mi espíritu que me libra de admitir lo que vosotros no tenéis otro remedio que creer? Si, como pretendéis, dios creó el mundo para nosotros, ¿por qué puso en él tantas serpientes y víboras? ¿Por qué diseminó por la tierra y el mar un número tan grande de plagas mortíferas? Vosotros afirmáis que la existencia de estos seres, tan perfectos y acabados, no podría explicarse sin la activa intervención de un dios, cuya majestad rebajáis hasta la perfección de las abejas y hormigas; no parece sino que entre los dioses hubo algún Mirmecida encargado de los trabajos menudos. Sin un dios —dices— nada puede existir. Ahí tienes a Estratón de Lampsaco, que te sale al encuentro afirmando que ese dios que tú concibes está exento de un trabajo tan grande. Si los sacerdotes de los dioses —agrega— tienen derecho a vivir sin hacer nada, ¿cuánto más justo no sería que los mismos dioses lo tuvieran? Y niega, como consecuencia, la intervención del trabajo de los dioses en la fabricación del mundo. La base de su doctrina es que todo cuanto existe ha sido creado por la naturaleza, pero no, como afirma otro filósofo, mediante corpús-

culos, ásperos, ligeros, encorvados a modo de anzuelos o de garfios y unidos en el seno del vacío. Toda esta teoría, a su juicio, no pasa de ser un sueño de Demócrito, en quien domina más la fantasía que la ciencia; Estratón, por el contrario, estudiando a fondo cada una de las partes del mundo, llega a la conclusión de que todo lo que existe o ha de existir, debe o ha debido su origen a pesos y movimientos. De este modo, dios queda libre de un gran trabajo y yo de temor. ¿Pues quién, al saber que un dios vela por su persona, dejaría de sentir miedo día y noche ante su numen divino? Y si ocurriese alguna desgracia (¿y a quién no le ha ocurrido?), ¿no temerá haberla merecido? Yo, sin embargo, no sigo a Estratón ni a ti, sino, de las dos tendencias, la que me parece más probable.”

39. “Todas estas cosas, ¡oh Lúculo!, están ocultas y rodeadas de tinieblas; la inteligencia humana no posee la agudeza visual necesaria para penetrar hasta el cielo y sondear las entrañas de la tierra; no conocemos nuestro cuerpo, no sabemos ni la situación de sus partes, ni el poder que en cada una de ellas reside. Por eso los médicos, a quienes interesaba conocer estas cosas, abrieron el cuerpo humano para ver su interior; y, aun así, dicen los empíricos, no se ha adelantado nada, porque esas partes descu-

biertas y puestas de manifiesto, pueden alterarse y cambiarse. Es evidente, por lo demás, que nosotros no podemos cortar, abrir y dividir, del mismo modo, la naturaleza de las cosas, para ver si la tierra está fija y como adherida por profundas raíces o si pende en el espacio. Xenófanes dice que la luna está habitada y que es una tierra cubierta de muchas ciudades y montañas. La afirmación es portentosa; pero así como él no podría jurar que las cosas son como cree, tampoco podría yo jurar que no lo son. Sostenéis asimismo que en la parte de la tierra contraria en línea recta a la nuestra, hay hombres cuyos pies están, con relación a los nuestros, en opuesto sentido; a estos hombres los llamáis ἀντίποδες. Yo no desprecio esta creencia; ¿por qué, entonces, me tratáis más duramente que a los que no pueden oíros la exponer sin decir que estáis locos? Hicetas de Siracusa, según Teofrasto, opinaba que el cielo, el sol, la luna y los demás cuerpos celestes, están fijos, y que la única parte del mundo dotada de movimiento es la tierra; este movimiento se verifica alrededor de su eje con gran rapidez y produce el mismo efecto que si el cielo se moviese y la tierra estuviese inmóvil. Algunos creen que Platón, en el Timeo,⁴⁰ expresa esta misma opinión, pero no con tanta

⁴⁰ Timeo, 40 B.

