Theſauro Filoſofia Moral.

Ibañez Cipres

Ibañez

Ibañez de Arroyo

Leaez

Ibañez

Ludit in humanis divina potentia rebus:
et certam praesens vix habet hora fidem

Ista Dei vox est: Deus est in pectore vestro
hoc Duce predico; vaticinorque Deo.

Iupiter in multos temerariis fulminis torquet
qui parcam culpa non meruere pati.

Leaez

Leaez

FILOSOFIA MORAL,

DERIVADA DE LA ALTA FVENTE

DEL

GRANDE ARISTOTELES

STAGIRITA.

ESCRIVIOLA EN TOSCANO

EL CONDE CAVALLERO GRAN CRVZ

D. MANVEL THESAVRO

PATRICIO TVRINENSE.

TRADVCELA EN ESPAÑOL

D. GOMEZ DE LA ROCHA Y FIGVEROA.

Corregida, y enmendada en esta segunda Impression.

CON LICENCIA.

EN MADRID: Por JVAN GARCIA INFANZON. Año 1692.

Acosta de Juan Martin Merinero, Mercader de Libros en la Puerta del Sol.

PROLOGO.

DISCRETO Lector, esta Obra, que escriviò el Conde Don Manuel Thesauro, para educacion del Real Infante Victorio Amadèo Francisco Prin cipe de Piamonte, oy Duque de Saboya, logra dignissimamente en su Idioma tan ilustre fama, que ni mis errores en el nuestro bastàran à deslucirla.

Por la Materia es vtil, por el Orden clara, por el Estilo deliciosa. Mi traduccion puede aver agraviado al Estilo; mas no al Orden, ni à la Materia. Avrète quitado el gusto; pero no la vtilidad: menos es lo que te defraudo, que lo que te comunico.

Ademas de que no siendote possible (ò por ignorancia del Idioma, ò por dificultad de conducir à estos Reynos el Original Toscano) lograr enteramente la dicha de deleitarte en su Estilo, y aprovechar con su Doctrina: por lo que interessas en esta, me debes perdonar lo que pierdes en aquel: siendo tanto más lo que interessas, que lo que pierdes, quanto es mas apreciable lo que te vtiliza, que lo que te adula.

Bien que no pienso aver infamado del todo el Estilo del Original. Todavia por entre las sombras de mis borrones juzgo, que se han de transparentar las luzes de su Eloquencia, vencida de su esplendor tan alta noche. Aunque imprimir huellas en agenas estampas, sin borrar su imagen, no carece de dificultad.

La Obra de traducir no me persuado, que sea la mas gloriosa, bien que aya sido Estudio de Nobles, de Soberanos, y aun de Sagrados Ingenios; pero tampoco me parece, que es la menos dificil.

El Pintor, que inventa traslada al Lienço la espontanea concebida Imagen con libre mano; no assi el que copia, en quien ni es libre la mano, ni la Idea. Aquel tiene, que obedecer à los preceptos del Arte, dexando en lo demàs correr libremente las lineas; este, no solo debe obedecer al Arte, sino al termino, que le prescriben agenos rasgos: aquel solo vence vna dificultad; este dos.

Aun digo mas: que no siendo la Obra de traducir la mas gloriosa, ni la menos dificil, tiene tambien otra circunstancia, que la acaba de hazer ingrata fatiga: el estar mas expuesta à la censura.

En la Arte de pintar assi el que copia, como el que inventa, tiene su Exemplar, à quien deba seguir: el que inventa, le tiene dentro de su Entendimiento; el que copia, le tiene fuera en el Lienço de otro: la destreza es sacar vivamente parecida la imagen al exẽplar; pero como este està escondido en la Mente del que inventa, y descubierto en el Lienço del que copia: de aqui es, que pudiendose cotejar la Obra de este; y no pudiendose cotejar la Obra del otro: se ignoran los defectos del que inventa; y se acusan los errores del que copia.

No digo, q̃ si en los Sentidos interiores de nuestro Autor fuesse visible la Original imagen de sus Pensamientos, iluminada del Filosofo; se hallarian menos proprios, ò menos vivos los colores, cõ que los pinta. Pues en qualquiera de sus Discursos, al passo que parece, que no pudieran ofrecerse à otro Mortal mas ingeniosos cõceptos, con que persuadirlos, parece tambien, que no se pudieran elegir mas hermosas frases, con que explicarlos.

Sus proprios Libros lo acrediten: no hallaràs en ellos sentencia que te instruya, sin flor, que te deleite: y flor, no solo de suave; sino de vital fragrancia. Yà no admiro, que aya Pomos junto al Ganges, de cuyo olor se alimenten sus habitadores. No hazen mas aquellos frutos en la parte vegetativa; que estas flores en la Racional: ni debe menos vida à aquellas el Cuerpo; que à estas el Animo: aviendo de ser la de este eterna; la de aquel mortal.

Lo que quiero, pues, dezir es: que sin duda le fue mas facil à nuestro Autor trasladar à la pluma su Idèa; que à mi aver de trasladar su Idèa, y su pluma: y que fue sin comparacion mas glorioso su trabajo, y mas expuesto à la censura el mio.

Huvo tiempo, en que caminava desnuda, y pobre la Filosofia. Creyòse, que el Filosofo solo ha de mirar lo que escribe; no el como: que no debe componer la Diccion, sino el Animo: no cuidar de que la Oracion no yerre; sino de que no yerre la Razon: y que desdize del que enseña, y professa vna vida inocente, el artificioso aliño de las palabras.

Reprehendia Diogenes los Musicos, porque gastando toda su aplicacion en tener muy templadas en la Cytara las cuerdas; tenian muy destempladas en la vida las costumbres: en aquella muy sonoros los concentos; en esta muy disonantes las acciones.

Con breves Sentencias, y obscuros symbolos Filosofavan en Persia los Magos: en Babilonia, y Assyria los Chaldèos; en la India los Bracmanes, y Gymnosofistas: en Francia los Druidas: en Grecia los Stoicos: los Pytagoricos en Italia.

Esparta, nativo escollo del valor, y patria de tantas Heroycas Virtudes, no consintiò dentro de sus muros la Eloquencia. Y ya que Athenas no la desterrò, mandòla templar en su Areopago, prohibiendo aquella parte, que domina los Afectos, llamada del Griego *Pathetica*, y del Latino *Flexanima*: porque excediendo la comun Tyrania de los Poderosos, hasta en los Animos, que nos dexò libres la Deidad, ossa exercitar su imperio.

Despues experimentò Athenas los inconvenientes de no averla desarraigado: porque bolviendo poco à poco à cobrar todo su vigor el Arte, privò de vida à la publica libertad la venenosa facundia de Pericles, y Pysistrato.

De oro, y electro describe Luciano los eslabones en la mysteriosa cadena, que saliò de la boca de Hercules Galico, para aprisionar la plebe incauta. No cautiva la Eloquencia con menos lisongeros, con menos preciosos lazos.

Finalmente no parece compatible con la doctrina de las Virtudes Morales tanta Arte en lisongear el oido: porque para esta se requiere *Ingenio*; para la otra *Prudencia*: y ay gran distancia entre la Prudencia, y el Ingenio.

El Ingenio es mas perspicaz; la Prudencia es mas considerada: aquel es mas ligero; esta es mas constante: aquel discurre las apariencias; esta la Verdad: y quando esta providamente mira à la Utilidad propria; aquel ambiciosamente solicita la admiracion, y aplauso popular.

Y por vltimo la Prudencia domina à la Fortuna; el Ingenio, quãdo no es infeliz? Aquella conduce à las Dignidades; este arroja à las miserias. Pues como el Ingenio ha de abrir camino à la Felicidad anhelada del Filosofo, siendo èl quien menos la encuentra?

No obstante debemos confessar, que nuestro Autor en honra de

de la Escuela Moral, y vtilidad de los Virtuosos, ha llegado à vnir felizmente estos dos Estremos, haziendo al Ingenio Prudente, y à la Prudencia Ingeniosa.

En dictamen de Seneca no ha renunciado al Ingenio la Filosofia. Sea assi, que le convenga no gastar sobrada atencion en el adorno de las palabras: pero quando estas se dirigen à tan noble fin, quien podrà negar, que les estè bien la dulçura, que por el alago del oido las introduce bienquistas al Coraçon?

Atrahidos de la suave armonia de las Syrenas amaron los navegantes su dulce riesgo en el Mar Siciliano. Alguna vez avia de conducir à la seguridad del Puerto aquella lisonja, que tantas vezes precipitò al peligro de los escollos.

Serà dañosa la Eloquencia, quando persuade à los vicios; serà vtil, quando mueva à las Virtudes: y entonces vna Circe de contrarios efectos. De esta se dixo con mentira, que transformava en Brutos los Hombres; de aquella se puede dezir con verdad, que convierte en Hombres los Brutos.

Quando no necessitassemos de persuasion, para huir el Mal, y seguir el Bien, fuera dicha aver nacido mudos los Hombres, como deseava Euripides. Mas como la debilidad de nuestra Naturaleza, degenerando poco à poco, ha caido en tal estado, que sin auxiliadores con dificultad se mantiene; de aì es, que no se deban estimar menos los Filosofos, que los Medicos; y que como à estos les es necessario ser doctos, para curar las enfermedades del Cuerpo; les es preciso à aquellos ser eloquentes, para curar las del Animo.

Conoce nuestro Autor (ò infeliz Genio de los Mortales!) que no solo es necessario enseñarles su proprio Bien; sino solicitar con la suavidad del modo, que aya quien quiera aprenderle. Porque aunque nada apetezcan los Hombres con mas ansia, que saber; el aprender es lo que mas aborrecen. De tal suerte, que aun las mas saludables doctrinas las oyen desazonados, y soñolientos, sino despiertan, y enamoran su Ingenio el estimulo, y golpe de la agudeza, la novedad, y hermosura del Estilo.