claridad. Y tú, Epicuro, ¿qué opinas? Habla; ¿crees que el sol es tan pequeño como dices? ¿Yo? Ni siquiera dos veces tan grande como la tierra.⁴¹ Ya lo véis; él se mofa de vosotros, como vosotros, por vuestra parte, os reís de él. En cambio, estas burlas no alcanzan ni a Sócrates, ni a Aristo de Chios, los cuales piensan que nada de eso puede saberse. Pero volvamos al espíritu y al cuerpo. ¿Conocemos acaso suficientemente la naturaleza de los nervios o de las venas? ¿Sabemos qué sea el alma y en dónde resida? ¿Existe o no existe, como creía Dicearco? Y admitiendo que exista, ¿tendrá tres partes, como pretende Platón, o sean razón, ira y deseo, o será una y simple? Supongamos que sea simple: ¿será fuego o sangre? ¿Será, como dice Xenócrates, un número sin cuerpo, idea difícilmente inteligible? Y, en último término, ¿será perecedera o eterna? Hay discusiones en pro y en contra de estas creencias. Vuestro sabio tendrá que admitir como cierta alguna de ellas; el que nosotros imaginamos no hallará una que sea ni siquiera probable, pues la importancia de las razones alegadas por uno y otro, en la mayoría de los casos, es igual.”

⁴¹ Texto dudoso: “nobis quidem * * tantum.” Hemos seguido la enmienda de Lambino: “ne bis quidem”.

40. "Si, obrando con más prudencia, me acusares, no porque dejo de asentir a tus doctrinas, sino porque no asiento a ninguna, yo, sometiendo mi espíritu, buscaría un filósofo digno de crédito a quien seguir. Pero, ¿cuál de ellos reúne esta condición? ¿Cuál? Demócrito siempre fué, como sabéis, partidario de la nobleza. Ya me estoy viendo atacado por vuestras invectivas. ¿Cómo puedes admitir el vacío? ¿No ves que en la naturaleza está todo tan lleno y apiñado que un ser no puede moverse en el sitio ocupado por otro,⁴² y que el lugar abandonado por un cuerpo en movimiento es al punto ocupado por otro cuerpo? ¿Cómo puedes admitir la existencia de esos átomos tan diferentes de sus producciones? ¿Cómo pensar que, sin la intervención de una inteligencia, pueda producirse una obra perfecta? Si este mundo, único que conocemos, nos ofrece una tan admirable armonía, ¿cómo imaginar la existencia de otros innumerables, situados encima, debajo, a la derecha, a la izquierda, delante, detrás, y de los cuales unos son diferentes y otros de la misma naturaleza? ¿Puedes creer que, así como nosotros estamos en Bauli y vemos desde aquí Puzol exista en otros sitios iguales a éstos un número infinito de seres humanos, cuyos nom-

⁴² "ut et quod movebitur [corpus] * * corporum cedat."

bres, dignidades, acciones, espíritu, exterior y edades sean idénticos a los nuestros, y que estén discutiendo lo mismo que nosotros? Y si ahora, o durante el sueño, nos pareciere ver alguna cosa en espíritu, ¿pensaríamos que las imágenes del mundo exterior penetran hasta nuestro interior a través del cuerpo? Guárdate de dar crédito a tales ideas, si no quieres caer en el más lastimoso error, que es preferible no creer en nada a creer en cosas tan absurdas. Bien sé que, al hablarme así, no te propones obligarme a aprobar con mi asentimiento un sistema; pretender tal cosa sería de tu parte, no ya arrogancia, sino insolencia, teniendo en cuenta, sobre todo, que tus doctrinas no me parecen ni siquiera probables. Yo niego la adivinación que vosotros admitís, y desprecio ese destino, en el que, según creéis, todo está contenido; me resisto asimismo a creer que el mundo haya sido creado por la divina sabiduría, aunque no estoy seguro de lo contrario.”

41. “Pero, ¿por qué me colocáis en una posición odiosa? ¿Me negaréis el derecho a ignorar lo que ignoro? ¿Por qué no me ha de estar permitido combatir a los estoicos, si ellos mismos disputan entre sí? Zenón, y casi todos los demás de esa escuela, opina que el éter es el dios supremo, dotado de una inteligencia que regula cuanto existe. Un discípulo de Zenón, Cleanto, que po-

dría ser considerado como el estoico de la aristocracia, cree que el sol es dominador y soberano de las cosas. Estas diversas opiniones de los sabios nos obligan a ignorar cuál sea nuestro dueño, porque no sabemos a quién obedecer, si al sol o al éter. Al referirnos a la magnitud del astro del día (que, radiante en estos momentos, parece mirarme como invitándome a hablar de él con más frecuencia); al referiros a ella, repito, vosotros habláis con la misma seguridad que si la hubiéseis medido con la pértica. Yo, por mi parte, os considero unos malos arquitectos, y me niego a creer en esa medida. ¿Quién de nosotros procede, digámoslo suavemente, con mayor irreverencia? ¿Tú o yo? No me parece difícil decidirlo. A pesar de todo, no creo que estas cuestiones de los físicos deban proscribirse. La atenta contemplación de la naturaleza es como el alimento natural de las inteligencias y de las almas; ella nos eleva, nos exalta a regiones superiores y nos hace contemplar desde arriba las cosas humanas; nuestro espíritu, saturado de lo supremo y celeste, desprecia esta vida nuestra por mezquina e insignificante. La misma investigación de las cosas, no sólo de las más fundamentales, sino de las que están envueltas en un mayor misterio, tiene su encanto; cuando se nos presenta alguna que tiene visos de verosimilitud, nuestro espíritu se llena de un placer muy

humano. Vuestro sabio y el nuestro querrán conocer esos misterios; pero, ¿de qué modo tan distinto! El vuestro, para asentir, creer, afirmar; el nuestro, en cambio, temiendo siempre opinar a la ligera, y pensando haber obrado bien consigo mismo, si logró encontrar en ellos algo verosímil."

"Pasemos ahora a la noción de los bienes y de los males. Pero antes tengo algo que decir. Páreceme que mis adversarios, al defender con tanto empeño los principios físicos, no echan de ver que pierden la autoridad respecto de aquellas cosas que parecen más claras. Así como afirman, en efecto, que ahora es de día, sostienen con igual convicción que, cuando la corneja canta, ordena o prohíbe alguna cosa; la misma seguridad con que dirían que esa estatua, suponiendo que la midiesen, tiene seis pies, les asiste cuando pretenden que el sol, a pesar de que no puede medirse, es dieciocho veces mayor que la tierra. De aquí nace esta conclusión: 'Si el tamaño del sol no puede percibirse, aquél que afirme conocer las demás cosas con la misma seguridad que las dimensiones solares, no conoce esas cosas. Ahora bien: como la magnitud del sol no puede conocerse, el que juzgue de ellas como si las conociera, no conoce nada.' Se me responderá que el tamaño del sol puede percibirse; no me opondré a tal aserto, a condi-

ción de que se admita que las demás cosas pueden ser de igual modo percibidas y comprendidas. Nuestros adversarios no podrán decir que una cosa puede ser comprendida más o menos que otra, puesto que la definición del acto de comprender es la misma para todas las cosas."

42. "Pero, volviendo a la cuestión iniciada, ¿qué sabemos de cierto acerca de las cosas buenas y de las malas? Es preciso fijar unos límites que nos sirvan de criterios para determinar el más alto grado de los bienes o de los males. Esta cuestión ha suscitado más que otra alguna las disputas de insignes filósofos. Paso por alto los sistemas que parecen abandonados, como el de Erilo, que situaba el sumo bien en el conocimiento y en la ciencia; discípulo de Zenón, se apartaba considerablemente, como ves, de su maestro y no mucho de Platón. La escuela de Megara tuvo fama: su jefe, según he leído, fué Xenócrates, el mismo que no ha mucho mencioné; siguiéronle Parménides y Zenón..., ⁴³ los cuales fueron causa de que a los filósofos de esta escuela se les llamase eleáticos. Vino después un discípulo de Sócrates, Euclides de Megara, del cual tomó esta secta el nombre de megárica; los filósofos a ella pertenecientes decían que el

⁴³ Laguna: "Parmenides et Zeno Eleatae ambo"; conjetura de Plasberg (* * itaque ab iis Eleatici philosophi nominabantur.")