Solo à los Hombres, no à los Brutos, ni à los Angeles, diò la Naturaleza vn cierto fastidio de las cosas comunes, y quotidianas; si la Vtilidad no và mezclada con la Variedad, y con la Variedad el Deleite.

A los primeros navegantes, impelidos mas del temor, que del viento, bastavan toscos seguros leños, para surcar las olas. Aora el Mar avaro no parece, que debe obedecer, sino le castigas con el precioso açote de los dorados remos; ni sufrir proa, sino animada de Pardos, y de Leones: Vsurpando el Reyno de las aguas la Jurisdicion de las Selvas.

No ignorava nuestro Autor, que todo el esfuerço del Arte era necessario, para dirigir el ciego error de los Mortales à tan arduo Objeto, como es la *Humana Felicidad*, igualmente ignorada, y apetecida.

Y assi le observaràs en esta Obra vnas vezes Rethorico, y otras Dialectico: alternando el vso de sus preceptos, como mas le pareciò, que convenia, ò à la claridad de la enseñança, ò à la valentia de la persuasion: ni abierta del todo la mano de la Rethorica; ni del todo cerrado el puño de la Dialectica.

Hallaràsse Rethorico, si acerca de las Virtudes, y de los vicios alaba, ò vitupera: aconseja, ò disuade: acusa, ò defiẽde. Dialectico, si acerca de las Essencias de los Actos, y de los Habitos, difine, divide, subdivide, abstrae, arguye, prueba, cõfirma, dificulta, respõde.

Y siendo el Fin de la Rethorica la Persuasion Popular, y el de la Dialectica la Enseñança Escolastica; veràs, que no atiende menos à este, quando enseña concluyendo con la Difinicion, la Division, y el Argumento; que à aquel, quando persuade deleitando con el exemplo, con la Erudicion, y con la Agudeza.

Pero en la Forma Material solo le hallaràs Rethorico, apartandose en todo de la rigurosa formalidad de las Escuelas: donde entre los arguyentes, que escrupulosamente subtilizan sobre el conocimiento de la Verdad, deben ser las Proposiciones del Sylogismo claras, y extensas; para que el Entendimiento, que assintiò à las Premisas, se vea necessitado à assentir à la Consequencia.

Mas nuestro Autor, que prefiere el Fin Rethorico al Escolastico, atendiendo antes à persuadir agradando, que à doctrinar desabriendo; sin observar Orden Dialectico, nos viste sus Proposicio-

ciones con hermosas frases, nos las adorna con erudicion amena; nos las ilustra con agudeza sutil.

Ni esta Forma material Rethorica se opone à la Forma Essencia Dialectica: pues siendo esta lo *Verdadero*, no lo inquiere menos perspicàz, ni lo enseña menos fiel vna Urbanidad ingeniosa, que vn Sylogismo en Dari.

Antes en la Dialectica es perjudicial, y traidor el fraudolento Sofisma; y en la Rethorica es vtil, y leal la Cavilaciõ Urbana: pues como està debaxo de la imagen de falso te enseña fielmẽte lo Verdadero; aquel debaxo de la apariencia de Verdadero te enseña traidoramente lo Falso. Hasta con la Verdad sabe mentir el Dialectico Sofista; hasta con la mentira sabe dezir Verdad el Vrbano Rethorico.

No se contenta nuestro Autor con explicarnosla de qualquier modo; sino desuerte, que nos enamorèmos de ella. Pero que te dilato? Leè, que la Obra ha de ser mi desempeño, y su elogio. No dudo lo que la avràn afeado mis errores; pero hasta la Imbidia (si yo fuesse capaz de merecerla) no le pudiera negar vn grande acierto al assumpto de mi estudiosa fatiga: la Eleccion. Vale.

Y tu inmortal honor de Italia, que en los vltimos años de tu senectud (la mano debil; la mente vigorosa) gravaste à la Felicidad del Orbe, y de los siglos con caractères de Oro las sagradas leyes de la Razon: inspirando en cada clausula la valentia de tu ingenioso Espiritu:

SALVE, THESAVRO ilustre; salve, cana
Veneracion de siglo afortunado,
Que hà debido mas dicha à tu cuidado,
Que debes à su aplauso gloria vana.
Salve otra vez, y muchas; oy que vfana
Occidental Region del ceño elado,
De los Alpes te logra, trasladado
Al seno delicioso de Guadiana.
Vacando à su tarea laboriosa,
Pales (rustica si; mas reverente)
Peregrino en su Templo te reciba.

Mien-

Mientras, del Tò sagrado Ninfa hermosa,
A tu memoria erige permanente,
De vndoso marmol Vrna fugitiva.

In laudem Authoris, qui hoc opus, octuagenarius scripsit, illius studiosus Interpres.

DON GOMEZ DE LA ROCHA, E FIGVEROA hæc ludebat EPIGRAMMATA.

THESAVRI octavis decies languebat aristis,
Capillos spargens, alba senecta, nive:
HOS cùm flexamìnos, Taurini ad fluminis vndas;
IAM velut expirans, edidit ore sonos.
DVLCISONVS fleat, proles Stheneleia, Cycnus;
Nec, dum sæcla volent, amnis abibit honos.
Eridani ad ripas, nomen quò illustre perennet,
Dulcius en alter concinit albus Olor.

ALIVD EIVSDEM.

Vnde tibi fulgens, morum divina Magistra,
Quæ tegit auratos, palla superba, pedes?
Te (memini) agnovi baculum, peramque ferentem;
Quid vnc cum gemmis pera, vbi frusta latent?
Desine mirari tam sim ditata. Quid ergo?
THESAVRVM invèni: Stoicus absit inops.

De Don Juan de Salcedo Ponce de Leon, Amigo de Don Gomez de la Rocha y Figueroa, en elogio de esta Obra.

ROMANCE ENDECASYLABO.

A ESTE Mundo menor, Orbe animado,
Al Hombre, cuyos barbaros afectos,
Vulgo indomito son, diò el alto Numen,
Eterna ley con racional Imperio.
Desde el Solio interior de Mente oculta,
Oraculo fiel de los aciertos,
Su dictamen pronuncia; no escuchado,
O no entendido de tan rudo pueblo.
De varias, de diversas professiones,
Interpretes famosos presumieron,

La

La gran regla del Alma explicar; muchos,
Erraron, ò los fines, ò los medios.
Esta es Ciencia Moral; este connato,
Aun frustrado, ilustrò muchos conceptos,
De vno, y otro Sophista. O Gran Thesauro!
Desciende à los Vulgares Epithetos.
Tu, gloria de Turin, de Italia, el Orbe,
Con grande impulso, con mayor sucesso,
La excelsa cumbre allanas, que desvia,
De esta rudeza aquel conocimiento.
Tu solo conseguiste el pretendido,
Fin de tanto ambicioso Entendimiento:
Atiendelos aora, que aun son tuyos,
(Porque no los embidies) estos Ecos.
Del espumoso Eridano Toscano,
Resultan à los margenes amenos,
Del Guadiana Español, vnidos ambos,
En sonoro diafano comercio.
Cisne tambien repite entre sus ondas,
Los que adoptò sympathicos accentos,
Que à nacer otra vez se destinaron,
En la fecundidad de iguales Genios.
Cisne tambien; de cuyas doctas plumas,
Adornado el blason de los primeros,
Antiguos, belicosos, nobles ROCHAS,
En los muros Tacenses se vè impresso.
Alli en excelso, ilustre, patrio nido,
Dulce honor de los campos Estremeños,
No sin ofensa de las Musas, yaze
La generosa voz, el alto vuelo.
Yaze? No dixe bien; de alli se erige,
Y rasgando los circulos inmensos,
Del aire, à los espacios de la Fama,
Donde dura inmortal, llegò su accento.

CEN-

CENSORES DE ESTE LIBRO EN CASTILLA.

AProbaron este Libro intitulado, *Filosofia Moral*, por el Ordinario el R.P.M. Fr. Balthasar de Figueroa, Predicador de su Magestad, Lector Jubilado, Maestro general, Abad, y Difinidor que ha sido de la Orden de S. Bernardo: y por comission del Consejo Supremo de Castilla el R.P.M. Fr. Alvaro Ossorio, Predicador de su Magestad, Difinidor que ha sido de la Provincia de Castilla, Prior de Burgos, Colegio de Valladolid, y Agreda, y al presente Prior del Real Convento de San Felipe de la Orden de San Agustin.

LICENCIA DEL ORDINARIO.

NOS el Doct. D. Antonio Pasqual, Vicario desta Villa de Madrid, y su Partido por el Eminentissimo Señor D. Luis Fernandez Portocarrero, Presbytero Cardenal, Arçobispo de Toledo, Primado de las Españas, &c. mi Señor: por el presente, y por lo que à Nos toca, damos licencia para que se imprima este Libro, intitulado, *Filosofia Moral*, traducido de Toscano en Castellano por D. Gomez de la Rocha, por quanto estamos informados no tiene cosa contra nuestra Santa Fè, y buenas costumbres. Madrid, y Octubre 2. de 1681. años.

Doct. D. Antonio Pasqual.

Por su mandado.
Christoual de Cepeda.

SVMA DE LA LICENCIA.

TIene licencia de los Señores del Consejo Real, para poder imprimir por vna vez este libro, intitulado, *Filosofia Moral*, Juan Martin Merinero, Mercader de Libros, como mas largamente consta de dicha licencia, despachada en el Oficio de D. Manuel Negrete y Angulo, Escrivano de Camara de dicho Consejo.

FEE DE ERRATAS.