bien consiste en lo que es uno, semejante e inmutable. También debían mucho a Platón. Menedemo de Eretria fué el jefe de los eretrios, quienes creían que el bien supremo reside en el alma, en la penetración espiritual capaz de distinguir la verdad; esta teoría se parece mucho a la de Erilo, pero los eretrios la explicaban, a mi juicio, con mayor riqueza y elegancia de palabras. Si despreciamos a todos estos filósofos y los consideramos como descartados, nuestra actitud no debe ser la misma con respecto a otros, como Aristón; este filósofo había sido discípulo de Zenón y adoptó, aplicándola a la realidad, la doctrina que su maestro se había limitado a exponer, o sea que no hay otro bien que la virtud, ni otro mal que lo que es contrario a la virtud. Aristón niega la importancia atribuída por Zenón a las cosas intermedias, y opina que el bien supremo, con relación a estas cosas, consiste en no decidirse ni en pro ni en contra; a este estado de ánimo lo llama *indiferencia* (ἀδιαφορία). Según Pirron, el sabio ni siquiera siente esas cosas intermedias; esta actitud constituye la *apatía* (ἀπάθεια). Prescindiendo, pues, de todos estos sistemas, fijémonos en los que han sido defendidos durante largo tiempo y con empeño. Algunos filósofos pretendieron que el fin del hombre es el placer; entre ellos se distingue Arístipo, discípulo de

Sócrates y jefe de los cirenaicos. Viene luego Epicuro, cuya doctrina, más conocida hoy día, no coincide con la de los cirenaicos, en cuanto a la naturaleza de ese placer. Califo cree que nuestro fin es el placer unido a la honestidad; Jerónimo, la ausencia de todo dolor, y Diodoro esta misma ausencia, pero acompañada de lo honesto; los dos últimos son peripatéticos. La antigua Academia, según se deduce de los escritos de Polemón, ardientemente defendidos por Antíoco, considera como bien supremo el vivir honestamente, disfrutando en primer término de los bienes que la naturaleza nos ofrece. Aristóteles y sus secuaces parecen acercarse mucho a esta solución. Carnéades sostenía que el sumo bien consiste en gozar de aquellas cosas que la naturaleza designa como primeras; al proclamar este principio lo hacía, más para oponerlo a los estoicos, que porque creyese en él. La vida honesta, que se obtiene mediante el instinto natural, es el bien supremo, según Zenón, fundador y jefe de los estoicos.”

43. “Es evidente, desde luego, que a cada uno de esos bienes supremos enumerados por mí, se opone un mal supremo. Pregunto ahora cuál debo seguir; pero no vayáis a contestarme de este modo tan ignorante como absurdo: ‘Cualquiera, con tal de que adoptes uno.’ ¿Podría decirse nada más irreflexivo? Deseo se-

guir a los estoicos. ¿Me lo permitirá, no digo Aristóteles que, a mi juicio, es un filósofo único, sino Antíoco mismo, cuya doctrina era, con pocas diferencias, parecidísima a la estoica, a pesar de que él se llamaba académico? La cuestión, como véis, es dudosa, pues el sabio ha de ser, necesariamente, estoico o de la antigua Academia; no puede pertenecer al mismo tiempo a dos escuelas que se disputan, no los límites, sino el dominio entero de la filosofía. En efecto: como la definición del sumo bien abarca por entero la doctrina de las costumbres, aquellos que difieran en esa definición, diferirán también en toda la conducta de la vida. De dos filósofos que disienten en una cuestión tan importante, sólo uno podría ser sabio, pero no dos a la vez. Si es discípulo de Polemón, dirá que el estoico se equivoca, pues asiente a una cosa falsa; vosotros mismos decís que nada hay tan indigno del sabio; pero si las doctrinas de Zenón son verdaderas, habrá que emplear el mismo argumento contra los antiguos académicos y los peripatéticos. Y aquel que se abstuviese de seguir una u otra de estas escuelas, por no estar seguro de que en ellos exista el verdadero sabio, ¿no sería más prudente que el que siguiera una de las dos? ⁴⁴ ¡Cómo! Cuando An-

⁴⁴ Texto dudoso: "hic igitur neutri adsentiens * * si nunquam, uter est prudentior?" Conjetura de Lam-

tíoco mismo disiente en algunas cuestiones de
 sus tan amados estoicos, ¿no indica acaso que
 esas cuestiones no pueden ser admitidas por el
 sabio? Los estoicos pretenden, por ejemplo, que
 todas las faltas son iguales, pero Antíoco re-
 chaza enérgicamente tal afirmación. Permitid-
 me considerar cuál de las dos opiniones debo
 seguir. 'Decídetes' —se me dice—; 'es que no
 llegarás nunca a adoptar un partido?' ¿Y cómo
 podría hacerlo, si los argumentos que se aducen
 en pro y en contra me parecen ingeniosos y de
 igual valor? ¿No he de tomar precauciones para
 no asentir a lo desconocido, norma de conduc-
 ta que a ti y a mí nos es común? Voy a hablar
 de un disentimiento mucho mayor. Zenón colo-
 ca en la virtud, y sólo en ella, la felicidad de la
 vida. ¿Qué piensa de esto Antíoco? 'La vida
 feliz' —dice— 'viene, efectivamente, de la vir-
 tud; pero no la vida más feliz.' El primero es
 un dios, pues cree que la virtud lo reúne todo;
 el segundo, un débil mortal, pues piensa que,
 además de la virtud, hay otros bienes que el
 hombre desea o necesita. Pero temo, sobre todo,
 después de la refutación tan elocuente como
 docta de Teofrasto, que Zenón conceda a la
 virtud más de lo que la naturaleza permite, y
 que Antíoco se contradiga a sí mismo al afir-
 bino: "adsentiens, si numquam uter [sit sapiens adpare-
 bít, nonne utroque] est prudentior?"

mar, de una parte, la existencia de ciertos males propios del cuerpo y de la fortuna, y de otra, que el hombre, a pesar de vivir rodeado de ellos, puede ser feliz si es sabio. Solicitado en dos opuestos sentidos, unas veces me inclino a admitir como más probable una solución, y otras veces la contraria. Y, sin embargo, estoy persuadido de que si ambas no fuesen verdaderas, la virtud se anularía totalmente.”

44. “Pero su discrepancia en esa cuestión” —diréis— “es evidente. ¿Y qué? ¿Acaso podemos admitir como verdaderas aquellas otras en que se muestran de acuerdo, como, por ejemplo, que el espíritu del sabio no se siente nunca agitado por el deseo, ni transportado de alegría? ¿Admitiremos que el sabio nunca teme ni sufre? ¿No temería el sabio la destrucción de su patria? ¿No sufriría viéndola destruída? La consecuencia es dura para quien, como Zenón, no reconoce ningún bien fuera de la virtud; pero no para quien cree, como tú, Antíoco, que, independientemente de lo honesto, hay muchos bienes, e independientemente de lo deshonesto, muchos males, que el sabio debe temer cuando los ve venir y deplorar cuando ya no tienen remedio. Pero, decidme: ¿de dónde sacáis que la antigua Academia haya sentado alguna vez como principio que el espíritu del sabio no

puede conmoverse ni turbarse? ⁴⁵ La Academia recomendaba un término medio y reconocía, en toda emoción, un cierto límite natural. Todos hemos leído el tratado de Crantor, filósofo de la antigua Academia, acerca del duelo; no es muy extenso pero, en cambio, es un libro de oro, merecedor de que se le aprenda de memoria; así se lo recomendaba Panecio a Tiberón. Decían también aquellos filósofos que la naturaleza puso en nuestras almas las emociones, con el fin de que nos fueran útiles: el miedo, para ponernos sobre aviso; la misericordia y pesadumbre, para que seamos clementes; la cólera misma es, según ellos, como la piedra en que se afila nuestra fortaleza. En otra ocasión veremos si tienen razón o no. Ignoro de qué manera pudo hacer irrupción en la antigua Academia la dureza de tus doctrinas. Yo las considero intolerables, no porque exista en ellas algo que me desagrade (la mayoría de esas máximas extraordinarias que los estoicos llaman παράδοξα, proceden de Sócrates), sino porque ni en Xenócrates ni en Aristóteles, a quienes casi consideráis como uno mismo, se encuentra nada de eso. ¿Hubieran ellos dicho nunca que sólo los sabios son reyes, ricos y hermosos? ¿Que todo cuanto existe en el mun-

⁴⁵ Texto dudoso: "Sed quaero quando ista fuerint Academia vetere † dunttia, ut animum..."

do pertenece al sabio? ¿Que nadie, a no ser el sabio, es cónsul, pretor, general y no sé si también quinquévir? ¿Que no hay más ciudadano, ni más hombre libre, que el sabio, y que quienes no posean la sabiduría son extranjeros, desterrados, esclavos o locos? Hubieran afirmado, por último, que los escritos de Licurgo, de Solón y nuestras doce Tablas, no son leyes, y que no hay más Estados ni ciudades que los formados por los sabios. Si adoptares, Lúculo, estas doctrinas, siguiendo a tu amigo Antíoco, tendrás que defenderlas como harías con una fortaleza; mi posición es más ventajosa, pues no las apruebo sino en tanto que me parecen verdaderas.”