PAg. 28 col. 1. lin. 22. otra, lee obra. P. 39. lin. 30. concepto, lee concento. P. 80. lin. 16. ofende, lee se ofende. P. 84. col. 1. li. 8. ambiciaso, lee ambicioso. P. 90. c. 2. lin. 28. boras, lee obras. P. 142 col. 1. pricipal, lee principal. P. 144. col. 1. lin. 11. conteccion, lee contencion. P. 144. c. 2. lin. 20. otros efecto, lee otros el efecto. Ibid. lin. vlt. mandiciente. lee maldiciente. P. 155. c. 1. lin. 1. mas que de negra, lee mas de negra. P. 180. col. 2 quien honran, lee quien honra. P. 242. c. 1. lin. 1. cerca, lee cerca de. Ibid. col. 2. li. 8. por essos, lee por esso. P. 245. c. 2. lin. 11. alteraciones, lee altercaciones. P. 255. col. 2 pintera, lee pintura. P. 262 col. 1. pequequez, lee pequeñez. P. 284. desteze, lee destreza. P. 280. col. 1. de al, lee de la. P. 289. c. 1. lin. 37. qare, lee para. P. 344. c. 2 pueatas, lee puertas. P. 345. col. 1. lin 20. deforma, lee deforme. Ibid. col. 2. se ignala, lee se iguala.

Este libro intitulado, *Filosofia Moral*, que escriviò en lengua Toscana el Conde D. Manuel Tesauro, y traducida en Castellano por D. Gomez de la Rocha y Figueroa, advirtiendo estas erratas està conforme al que se imprimiò otra vez, y ha servido de original. Madrid à 25. de Septiembre de 1692.

Don Martin de Ascarza,
Corrector General por su Magestad.

SVMA DE LA TASSA.

TAssaron los Señores del Consejo este libro, intitulado, Filosofia Moral, à seis maravedis cada pliego, como consta de su original, despachado en el Oficio de D. Manuel Negrete y Angulo, Escrivano de Camara de dicho Consejo.

IN-

INDICE DE LOS LIBROS, Y DE LOS Capitulos. El numero denota la pagina.

LIBRO PRIMERO.

Del Fin, y essencia de la Virtud Moral.

LIBRO SEGUNDO.

De los Actos, y Habitos Morales en general.

LIBRO TERCERO.

De las Virtudes Particulares. De sus Medios, y Vicios Estremos.

LIBRO QVARTO.

De la Fortaleza, y sus Estremos.

LIBRO QVINTO.

De la Templança, y de sus Estremos.

LIBRO SEXTO.

De la Liberalidad, y de sus Estremos.

LIBRO SEPTIMO.

De la Magnificencia, y de sus Estremos.

LIBRO OCTAVO.

De la Magnanimidad, y de sus Estremos.

LIBRO NONO.

De la Modestia, y de sus Vicios Estremos.

LIBRO DEZIMO.

De la Mansedumbre, y de sus Vicios Estremos.

Cap.

LIBRO UNDEZIMO.

De la Afabilidad, ò Complacencia, y de sus Estremos.

LIBRO DUODEZIMO.

De la Veracidad, y sus Estremos.

LIBRO DEZIMOTERCIO.

De la Chança, y de sus Estremos.

LIBRO DEZIMOQVARTO.

De la Verguença, y de sus Estremos.

Cap.

LIBRO DEZIMOQVINTO.

De la Indignacion, y de sus Estremos.

LIBRO DEZIMOSEXTO.

De la Justicia, y de sus Estremos.

LIBRO DEZIMOSEPTIMO.

De la Prudencia, y de sus Estremos.

Cap.

FIN.

DE

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO PRIMERO.

FIN, Y ESSENCIA DE LA VIRTUD MORAL.

CAPITULO PRIMERO.

FIN DE LA FILOSOFIA MORAL: ESTO ES, LA FELICIDAD humana, y el sumo bien.

QUE feliz arte la que enseña à ser feliz! Mas, ò suma desdicha de los mortales, que nada desean mas que la felicidad; y nada màs aborrecen! Pero que mucho, si los mayores Filosofos batallando fuertemente entre si, para difinirla, pierden la felicidad, mientras la buscan?

Tres imagenes de bienes se ofrecen à los ojos de los que anhelan à ser felices: bienes *Exteriores*, bienes del *Cuerpo*, y bienes del *Animo*. Los bienes màs viles son màs atractivos, y los mejores son màs penosos: los del cuerpo se nos huyen; y huimos los del animo. Donde, pues, encontrarèmos la Felicidad verdadera entre tantas falsas?

A los genios codiciosos atrahen con maravillosa fuerça los bienes *Exteriores*: esto es, las *Riquezas*, y los *Honores*. Bienes à la verdad màs nobles, que los corporeos: porque los externos estàn fundados en la opinion, propria del hombre: y los corporeos en el sentido, comun à los animales.

Màs como puede ser bien del hõbre lo que no està en el hombre? Y como pueden estar en el hombre estos bienes, si el *Honor* està en quien le dà, y no en quien le recibe: y las *Riquezas* estàn en la casa del rico, y no en el rico?

Con mucha razon las riquezas, y los honores se llaman bienes de fortuna, la qual no pudiendo dar mucho, y dar à muchos, fugitiva, y engañadora aora los dà, aora los quita: en la inconstancia solo constante. Mas que bienes puede dar la Fortuna, que no tengan màs vanidad, que

subs-

ſubſtancia, y que no ſean màs perniciosos, que precioſos?

Que ſon el oro, y las piedras precioſas, ſino lucidas heces de la tierra, que en los teſoros, y en los eſcritorios apriſionan el coraçon del que los apriſiona; y poſſeen el animo de quien los poſſee?

Que ſon las alabanças, ſino es humoſos alientos de las bocas populares, formadas con los labios vezinos à los dientes; porque eſtà contigua al beſo de la alabança la mordacidad de la invidia?

Que ſon las Sillas Conſulares, los Regios Tronos, ſino eſplendidos precipicios, donde muchos, que ſe creìan felices, midiendo el aſcenſo con la caìda, hallàron ſummos horrores en los ſummos honores?

No ſe puede llamar feliz quien dependiendo de la inſtable Fortuna, pende continuamente entre el gozo, y el peligro, entre la eſperança, y el miedo.

Infeliz el que teme, y mas infeliz el que no teme: porque aquel temiendo ſiempre lo que ſuele acontecer, ſiente la deſgracia primero que ſuceda; y eſte, no temiendo lo que puede ſucederle, merece, que le ſuceda lo que no teme.

LUEGO ſi en los bienes exteriores no puede eſtar la felicidad verdadera; veamos, ſi puede eſtar en los corporales, que ſon la *Salud*, la *Robuſtez*, y los *Deleites* del cuerpo. Bienes ſin duda tanto mayores, que los externos, quanto mas intimos, mas reales, y mas neceſſarios à la vida. De donde los externos ſe llaman bienes vtiles, porque ſirven à los corporeos: y eſtos ſe llaman bienes delectables, porque conſervan la ſubſtancia del cuerpo humano: aquellos ſe imaginan; eſtos ſe ſienten.

Mas por otra parte como puede la felicidad propria del hombre cõſiſtir en bienes, que no ſon proprios del hombre? Proprio no es aquello, que es comun à otros.

Comun es la vida con las encinas, las quales aviendo nacido con noſotros, bien que mas robuſtas, y mas vividoras, aun eſtàn en ſu juventud deſpues de aver llegado nueſtra ancianidad. Comunes con las beſtias ſon los deleites ſenſuales: y ellas ſerian tanto mas felices, quanto mas abundantemente los gozan, y menos ſienten ſu privacion. Luego que bienes ſon eſtos con tantos males tan eſtrechamente vnidos.

Con gran myſterio adoravan los Romanos à vn miſmo tiempo à Volupia, y Angeròna: aquella Dioſa de los placeres, y eſta de los diſguſtos. A cada vna dedicaron ſu templo; mas en el templo de la vna ſacrificavan à la otra: porque andan tan juntas, que mientras aquella ſe goza, eſta ſe teme: y mientras eſta ofende, aquella ſe eſpera; mudandoſe la vna en la otra por momentos. La moſca, que volò à la miel, halla en ella ſu priſion: y Volupia ſe trueca en Angeròna.

Què es el deleite, ſino vna alteracion incompatible con la duracion? Què es la ſalud, ſino vna templança de los quatro humores ſiempre combatida de las quatro qualidades?

Què

Què es la vida, ſino vn fluxo de ſucceſsivos inſtantes, que naciendo el vno al morir del otro, entonces comiença à morir el hombre, quando comiença à vivir? Què es finalmente el cuerpo, ſino vna portatil enfermeria, en quien ſon mas las enfermedades, que le deſmiembran, que los miembros, que le componen?

LUEGO ſi la felicidad propria del hombre no ſe halla en los bienes externos, y vtiles: ni en los corporeos, y delectables: fuerça es, que conſiſta en los *Bienes honeſtos*, eſto es, en las *Virtudes del animo*: Bienes proprios del hombre, ſuma perfeccion de la naturaleza racional, y admirable participacion de la divina.

Eſtos ſon verdaderos bienes, que el hombre puede adquirir por ſi meſmo, y dar à ſi meſmo, y gozar en ſi meſmo ſin embidia, y ſin temor: eſtando ſeguro, q̃ no ſe los quiere quitar el Cielo, y fuera dèl ninguno puede, porq̃ eſtàn eſcondidos en el alma.

En la balança de Critolào mas peſa vna pequeña virtud, que todo el oro del mundo, porque no ay proporcion entre las coſas divinas, y las caducas.

Ello es cierto, que la Felicidad no reſide en los habitos, ſino en los actos de las virtudes. Aſsi como el ſer eſtà ordenado al obrar; eſtà el habito de la virtud ordenado à la accion virtuoſa: y aquello, que eſtà ordenado para algun fin, no puede ſer el vltimo fin. Luego ſi la Felicidad (como concuerdan todos los Filoſofos) es el vltimo fin del hombre, lo ſumo de los deſeos, el colmo de los bienes, claro es, que no conſiſte en el habito, ſino en el acto de la virtud.