45. “He leído en Clitómaco, que estando Carnéades y el estoico Diógenes delante del Senado en el Capitolio, A. Albino, que entonces, bajo el consulado de P. Escipión y M. Marcelo, desempeñaba el cargo de pretor, hombre docto, como lo indica su historia escrita en griego, y que más tarde fué cónsul con tu abuelo, Lúculo, le dijo en broma a Carnéades: ‘A ti te parecerá, Carnéades, que no soy pretor, porque no soy sabio; que Roma no es una ciudad, y que dentro de ella no hay un Estado.’ A lo que el aludido respondió: ‘Esa es la manera de ver de este estoico.’ Aristóteles o Xenócrates, a quienes Antíoco pretendía seguir, no hubiesen

dudado de que Albino era pretor, Roma un Estado y ciudadanos sus habitantes. Pero nuestro amigo era, como antes he dicho, salvo algunas diferencias tímidamente expresadas, un completo estoico. ¿Qué consejo daréis a quien, como yo, teme dejarse arrastrar por la opinión y admitir o aprobar, incurriendo en una ligereza que vosotros condenáis, algo desconocido? Crisipo declara frecuentemente que hay sólo tres doctrinas defendibles, acerca del supremo bien; todas las demás, que son en gran número, las reduce y cercena. El bien supremo —dice— es o la honestidad o el placer o ambas cosas a un tiempo. Los que sostienen que el soberano bien consiste en la ausencia de todo dolor, quieren evitar la odiosa palabra 'placer', pero se quedan en sus alrededores; lo mismo hacen también los que unen el placer con la honestidad, y no proceden de modo muy distinto esos otros que añaden a la honestidad los dones primeros de la naturaleza. De este modo reduce Crisipo a tres los sistemas que pueden defenderse con probabilidad. Yo no tengo inconveniente en creerlo así, aunque me cuesta un gran esfuerzo separarme de la doctrina del bien supremo admitida por Polemón, los peripatéticos y Antíoco; hasta ahora —en efecto— no he logrado encontrar ninguna que me parezca más probable;

reconozco, no obstante, con cuánta suavidad acaricia el placer nuestros sentidos, y estoy a punto de opinar como Epicuro o Arístipo. La virtud me reclama o, mejor dicho, me retiene con su mano, diciéndome: ‘Esos impulsos son propios de los animales; yo, en cambio, acerco el hombre a dios.’ Podría adoptar un término medio, y puesto que Arístipo se ocupa tan sólo del cuerpo, como si el hombre no tuviese espíritu, y Zenón, del alma, como si el cuerpo ni existiera, seguir a Califonte, cuya doctrina fué defendida con tanto empeño y constancia por Carnéades, que no parecía sino que este filósofo la hacía suya; por más que Clitómaco afirmaba que nunca pudo saber cuál era en realidad el verdadero pensamiento de Carnéades. Si yo quisiera, por lo demás, seguir la doctrina de Califonte, ¿no me saldría al paso con toda su rectitud e importancia? ¿‘Es posible’ —me diría— ‘que, consistiendo la honestidad en el desprecio del placer, pretendas unir una y otro? ¿No sería eso lo mismo que asociar al hombre con el animal?’ ”

46. “Sólo restan, por consiguiente, dos principios en pugna: el placer y la virtud. Sobre este extremo, a lo que yo creo, discurrió largamente y con no poca agudeza Crisipo, dado que entre los mencionados principios es grande la

controversia.⁴⁶ El hecho de seguir el placer, trae consigo la ruina de muchos principios, sobre todo de los lazos comunes entre los hombres, del amor, de la amistad, de la justicia y de otras virtudes, cuya existencia es imposible si no son desinteresadas. En efecto: sentirse impulsado al cumplimiento del deber por el deseo de alcanzar la voluptuosidad como recompensa, no es una virtud, sino una simulación, una engañosa apariencia de virtud. Escucho ahora a los que declaran no comprender siquiera el significado de la palabra virtud, siempre que con ella no queramos referirnos a lo que el vulgo llama 'gloria'; el origen —añaden— de todos los bienes se encuentra en el cuerpo; tal es la ley, la regla y el mandato de la naturaleza; el que de ella se desviase, no podrá tener nunca una norma capaz de guiarle por el mar de la vida. Pensáis, acaso, que estas máximas no me producen ninguna impresión: tanta como a ti, Lúculo, pues no creo que pienses que soy menos humano que tú. La diferencia entre nosotros está en que, al recibir esa impresión, tú la aceptas, asientes a ella, la apruebas y pretendes que es verdadera, cierta, comprendida,