No ay felicidad ſin contento, y el de la virtud no ſe ſiente, ſino obrando virtuoſamente. El Artifice mientras duerme, poſſee el habito del arte: el virtuoſo mientras duerme, poſſee el habito de la virtud; mas ni el Artifice mientras duerme, ſiente el deleite del arte; ni el virtuoſo mientras duerme, ſiente el deleite de la virtud.

Por eſſo el feliz en la mitad de la vida no es diferente del infeliz: porque no es infeliz quien no ſiente ſu deſgracia; ni feliz quien no ſiente ſu dicha; y no pueden ſentirſe, quando quitò la muerte los ſentidos, ò quando los ligò el ſueño.

No ſe deleita el pintor mientras eſtàn ocioſas las reglas en el entendimiento, y los colores en la tabla; ſino quando con aquellas reglas haze, que de la ſemilla de los colores nazca en vn lienço muerto vna imagen viva, que ſin tener ſentido engañe los ſentidos de quien la mira, alegrandoſe el Artifice de ſer el autor de aqueſte engaño.

De aqui es, que aſsi la virtud al virtuoſo, como al Artifice el arte, continuamente eſtàn compeliendo à la accion. Y ſi alguna fuerça externa impide el exercicio del habito, queda tambien impedida la felicidad; porque ella no vive en el habito, ſino en la accion.

CADA virtud, pues, contribuye à la felicidad por ſu parte; porque aſsi como la virtud es vn genero, que

 con-

contiene muchas virtudes, vna mayor, que otra: assi la felicidad es vn bien, que contiene muchos bienes, vno mas excelente, que otro. La felicidad, pues, consiste en la operacion de las virtudes; pero en especial en la mas sublime, y excelente, que se declararà à su tiempo.

CAPITULO II.

Requisitos, y adequada difinicion de la Felicidad.

EStrañamente filosofaron los Estoycos, queriendo que solo los bienes del animo sean bienes: y que los externos, y delectables sean males, y no bienes; no solo inutiles, sino dañosos à la virtud: y por esso verdaderas pestes de la humana Felicidad.

Estos defendian, que las riquezas, las comodidades, la salud, los imperios, la sucession no eran bienes: porque no puede ser bien del virtuoso, lo que tambien el vicioso puede gozar: y siendo la felicidad vn bien inmutable, y permanente, repugna à la felicidad, lo que repugna à la duracion.

Por lo contrario defendian, que la pobreza, las descomodidades, la orfandad, las afrentas, las enfermedades, los dolores, no pueden ser males para el hombre feliz: porque guardando en el animo la virtud, guarda la felicidad toda entera: y aunque se yele en las nieves del Caucaso; ò se abrase en el toro encendido de Fàlaris, basta la virtud sola à hazerle felicissimo en los tormentos.

Esto no era filosofar como hombres politicos, sino sofisticar como salvages, deshumanando los hombres, desnaturalizando la naturaleza, y ofuscando con doctas mentiras la verdad.

No distinguian ellos el mal del bien; ni lo bueno de lo malo; ni lo mucho de lo moderado; ni la felicidad adequada de la inadequada.

Nuestro Filosofo discurriendo como hombre, y no como bestia; assi como llama bueno todo lo que la naturaleza ordena à buen fin, assi divide los bienes en tres classes, vnos *Pequeños*, otros *Medianos*, y otros *Grandes*.

Pequeños llama à los bienes externos; Medianos à los corporeos; Grandes à las virtudes; mas los vnos subordinados à los otros, porque los externos sirven al cuerpo; el cuerpo sirve al animo; y el animo sirve à las operaciones virtuosas, que son la felicidad.

Verdad es, que cotejados con las virtudes los bienes externos son fútiles, y engañosos, y los corporeos fragiles, y caducos, como se ha dicho; mas no son engañosos, ni fragiles, quando actualmente vnidos con la virtud sirven al vltimo, y felicissimo fin. Antes no debiera posseer los bienes menores, sino el que possee los mayores.

Aquel merece las armas, que las sabe manejar con mas valor: y aquel merece los bienes del cuerpo, y de la fortuna, que sabe servirse de ellos mas virtuosamente. Las riquezas en manos del virtuoso son bienes vtiles;

les; en las del vicioso son bienes perjudiciales. De donde provido el Numen, mas amante de sus semejantes, que de sus contrarios, hizo el mundo no para los viciosos, sino para los virtuosos.

La Felicidad, pues, reside formalmente en los bienes del animo, y consiguientemente en los otros bienes: siendo ella vn agregado de todos *Grandes*, *Medianos*, y *Pequeños*. Que si bien estos, como mucho menores, no hazen la Felicidad mucho mas grande; con todo esso su privacion la disminuye mucho.

Quita materia combustible à la llama, quien quita estos bienes adventicios à la virtud. Quien no tiene riquezas, no puede exercer la liberalidad: ni la fortaleza quien no tiene fuerças: ni la suma prudencia quien no tiene jurisdicion, ò dominio. Quãto se quita à la virtud, tanto se quita à la felicidad.

Luego si solo la privacion de estos bienes daña tanto al sumo bien; quanto mas le dañaràn los males positivamente contrarios, la pobreza, los dolores, las heridas, y los tormentos?

Ladre el Cinico desde su cuba, y Metrodòro desde su cueva, aquella mas soñada, que enseñada impassibilidad en el toro de Falaris: ningun hombre de sano juizio creerà jamàs, que puedan ser naturalmente compatibles à vn tiempo en vn cuerpo humano dos movimientos contrarios: ser atrozmente atormentado, y perfectamente feliz. El sentido comun desmiente su insensibilidad. El cuerpo es organo del alma; mal puede el alma obrar, si està desconcertado el organo: y impedida la operacion, lo queda tambien la Felicidad.

NO està perfecta, pues, la Felicidad en solos los bienes del animo: mas ni perfecta, ni imperfecta puede estar sin dos propriedades suyas inherentes, que la vna nace de la otra: *Honestidad*, y *Contento*.

No ay felicidad, sino ay honestidad, porque ella nace de los habitos virtuosos, que son los bienes honestos: ni puede tampoco ser honesta, y no tener contento: porque es proprio del habito hazer delectable la operacion.

Luego si la Felicidad es lo sumo de los deseos; necessariamente viene à ser lo sumo de los deleites: pero deleites dignos de honor, y no expuestos à la embidia, que constituyen vna sublimidad de virtud inalterable; gustosa al que la possee, à ninguno dañosa.

A estas dos propriedades internas estàn conjuntas otras dos menos essenciales, pero mas importantes; la *Prosperidad*, y la *Seguridad*.

Assi como no es compatible con el dolor la felicidad, no lo es con el temor; porque no causa tanto contento el bien, que se goza; como tristeza el mal, que se teme.

Suma Felicidad parecia aquella del Tyrano de Siracusa, que lograva con abundancia excessiva esplendidas mesas, inmensas delicias, y sumos honores; mas era infelicissimo, porque estava siempre imaginando sobre su cabeça vna espada afilada

pendiente de vn fragil hilo. A tantas dulzuras verdaderas acivarava vn peligro imaginado: la bebida mas suave le asustava como veneno.

Mas dado, que sea tanta la fidelidad de la fortuna, ò la confiança de quien la logra, que destierre los temores: quantas desgracias suceden, que no se temian?

La Felicidad temporal bien puede llamarse alegria; mas no felicidad: porque la alegria es vn movimiento del animo; la Felicidad es vna prosperidad continuada: aquella se mide por los objetos presentes; esta por los habitos permanentes: aquella por el principio; esta por el fin.

No es prospera navegacion la que tiende las velas à Cefiros favorables, si en el destinado puerto no las recoge. Antes no ay naufragio mas miserable, que el que sucede à vna feliz navegacion: ni infelicidad mas tragica, que la que soprende à vna vida dichosa.

La vltima linea es la que impone nombre à la figura Geometrica. El vltimo passo es el que haze venturosa, ò desgraciada la carrera en el estadio Olimpico. El vltimo dia es el que resuelve, si Crasso, ò Cresso son, ò no son felizes. *Espera el fin* (dezia Solon à Cresso) *porque el fin corona la obra, y al dia la tarde.*

DE LO dicho puedes facilmente colegir la difinicion adequada, y perfecta de la felicidad segun la mẽte de nuestro Filosofo, y no de los Estoycos.

La Felicidad es: *Vna operacion de las virtudes del alma, y en especial de la perfectissima, no sin los bienes externos, y corporeos, como ayudadores: acompañada de la honestidad, y contento, como inherentes, y de la seguridad, y prosperidad continuada.*

Este es aquel agregado de todos los bienes, que merece el nombre de *Sumo Bien, Felicidad adequada*, y Bienaventurança natural: porque discurrir de la Celeste no es cargo de Filosofo, sino de mas alto entendimiento.

CAPITULO III.

Dificultades sobre esta difinicion, y sus respuestas.

COmo es possible (diràs tu) que tantos bienes diferentes con tantas circunstancias dificultosas cõcurran naturalmente en vn mortal?

Raros seràn aquellos, que toquen juntamente los terminos de la felicidad, y de la vida, hallando su sepulcro en el templo de su misma Fortuna.

Si para las grandes virtudes son menester grandes riquezas, grande vigor, grandes dignidades: y si las dignidades, el vigor, y la riqueza son bienes, que por momentos se mudan; como se puede fundar vna torre alta sobre arena instable? La Fortuna, y la Naturaleza dàn grandes cosas; mas no se obligan al sancamiento.

Ningun hombre tuvo jamàs abũdancia de todos los bienes, sino Augusto Cessar en la madurèz de sus años. Tenia suma virtud con sumo saber: sumos regalos con suma moderacion: sumas acciones con suma robustèz: sumos tesoros con suma seguridad: sumo imperio con suma paz: suma concordia con la muger, contento con los amigos, amor con los pueblos: y lo que à otros no acõtece nada de sus felicidades debiò à la Fortuna, sino solo à su virtud.

Mas por vltimo entre tantos sumos bienes hallaron lugar los sumos trabajos: por la prevista maldad del heredero: por las aceleradas muertes de los hijos: y por los infames lechos de las hijas.

Verdadera Felicidad parece aquella de Aglào, à quien llamò el Oraculo el mas feliz de todos los hombres: porque solo èl se conociò à si mesmo; y por esso ni podia injuriar, ni ser injuriado. Tenia poco, y no deseava màs: cultivava vna tierra corta, y suya; bastante à mantenerle, donde aviendo nacido, creciò, y muriò sin salir de ella jamàs.

Bastava, pues, difinir la Felicidad: *Vna Vida inocente, y contenta*; como aquella del siglo de oro. Y al contrario parece, que la Felicidad difinida por nuestro Filosofo, mas es ideada, que real: ò que la Moral Filosofia es mas inutil, que necessaria; puesto que su fin, necessitando de tantos bienes, se puede desear, mas no esperarse.

YO quiero, pues, concederte, que la Felicidad pintada del Filosofo sea vna rara, y alta Idea: mas por vltimo en esta Idea pone su mira la Filosofia Moral; para que quien no pudiere llegar à ella, se avecine.

El Piloto, que no puede correr viento entero, corre vna quarta: y si la vela no buelve todo el seno à la popa, se tuerce à orza algun tanto: y todo es arte, para que se navegue.

Assi la Sabiduria, la Oratoria, la Poetica, y la Pintura se enseñan por idea; para que quien no pudiere arribar à lo sumo, llègue hasta donde pueda: y sino es Apeles, para pintar Hèroes; sea Ludion, para pintar Rusticos.

La Filosofia Moral considerando al hombre como animal conversable, y no como bruto, ordena principalmente sus preceptos para la vida civil, à la qual convienen grandes bienes, por las grandes virtudes, que miran al publico, como Liberalidad, Magnificencia, Magnanimidad, Imperio Militar, y Politico.

Pocos bienes le bastan al solitario Aglào, porque le bastan pocas virtudes. La Felicidad del siglo de oro bastava para el mundo recien nacido, quando eran los pastores tan felices, como las ovejas; y ninguno era mayor, que el otro. Mas aviendo crecido el mundo, crecieron necessariamente las Dignidades, las Artes, y las Ciencias: y començaron con los vicios grandes, las grandes virtudes.

Verdad sea, que la mesma Filosofia enseña tambien los preceptos de la vida solitaria al que no naciò para otros, sino solo para si: à fin de que sino es capaz de la Felicidad adequada del grande Augusto; goze en secreto la tranquilidad del pobre Aglào.

El que no puede conseguir lo que desea; desee lo que pueda conseguir.

Si los bienes de fortuna son menos de los que ha menester, contentese con los de la naturaleza, que se contenta con poco: y si estos no son tantos, como desea, goze sus virtudes, que son seguras: y sino puede exercitar las virtudes mayores, exercite las menores.

Y por vltimo, quando no solamente la Fortuna, y la Naturaleza arrepentidas de sus dones; sino tambien el enemigo, el tyrano, el hado, se conjuraren contra el virtuoso: no solo despojandole de todos los bienes; sino agravandole con todos los males, pobreza, enfermedades, dolores, tormentos: no dirè con los Estoycos, que los males son bienes; pero que puede gozarse gran bien entre los males.

No dirè, que estarà tan feliz el virtuoso en el toro de Falaris; como en los baños de Baias: ni tan gustoso entre las ruedas, y las navajas; como entre los algodones, ilas, rosas: ni que sea digno de embidia, y no de lastima. Esto es, pervertir los vocablos, para hazer creer lo increible.

Dirè, que tambien el virtuoso atormentado serà verdaderamente infeliz; pero no tanto como el atormentado vicioso.

Dos cosas enseña la Filosofia Moral: buscar los bienes; y sufrir los males: gozar con moderacion la dicha; y sufrir con fortaleza la adversidad. No puede aver bienaventurança sin virtud; mas puede aver virtud sin bienaventurança.

Exclamarà el virtuoso, gemirà en los tormentos, porque al fin es hombre; mas porque es virtuoso sentirà vn consuelo, que el vicioso no puede sentir. Consolaràse con su inocencia, y con su virtud: sabiendo que à ella sola en odio de la fortuna, y de la naturaleza, del tyrano, y de la muerte, llevarà solamente consigo de la otra orilla del Lethèo, dexando en la tierra vna suma gloria.

Esto enseña la Filosofia Moral, enseñando las virtudes. No es poca ciencia el saber ser infeliz.

CAPITVLO IV.

Que cosa sea virtud Moral.

TOda substancia criada tiene alguna operacion propria: y toda facultad de obrar generalmente se llama virtud; esto es potencia, y vigor para obrar. De estas virtudes algunas son innatas, y necessarias; otras voluntarias, y adquiridas.

No ay piedra, ni planta, ni animal hasta el mas pequeño, que naturalmente no tenga alguna virtud oculta, producidora de manifiestos, y admirables efectos, ò para su propria conservacion, ò para beneficio del genero humano, por quien todo el mundo trabaja.

La Antòra tiene virtud de quitar al Napèlo la qualidad venenosa: la Saxifragia de quebrar los marmoles sin mas instrumentos: el Iman de atraer el hierro sin manos: la Tremielga, ò Torpedo, de ligar al pescador sin cuerdas: la Rèmora de fijar en las ondas el mas rapido vagel sin ancoras.

Al hombre mesmo diò la naturaleza la virtud ponderativa de los mixtos, la vegetativa de las plantas, la sensitiva de los animales, y la intelectiva de los Angeles, compendiando en el solo las virtudes naturales de todo el mundo.

Mas fuera de esto, diò à Hercules suma fortaleza: à Helena suma hermosura: à otros admirables virtudes individuales: Alexandro respirava olores: Tiberio veìa de noche: Pyrro sanava enfermedades con el tacto: Atènàgoras se burlava ileso con las viuoras: y à otros diò otras propriedades, que quanta maravilla crecen à la ignorancia, tanta fee, disminuyen à la verdad.

Estas virtudes, pues, son operativas; pero naturales, y por esso necessarias, no adquiridas: dimanando naturalmente la virtud de la essencia, y la operacion de la virtud.

MAS dexando estas virtudes naturales: Las voluntarias, y adquiridas son aquellas, que el hombre se dà à si mesmo, formando dentro de si con largo vso vna qualidad obradora de acciones nobles, y proprias del hombre.

Estas son las virtudes, que con nombre mas proprio, y mas digno se llaman *Habitos Virtuosos*, ò Virtudes habituales, como que son verdadera vestidura, y adorno rico del alma: tanto mas honrosas, que las naturales, quanto estas son dadas de la naturaleza; y aquellas adquiridas de la industria: y de estas virtudes adquiridas, vnas son intelectuales, y otras morales.

Intelectuales son aquellas, que perficionan el entendimiento especulativo, ò practico en orden à las ciencias, y à las artes. Morales son aquellas, que perficionan el apetito sensitivo, y el racional, esto es, las passiones, y la voluntad, en orden à las buenas costumbres, como demuestra el nombre.

Porque las Intelectuales se adquieren con preceptos; pero las Morales con la educacion principalmente, y con la costumbre. Aquellas se aumentan extensivamente, añadiendo preceptos à preceptos: estas, se aumentan intensivamente, añadiendo actos à actos, como dirè en su lugar.

Es cierto, que si consideramos el sugeto del habito, las intelectuales son mas nobles, que las morales: porque el entendimiento es mas noble, que el apetito. Mas si consideramos el fin, las morales son mas nobles, que las intelectuales: porque las intelectuales hazen buena la obra; las morales hazen bueno al que obra.

La arte de pintar, haze hermosa la pintura; mas no haze bueno al pintor: porque la bondad intelectual se mide por las reglas del arte: pero la bondad moral se mide por la honestidad de la intencion.

Ninguno fue mas docto, que Juliano Apostata, pero ninguno fue peor. Sabia discurrir bien; mas no queria obrar bien; antes se servia solo de su discurso, para saber obrar mal. Era vn Centauro biforme, medio hombre, y medio fiera: porque tenia sano el entendimiento, y depravada la voluntad.

Aunque el habito vicioso no puede

de passar à virtuoso, ni el virtuoso à vicioso; todavia vna obra con subita metamòrfosis puede transformarse de virtuosa en viciosa, y al contrario, mudando el fin, y la intencion.

Esculpiò Praxiteles la Venus de Gnido; esculpiò Fidias la Minerva de Atenas: ambos no con otro fin, que el de exercitar su destreza. Estas son obras intelectuales, mas no morales: perfectissimas en lo que toca al arte; pero indiferentes en lo que toca à las costumbres. Mas si Fidias esculpiò su Venus, para despertar llamas lascivas; y Praxiteles su Minerva, para componer los animos con la modestia; aquellas obras intelectuales, è indiferentes, passan à ser obras morales; y de los Artifices el vno es lascivo, y el otro honesto.

Consiste, pues, la bondad intelectual en el concurso de las circunstancias, que hazen la obra fisicamente perfecta en lo que toca al arte. Y la bondad moral consiste en el concurso de las circunstancias, que hazen la obra moralmente perfecta en lo que toca à las costumbres, y à lo honesto: esto es, que el objeto sea moralmente bueno, buena la intencion, y buenos los medios.