⁴⁶ "de quo Chrysippo sunt, quantum ego sentio, non * * magna contentio." Seguimos la conjetura de Plasberg: "non pauca acute disputata estque inter illas magna..."

percibida, firme y, de tal modo fija, que ningún razonamiento sería capaz de expulsarte o apartarse de ella; y que yo, en cambio, no creo poder asentir a una percepción sin exponerme con frecuencia a tomar como verdadera una cosa falsa, ya que entre la verdad y el error no existe ninguna diferencia y, sobre todo, porque la dialéctica no posee ni enseña reglas para distinguir lo verdadero de lo falso.”

“Heme ya en la tercera parte de la filosofía; Protágoras, los cirenaicos y Epicuro difieren en la manera de considerar el juicio de la verdad; el primero opina que la verdad es lo que a cada uno le parece que es; creen los segundos que, fuera de las emociones íntimas, no hay posibilidad de juzgar, y Epicuro sostiene que todo juicio se basa en los sentidos, en las nociones de las cosas y en el placer. Platón, por su parte, considera el juicio de la verdad y la verdad misma, como propios del pensamiento y de la inteligencia, separándolos por completo de las opiniones y de los sentidos. ¿Acaso nuestro Antíoco acepta alguno de estos principios? No; ni siquiera admite los de sus maestros más antiguos. ¿Cuándo se le ha visto, por ejemplo, seguir a Xenócrates, autor de varios libros muy elogiados, acerca de las normas del lenguaje? ¿Cuándo el propio Aristóteles, cuya profundidad y elegancia no ha sido indudablemente

igualada por nadie? En cambio, suscribe textualmente las doctrinas de Crisipo.”

47. “¿Por qué se nos llama entonces académicos? ¿Acaso abusamos de la gloria de este nombre? ¿Por qué se nos obliga a seguir a filósofos que difieren entre sí? Aun tratándose de una cosa tan elemental para los dialécticos como determinar qué método debe emplearse para decidir si una proposición tan conexa como ‘si es de día, hay claridad’ es verdadera o falsa, ¿cuántas polémicas no se suscitan? Diodoro piensa de un modo, Filón de otro y Crisipo no está de acuerdo con ninguno de los dos. Es más: el mismo Crisipo se aparta, en más de una ocasión, de su maestro Cleanto, y nadie ignora que Antípater y Arquídemo, hombres de infinitas opiniones, y acaso los dos filósofos principales de la escuela dialéctica, disienten en la manera de ver muchas cuestiones. ¿Por qué, entonces, ¡oh Lúculo!, quieres hacerte odioso y obligarme a comparecer, en cierto modo, ante el tribunal del pueblo? ¿Por qué, siguiendo el ejemplo de los tribunos sediciosos, mandas que se cierren las tiendas? Cuando te quejas de que suprimo toda clase de trabajos, ¿qué otra cosa te propones, sino sublevar en contra mía a los artesanos? Inténtalo; reúnelos de todas partes; fácil me sería lanzarlos contra ti. Primeramente les repetiría aquellas tus odiosas palabras:

‘Todos los aquí reunidos sois unos desterrados, unos esclavos, unos locos.’ Pasaría luego a los insultos que atañen, no a la multitud, sino a vosotros, los que me escucháis. ‘Zenón y Antíoco’ —diría— ‘afirman que no sabéis nada.’ —‘¿Cómo es eso?’ —interrumpirás—; ‘nosotros sostenemos también que el que no es sabio no puede comprender muchas cosas.’ Pero no admitís como capaz de saberlas más que al sabio, y Zenón lo concluía con el siguiente gesto: extendiendo los dedos y presentando la palma de la mano, decía: ‘Así es la percepción’; encogiéndolos un poco, afirmaba: ‘Así el asentimiento’; y cerrando del todo la mano, presentaba el puño y añadía: ‘Esta es la imagen de la comprensión.’ De este símil procede el nombre de *κατάληψις*, que este filósofo dió a una operación del espíritu que, hasta entonces, no llevaba ninguno. Aproximando luego la mano izquierda al puño derecho así cerrado, y apretándolo con fuerza, exclamaba: ‘He aquí la ciencia que nadie posee, sino el sabio.’ ¿Pero quiénes son o han sido sabios? Los estoicos no nos lo dicen. De modo, Catulo, que tú ignoras que ahora es de día, y tú, Hortensio, que estamos en tu casa de campo. ¿Acaso esta afirmación es menos odiosa que la tuya? Será, en todo caso, menos elegante y sutil. Ahora bien: así como tú afirmabas que si se suprimiese la