El dedicar vn Templo à Dioses falsos, es obra viciosa por su mismo objeto. Dedicarle al verdadero Dios, por vana ostentacion de piedad, es obra buena por el objeto; pero viciosa por la intencion. Dedicarle al verdadero Dios, para que le adoren; mas con dinero hurtado, es obra buena por el objeto, buena por la intencion; pero viciosa por el medio, que muda la obra magnifica en malefica.

Assi que, para hazer vna obra moralmente buena, deben concurrir todas las circunstancias honestas: y para hazerla viciosa, basta el defecto de vna sola.

VES aqui, pues, que aunque el sugeto de la Filosofia Moral es la virtud; con todo esso no toda virtud està alistada debaxo de su vandera. No es verdadera virtud, sino la que tiene al vicio por su enemigo: ni verdadero vicio, sino el que tiene la torpeza por su compañera.

Quedan, pues, excluidas de la ciẽcia moral las virtudes naturales: porque no siendo adquiridas con propria virtud; sino dadas por la naturaleza, en vano se enseñaria lo que nace con el hombre, sin aprenderlo.

Ni estas pueden con vnìvoco, y proprio nombre llamarse virtudes: porque assi como los defectos naturales no son viciosos; assi las perfecciones naturales no son virtuosas.

Ingeniosa es la aveja, provida la hormiga, piadosa la cigueña, generoso el leon: pero ninguna de estas es en ellos virtud moral, porque no es voluntaria.

Quedan despues excluidas las virtudes intelectuales mecanicas, como las artes no liberales, la pintura, la escultura, y la fabril: porque si bien estas son voluntariamente adquiridas del hombre, miran solo (como se ha dicho) à la bondad de la obra externa; y no à la intrinseca bondad de la persona.

Si el Artifice peca contra el arte, no por esso peca contra las buenas costumbres: serà mal Artifice; mas no mal hombre. Antes quien de intento peca contra el arte, no es por esso mal Artifice: mas quien de intento peca contra las buenas costumbres, es verdaderamente vicioso.

Es licito pervertir de proposito las reglas de la pintura, para pintar vn monstruo: mas no es licito pervertir las reglas de la razon, para hazer vn acto indecente.

Las virtudes de las artes se numeran entre los bienes vtiles, y delectables: porque sirven, ò à la comodidad, ò al deleite de la vida humana; mas las virtudes morales son bienes honestos, è ingenuos, porque por si mismos son apetecibles. Y assi el valor de aquellas obras se paga con el dinero; mas todo el oro del mundo (como dezia Critolào) no contrapesa à la mas minima virtud moral.

Digo mas; que tampoco las artes liberales, ni las ciencias altas son virtudes comprehendidas en la moral, aunque sean ingenuas, y honrosas: hazen al hombre mas docto; pero no mejor.

Dos partes comprehende lo que en el hombre se llama razon: la Aprehensiva, que conoce lo verdadero; y la Apetitiva, que sigue lo bueno. Las ciencias, aunque sublimes, perficionan solamente la primera: mas las virtudes morales perficionan à vn tiempo la vna con la prudencia, y la otra con las demàs virtudes. Es vna gran sabiduria el saber ser bueno.

Ademas de esto, aunque las virtudes intelectuales sean voluntarias en quanto à adquirirlas; no por esso se pueden llamar electivas, intrinseca condicion de las virtudes morales: porque no està en el arbitrio del hõbre hazer que la ciencia sea verdadera, ò falsa; y està, hazer que la obra sea moralmente buena, ò mala.

Añade, que de los habitos de las ciencias se puede servir el hombre para mal, y para bien, como de la riqueza, de la robustèz, y de las armas. Mas de las virtudes morales no puede vsar sino bien: porque no puede ser bueno el habito, si es malo el fin. Luego no es absoluto bien el que puede tambien servir al mal.

No es afrenta del rustico labrador ser idiota; pero lo es ser vicioso: porque no estàn obligados todos los hombres à ser doctos; pero todos estàn obligados à ser buenos.

El mismo Dios todo sabiduria, y todo bondad, atendiendo à la voluntad, no al ingenio, dà el premio de la gloria, no à medida de las ciencias especulativas, sino de las virtudes morales: no premia à quien sabe; sino à quien obra.

Concluyo, que assi como quien dize *Vicio*, antonomasticamente significa vicio moral: assi quien dize *Virtud*, antonomasticamente significa virtud moral: vn contrario se conoce por el otro.

DE TODO esto, que se ha dicho, puedes colegir la difinicion adequada de la virtud moral segun la mente de nuestro Filosofo, en esta forma. La virtud moral es: *Vn habito electivo en la potencia apetitiva, el qual*

dispone al hombre, para obrar cosas honestas, segun el dictamen de la prudencia.

CAPITULO V.

Propriedades de las virtudes morales.

ES propriedad essencialiss]ma de la virtud moral ser *Honorable*: y del vicio ser *Vituperable*.

El honor segun los Filosofos no es otra cosa, que *Una señal externa de la estimacion, que interiormente hazemos de las excelencias de otros*: y el deshonor: *Una señal del baxo concepto, que interiormente formamos de la vileza de otros*.

La excelencia merece estimacion: y la estimacion es el premio del merito. Mas porque la estimacion es invisible, seria insensible à quien la merece, si el honor no fuesse vn testimonio visible de la estimacion, que no se vè.

La excelencia, pues, causa admiracion: la admiracion causa veneracion: la veneracion causa vn temor reverente, como de vn inferior para con vn superior: y esto todo se llama *Estimacion*.

Nacen, pues, de la estimacion para señales externas las alabanças, las reverencias, los aplausos, las palmas, las coronas, y esto es, el honor. Mas entre el honor, y la alabança ay distincion: porque el honor mira à lo intimo de la persona; la alabança à las acciones externas: el honor estima la excelencia moral; la alabança aprecia tambien las perfecciones naturales. Assi que muchas cosas son dignas de alabança, mas no de honor, como se dirà. La excelencia, pues, està en el que recibe el honor; no en el que le dà: y el honor està en el que le dà; no en el que le recibe. Mas aunque el honor es vn bien extrinseco al virtuoso; no obstante el ser honorable es vn bien intrinseco à la virtud.

Todo esto es certissimo: mas debes advertir, que la excelencia es vn nombre equivoco, que suena muchos, y diferentes significados. De donde à aquel, que mostrando vn anciano venerable, dixo: *Este es vn excelente Filosofo*, respondiò vn mofador: *Y este es vn excelente Cocinero*. Cada vno aprecia las cosas conforme à su talento.

De aqui nace, que como los mas de los hombres son malissimos apreciadores de las cosas, juzgando por mas excelente, no lo que mas excede en virtud, sino lo que mas les conviene, ò les deleita: neciamente tributan honor à lo que merece desprecio; y desprecian lo que merece honor. *Mas si se juzga rectamente* (dize nuestro Filosofo) *sola la virtud merece honor*: porque solo el vicio merece vituperio.

Lo *Honesto*, y el *Honor* se dàn la mano, y proceden à passo igual: y porque la virtud sola es bien honesto, como se ha visto, ella sola es bien honorable.

Verdad es, que assi como el reir es proprio del hombre; pero metaforicamente se transfiere à la amenidad de los prados, à la gracia de las flores, à la serenidad del Cielo, y al fa-

favor de la fortuna: assi el honor es propriedad de la virtud moral solamente; mas por metafora se atribuye tambien à las virtudes naturales de las plantas, y de los animales.

Claudiano alabò el puerco espin como vn fuerte campion, armado de si mesmo. Simònides hizo vn panegyrico à la Mula vencedora en la carrera de los juegos olympicos, con emulacion al encomio Virgiliano de la veloz Camila. Temison alabò la yerva llanten: Asclepìades la Artemisa: Fanias la hortiga: y otros excediendo los limites de la alabança, erigieron estatuas, Pyramides, y Mausolèos à cavallos, y perros generosos.

El ingenio poetico, que con milagro imaginario anima las cosas inanimadas; y desanima las animadas, metaforizando de la propria à la analogica excelencia, finge que todo lo que conviene, y agrada es virtud bienhechora; y todo lo que daña es maliciosa perfidia.

Mas esta misma metafora muestra, que el verdadero honor es proprio de sola la virtud moral: porque en tanto se atribuye honor à aquellas plantas, y à aquellos brutos, en quanto se finge, que las qualidades naturales son imagenes de las virtudes morales.

LO MISMO digo de los hombres en quanto à las *dotes innatas*, y no adquiridas de ellos, como la hermosura, y la fuerça.

Estas dotes naturales pueden ser objetos de la alabança; mas no del honor: porque para ser alguna cosa loable, basta la perfeccion fisica en qualquier genero; mas para ser honorable, le es necessaria la bondad moral de la persona.

Antes la alabança fundada en la virtud natural, y no en la moral, ni es alabança verdadera, ni alabança propria del hombre.

Quien alabò la inexpugnable fuerça de Alcides, y la hermosura de la robada Helena, no los alabò à ellos; sino en ellos à la naturaleza, no menos plausible en el toro, y en el pabon. Bien dixo el Poeta: *Apenas puede llamarse nuestro aquello, que no hizimos*.

Mas si vsa virtuosamente de estas dotes, el que naturalmente las possee: entonces no solo merece verdadera alabança; sino verdadero honor: porque aunque la qualidad sea natural, è innata, el vso es voluntario, y moral.

LAS artes mecanicas, como la fabril, pintura, y la escultura, son dignas de mayor alabança; que las virtudes naturales: porque son vn pequeño manancial de las virtudes intelectuales, y adquiridas. Y entre ellas aquellas son mas loables, cuyas obras son mas perfectas: y de las obras, aquellas son mas perfectas, que participan mas de las artes liberales.

Tal es la pintura, la qual con principios de la perspectiva haze parecer, que està cerca lo remoto, y que es verdadero lo falso. El relox de ruedas, donde vna Mathematica inteligencia gira secretamente las esferas celestes dẽtro de vn globo de cristal. Y las manifacturas de Arquitas, que ha-

hazia caminar por el suelo las estatuas, y volar por el ayre los pajaros de madera.

Mas aunque estas artes sean dignas de admiracion, y de alabança, no por esso son dignas de verdadero honor: porque su excelencia haze fisicamente buenas las obras exteriores; mas no haze moralmente buenos los artifices.

De aqui es, que sus hechuras no se aprecian con honor, sino con dinero: porque son vtiles, mas no honorables: dàn estimacion à la hechura; no à la persona.

No es bien verdaderamente honorable, sino aquel, que excluida qualquiera vtilidad, ù deleyte, solo por su propria bondad se estima. La verdadera virtud no es jornalera.

La excelencia de Aristides en la pintura se puede medir por el precio de sus obras: porque vna sola comprò el Rey Attalo por cien talentos de plata, y no fue muy cara. Bien podia Aristides comprar con aquella plata vna estatua de oro; pero si el Rey huviesse honrado à Aristides con vna estatua de oro, pudierase dudar quien venia menos sesso, el Rey, ò la estatua. Y con que auia de honrar la fortaleza de vn Timoleon, libertador de la patria?

Mas por vltimo, si huviesse erigido vna estatua de oro en honor de Aristides, y otra en honor de Timoleon; comparada con esta, pareceria aquella de oropel: la forma envileceria la materia.

Ay diferencia de honor à honor, como de excelencia à excelencia. Con guirnalda de laurel se honran los Poetas, y vencedores; pero el laurel de los Poetas, comparado con el de los vencedores, es vna hojarasca: porque aquel corona la viuacidad del ingenio; y este la fortaleza del animo.

Por la mesma razon debo dezir, que aunque el entendimiento sea mas noble potencia, que el apetito; no obstante las virtudes, que regulan el apetito con buenas costumbres, son mas dignas de honor, que las que iluminan el entendimiento con altas contemplaciones.

Recoja vn entendimiento quanta doctrina sembraron, Platon en los amenos huertos de Academo; Aristoteles en los polvorosos porticos de Licèo: habiten en su celebro todas las Musas, como en la Agata de Pyrro; que gloria es saber todas las cosas externas, y eternas, y no conocerse à si mesmo? Què honor, estàr lleno de ciencias; y vacio de virtudes? Què es vn docto vicioso, sino vn bruto cargado de letras?

Son, pues, sumamente loables las ciencias especulativas; mas no son verdaderamente dignas de honor, sino es en quanto sirven à las virtudes morales, y se vnen con ellas.

La Apetitiva, y la intelectiva estàn estrechamente confederadas, como dirè presto. No se puede aclarar perfectamente el entendimiento, mientras con las passiones està obscurecida el alma: ni pueden despejarse las nubes de las passiones, sino resplandecen claros los rayos del entendimiento.

De

De aqui es, que aunque entre las virtudes intelectuales la Prudencia es la menos noble de las ciencias contemplatiuas por razon del sugeto: porque la sabiduria està en el entendimiento especulatiuo, y vniversal; y la prudencia en el practico, y particular: no obstante la prudencia es mas digna de honor; porque regulando la voluntad, y las passiones con la recta medida de la razon, ella sola es virtud moral entre las intelectuales, y intelectual entre las morales: como se dirà en su lugar.

Es la prudencia, pues, reyna de las ciencias, y ciencia de Reyes: guarnecida de fasces, adornada de purpura, à quien no solo tributan honor los pueblos, sino adoracion: porque mientras las ciencias especulativas contemplan el Cielo sentadas ociosamente; està con santissimas leyes establece los imperios, y rige el mundo. De donde vemos à los sabios mendigar con el vestido roto à las puertas de los prudentes.

Perspicacissimo Filosofo especulatiuo, fue el gran Falèreo, honrado con tantas estatuas, como dias tiene el año: mas no obtuvo estos honores como filosofo, sino como prudente, aviendo sostenido diez años con su sabiduria la cadente Republica de Atenas.

Doctissimo fue Solon: mas si arribò à los sumos honores, no arribò como docto, sino como prudente: porque aviendo copiado de sus proprias costumbres las leyes ciuiles, cancelò las torpes, y tyranicas del fiero Dracon.

Añade, que todas las ciencias, aunque ingenuas, y libres, estàn encadenadas entre si con secretos nudos; mas el primer eslabon de la cadena està en manos de la virtud moral.

Todas las ciencias practicas conducen à las especulativas: y todas las especulativas naturales, naturalmente conducen al conocimiento del autor de la naturaleza, para adorarle: y esta gran virtud moral es el vltimo fin de las virtudes intelectuales, de quien ellas reciben todo su honor.

CONCLUYE, pues, que assi como al vicio solo se debe el verdadero vituperio; assi el verdadero honor, y la suma alabança se debe solo à la virtud moral, imagen de la divina: y por esso solo estimada, y premiada de Dios.

Sabiamente, pues, las republicas ordenadas instituyeron grandes honores, y publicas alabanças à los hombres fuertes, y virtuosos; y à son de trompetas pregonavan en las plaças las acciones generosas de los Ciudadanos. Estos honores eran tributos à la virtud, y vituperios del vicio. El soplo de los clarines despertava la emulacion, y aventava la embidia.

Verdad sea, que la virtud no se alimenta de las alabanças, ni se hincha con los honores. Ella lo merece todo, y nada pretende: mas para què ha de pretender lo que posseìdo desprecia? La alabança es sombra de la virtud; y à manera de sombra huye de quien la sigue, y sigue à quien la huye.

Lue-

Luego assi como no es la propriedad del hombre el reir actualmente, sino el ser risible; assi no es la propriedad de la virtud ser alabada, sino el ser loable: no el tener honores; sino el ser digna de ellos. El merito es del virtuoso, el efecto de la fortuna, distribuidora ciega, que de ordinario lo que merece vno dà à otro.

El honor es vn bien externo, y expuesto à la embidia. Lo honorable es vn bien interno, y fuera de la embidia: porque es la virtud mesma, que ni se la puede dàr, ni quitar ninguno.

Aquel gran Falèreo, honrado de los Atenienses con vn pueblo de estatuas, aviendo llegado à saber, que à todas las avia derribado por el suelo el pueblo ingrato, y furioso; respondiò sonriendose: *Ellos han podido abatir mis imagenes, mas no mi virtud.*

Demàs del merito de la alabança, y el honor, està dotada la virtud moral de otras tres nobilissimas propriedades: esto es, de hazer *faciles, agradables, y vniformes* los actos virtuosos. Mas estas dependen de lo que se sigue.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO SEGVNDO.

DE LOS ACTOS, Y HABITOS MORALES EN GENERAL.

CAPITULO I.

De las potencias naturales, donde nacen los habitos morales.

ASSI como la ciencia fisica cura los cuerpos, cura la ciencia moral los animos. Por esso Platon yendo à reformar las perversas costumbres del Rey Dionisio, dixo con verdad: *Voy à curar à Cycilia, que adolece de la cabeça.*

Toda arte, pues, debe considerar su proprio sugeto: por esso la fisica considera la constitucion de los cuerpos, haziendo de ellos exacta anatomia: y la moral no puede conocer las acciones proprias sin vna particular anatomia de los animos.

Tres son las partes del alma humana: la primera totalmente irracional: la segunda en parte racional, y en parte no: la tercera racional en todo.

La primera es la vegetatiua comun à las plantas: la segunda es el sentido, en parte comun à los animales, y en parte no: la tercera es la mente, ò la razon, totalmente propria del hombre.

De

Dexando, pues, la primera como inutil à la ciencia moral, porque no obedece à la razon: antes bien, como yà oiste, la mitad del tiempo la priva con el sueño, obrando sin ser sentida.

La parte sensitiva, y la racional tiene cada vna dos facultades, la vna de aprehender, y la otra de apetecer: porque todo animal apetece su bien; pero ninguno apetece lo que no aprehende.

Quatro, pues, son las facultades naturales, que producen los actos morales: dos sensitivas, y corporeas; y dos espirituales, y racionales.

La Aprehensiva Corporea, que llamamos tambien imaginativa, ò fantasia; es vna facultad de la parte inferior, y sensitiva del alma, que por via del sentido comun recoge, y conoce todas las imagenes de los objetos apacibles, ò desapacibles, que le embiaron los ojos, los oidos, y los demas sentidos externos, fagaces, y fieles exploradores: pintando en si mesma con mas vivos, y permanentes colores aquellas engañosas fantasmas, que aun en sueños hazen, que se engañe quien no las vè.

La *Apetitiva Corporea*, ò sea apetito sensitivo, es tambien vna facultad de la misma parte inferior del alma, la qual apetece los objetos apacibles; y huye los desapacibles representados por la confederada imaginativa. Este es vn monstruo biforme, todo yelo, y todo llama: porque està agitado de dos contrarios movimientos, ira, y concupiscencia; de aquella, para huir lo dificil; de esta, para seguir lo delectable: los quales movimientos llamamos afectos, ò passiones.

La *Aprehensiva racional* es el entendimiento: potencia espiritual, y sublime; que de aquellas imagenes materiales representadas por la imaginativa, y por esso caducas, forma en si nuevas imagenes espirituales, y eternas: guardandolas en el archivo de la memoria, para servirse de ellas en sus discursos.

Finalmente la *Apetitiva racional* es la voluntad, reyna de las potencias: la qual sola, porque es libre, admite, ò refuta libremente los objetos, que le propuso el entendimiento con aquellas imagenes inteligibles: y de aì, manda los sentidos, como à ministros suyos, ò que las sigan, ò que las huyan.

DE AQUI puedes conocer, que la imaginativa es como vn entendimiento material; y el entendimiento es como vna imaginativa espiritual. El apetito sensitivo es como vna voluntad material: y la voluntad es como vn apetito espiritual.