comprensión, todas las artes desaparecerían, y te negabas a concederme que lo probable tiene virtualidad lo bastante grande para producirlas, así también afirmo yo ahora que el arte no puede existir sin la ciencia. ¿Hubiesen consentido Zeuxis, Fidias o Policleto que se les acusase de no saber nada, a pesar de su admirable habilidad? No obstante, si alguno les hubiese explicado qué clase de fuerza atribuíis vosotros a la ciencia, su cólera habría al punto desaparecido; y estoy seguro de que no se indignarían cuando supiesen que nosotros suprimimos lo que no existe y les concedemos lo necesario para realizar sus trabajos. Esta doctrina está confirmada por la solicitud de nuestros antepasados, quienes afirman que todo hombre debía prestar juramento 'conforme a la convicción de su espíritu'; que nadie es responsable sino 'del engaño cometido a sabiendas', porque la ignorancia involuntaria se presenta en la vida con demasiada frecuencia; que al dar testimonio de algo se diga 'así lo creo', aun tratándose de cosas que el testigo haya visto por sus propios ojos; y, finalmente, que los jueces verídicos deben declarar, no que el hecho ha ocurrido en efecto o no, sino que 'parece' haber ocurrido."

48. "Pero como el marinero me hace señas, y el susurro de Favonio me está indicando que ya es hora de embarcar, creo que debo poner fin

a mi discurso, que ya ha durado lo bastante. Si alguna otra vez volvemos a investigar estos asuntos, discutiremos preferentemente acerca de las divergencias de tantos hombres ilustres, de la oscuridad de la naturaleza, del error de muchos filósofos que defienden, acerca del bien y del mal, doctrinas diametralmente opuestas, y que, a pesar de su celebridad, se destruyen mutuamente, ya que la verdad no puede residir sino en una tan sólo. Todo esto es más interesante que hablar del error de los ojos y restantes sentidos, o del sorites, del argumento capcioso y otras redes que los estoicos han tejido para cogerse a sí mismos.”

“No me pesa” —dijo entonces Lúculo— “que hayamos tenido esta conversación. En lo sucesivo podemos reunirnos más de una vez, sobre todo en mis posesiones de Túsculo, y discutir las cuestiones que nos interesen.” —“Perfectamente” —contesté yo—; “¿pero qué piensan Catulo y Hortensio?” —“¿Yo?” —exclamó Catulo—, “por mi parte, volviendo a la opinión que mi padre defendía como de Carnéades, sostengo que nada puede percibirse, y que, sin embargo, el sabio puede asentir a lo no percibido o, lo que es igual, opinar, pero sin olvidarse de que opina tan sólo, y de que nada puede ni comprenderse ni percibirse. De los dos términos de la proposición censuro, como véis, el segundo, o sea el que pro-

clama la necesidad abstenerse de todo juicio, y sostengo, en cambio, con vehemencia, que nada puede percibirse.” “Bien” —dije yo—; “ya sé cuál es tu opinión, y no estoy muy lejos de ella. Pero, ¿qué te parece, Hortensio?” —“Pienso” —dijo éste riendo— “que es preciso abstenerse de juzgar.” “Ya has caído” —exclamé—, “pues esa es la doctrina propia de la Academia.” Así terminó el diálogo; Catulo se quedó y nosotros nos dirigimos hacia nuestras embarcaciones.

INDICE GENERAL

PRÓLOGO, por Juan David García Bacca..	7
INTRODUCCIÓN, por Agustín Millares Carlo.	27

**CUESTIONES ACADEMICAS
POSTERIORES**

Libro I	37
Libro II	69
Libros III y IV	71

**PRIMERAS CUESTIONES
ACADEMICAS**

Libro II	73
----------------	----

Este libro se acabó de imprimir
el día 30 de marzo de 1944 en
la "Gráfica Panamericana",
S. de R. L., Pánuco, 63,
México, D. F. Estuvo
al cuidado de *Daniel*
Costo Villegas.