Sin la fantasia estaria ciego el entendimiento, porque nada entra en el templo de la mente, sin que primero passe por las puertas de los sentidos; mas sin el entendimiento, quedaria loca la fantasia, porque cõfundiria lo verdadero con lo fantastico. Assi que con reciproco beneficio la fantasia guia al entendimiento, y el entendimiento corrige los errores de su adalid.

El apetito sensitivo, y el racional, aunque ambos son compañeros, y aliados; no obstãte, porque el vno es

terreno, y el otro celeste: aquel mortal, este eterno; vnas vezes se aborrecen mucho; y otras se aman mucho: siempre viven juntos, y siempre altercan: cada vno solicita atraher el otro à si: pero lo mas facil es, que el inferior atraiga al superior; porque los objetos sensibles mueven mas, que los inteligibles: y es mas facil precipitarse, que subir.

El apetito sensitivo, sino participàra el influxo de la razon, seria totalmente irracional: y correria necessariamente à qualquier objeto delectable, que le ofreciesse la fantasia, como los brutos. De donde los impetus de la ira, y de la concupiscencia, quando se anticipan à la razon, no son viciosos, ni virtuosos; sino naturales efectos de la parte animal.

Es, pues, el apetito sensitivo vna potencia, parte irracional, y necessaria; parte racional, y libre. Es subdito de la voluntad; pero subdito politico, y no despotico: Vassallo civil, y no esclavo: de donde ordinariamente conspira contra su Reyna, desprecia sus leyes, y la vsurpa el imperio.

No menos contumàz se muestra à vezes la voluntad contra el entendimiento, por complacer al deleite lisongero.

El objeto del entendimiento es lo verdadero: el objeto de la voluntad es lo bueno. Mas el entendimiento toma de ordinario la apariencia por la verdad: como los perros, que ladravan al que pintò Praxiteles. Y de ordinario la voluntad sigue el bien aparente por el verdadero; como el perro, que dexò la carne por la sombra. Y tambien muchas vezes, estando bien aconsejada del entendimiẽto, conoce el bien, y sigue voluntariamente el mal.

Considera tu aora quan dificil le es al hombre el no obrar mal; siendole tan facil el confundirse entre el mal, y el bien.

CAPITULO II.

Si estas potencias naturales son mas perfectas en vn hombre, que en otro.

LA experiencia nos dà à conocer algunos hombres tan pasmados, que parecen cuerpos sin alma, y otros tan espiritosos, que parecen almas sin cuerpo.

Esta diversidad haze creer à muchos, que las almas humanas son entre si diversas en perfeccion. Naturalmente ingenioso fue Platon: naturalmente necio fue Margites. Luego si la alma de Platon huviesse entrado en el cuerpo de Margites; y el alma de Margites en el cuerpo de Platon: Margites huviera salido sumamente ingenioso; y Platon grandissimo necio.

Assi filosofaron grandes sugetos de las escuelas gentilicas, y christianas: mas nuestro Filosofo, que todo lo supo, nos enseña, que la mayor perfeccion de las almas procede de la mayor perfeccion de los cuerpos.

No de qualquier madera se labrava la estatua de Mercurio: ni de qualquier cuerpo se forman los hombres espiritosos, y valientes.

El

El cuerpo es organo de las operaciones del alma; y tales son las operaciones naturales del alma, qual es el organo. Hablase de las naturales; no de las libres.

De esto nos dàn claro argumento las operaciones accidentales. Si el cuerpo està sano, las operaciones del alma son mas vigorosas; si enfermo, mas debiles: si colerico, mas promptas; si flematico, mas tardas: si en los primeros años de la edad, tan impedidas, como si no habitasse alma racional en aquellos miembros.

No se culpe, pues, al Criador de las almas, de que no las aya hecho à todas igualmente perfectas; sino à la naturaleza, que no diò igual perfeccion à todos los cuerpos.

La qualidad hereditaria de los Progenitores, el movimiento de los astros, la situacion de los lugares; la formacion de los miembros, varìan el temperamento de los cuerpos: el temperamento vario haze vna vista mas perspicaz, que otra: vna imaginativa mas fuerte, que otra: vn apetito mas impetuoso, que otro: vn entendimiento mas espiritoso, que otro: y vna voluntad naturalmẽte mas bien inclinada, que otra: y por esso el alma parece mas perfecta, porque el cuerpo es mas perfecto.

Lo cierto es, que como la naturaleza provida mira al bien del vniverso, juzgando necessarias para el humano comercio varias artes, y varias ordenes de personas; juzgò tambien necessaria la diversidad de las perfecciones naturales de los hombres: porque los mas imperfectos nacieron, para servir à los mas perfectos: y el que no es capaz de las artes ingenuas està destinado à las mecanicas.

CON esto puedes yà disolver los nudos de aquella dificultad: Si estè en manos del hombre arribar à lo sumo de las virtudes morales? No habla de las sobrenaturales, y infusas nuestro Filosofo, porque no era Theologo, y por su desgracia no conociò la gracia.

Discurrian, pues, los Estoycos en esta forma: Si la voluntad libre es la que haze al acto vicioso, ò virtuoso; luego el ser virtuoso, ò vicioso està à arbitrio de la voluntad. Luego si el hombre quisiere ser mas vicioso, lo serà; si quisiere ser mas virtuoso, lo serà, y serà quanto quisiere: porque el querer no tiene mas contrario, que al no querer.

Oye como nuestro Filosofo con lo que se ha dicho disuelve la duda.

El hombre es vn compuesto de material, y espiritual: de sentido, y de razon. Es cierto, que la parte racional puede volar con el deseo à vna tan alta esfera: mas la sensitiva, que en vnos es mas poderosa, que en otros, haze contrapeso al buelo de la voluntad en vnos mas que en otros.

Cada vno puede ser fuerte, y prudente: pero bien dificil es, que con las fuerças naturales puedan ser todos tan fuertes como Aquiles, y tan prudentes, como Ulyses: excediendo en algunos la passion del temor, ò faltando en otros la perspicacia del entendimiento. De donde la volun-

 tad,

tal, no pudiendo tener eficacia para tan alto buelo, serà velcidad.

Verdad es no obstante, que en la carrera de la virtud debe solicitar cada vno conseguir la segunda palma, quando no pudiere la primera: y arribar con el deseo à donde no puede con las fuerças. Puesto que solo en alcance de la virtud es licito desear lo que no se puede conseguir: porque es infinitamente merecedora de que la deseen.

Felices, pues, aquellos, que nacen dotados de naturales potencias sumamente dispuestas, para las grandes virtudes morales. Mas como quiera, que sea el suelo, conviene hazerle el mas fecundo, que se pueda con la cultura.

El que juega à los dados desea el punto mas favorable; pero con qualquiera, que le caiga, procura mejorar su juego.

Ningun hombre fue de mejores costumbres, que Socrates, que aviendo traido à las escuelas la Filosofia moral, la expressò toda en sus costumbres. Si se huviesse perdido su libro, se podia leer en su vida.

Un grande Astrologo, que no le conocia, viendo los espacios de su cara, y la figura natural, se pasmò, y dixo: *Sin duda es este el mas malvado, que oy vive.* Apenas se pudieron contener sus discipulos de no poner las manos en aquel calumnioso prognostico; mas detuvoles Socrates diziendo: *El tiene razon: tal fue mi natural, mas con la filosofia lo he vencido.*

CAPITVLO III.

De las primeras semillas producidoras de los habitos morales.

QUatro cosas concurren en los vegetables; el suelo, la semilla, la planta, y el fruto: otras tantas concurren en las virtudes morales. Las potencias naturales; vès aì el suelo: los primeros actos; vès aì la semilla del habito: el habito producido de los actos; vès aì la planta: y los actos reproducidos del habito; vès aì los frutos de la virtud.

Yà se hablò de las potencias naturales: aora hablarèmos de aquellos primeros actos, que son las semillas del habito virtuoso.

Huvo reñida contienda entre los Filosofos sobre si la virtud, y los vicios provienen tan inmediatamente de las potencias naturales del alma, que puedan llamarse con verdad innatos: atribuyendo las alabanças, ò los vituperios à la naturaleza humana, y no al hombre.

Por vna parte como el hombre vive primero como animal, que como hombre, vsando antes del sentido, que de la razon, no parece maravilla, que naturalmente se incline mas al vicio, que à la virtud; bastando nacer, para obrar mal.

Por otra parte siendo las leyes naturales derechamente conformes cõ la razon: fuerça es, que el hombre racional naturalmente se incline mas à la virtud, que al vicio: bastando nacer hombre, para obrar bien.

Llegase por aquella parte, que à

algunos con efecto les toca en suerte vna naturaleza tan rebelde al proprio bien, que experimentan mayor antipathia contra la virtud, que la vid contra la verza.

Y por esta parte se llega, que otros son tan favorecidos de la naturaleza benigna, que sentirian menos dolor en sufrir mil muertes, que en cometer vn acto indigno.

PARA venir, pues, à la conclusion, no puede negarse, que de las primeras semillas de la virtud, vnas han nacido en terreno proprio, otras se han traido de fuera.

Hallanse tal vez en alguno las facultades naturales tan bien dispuestas, que sin forastera enseñança, ni fuerça alguna, por si proprias producen los actos morales.

Esta espontanea fecundidad se vè tambien en los habitos intelectivos; porque muchos sin ayuda del arte, inventaron artes nuevas.

Cadmo sin letras inventò las letras, nuevo tormẽto de los ingenios: puesto, que muchos lloraron por aprenderlas, y muchos por averlas aprendido. Anaximandro inventò el relox de sol; maravillandose el sol mismo de verse aprisionado en vna red de pocas lineas. Dipelo inventò la Estatuaria, que con vn hierro agudo, transformò en piedras los hombres, como con su escudo Palas.

Està mesma fecundidad se vè en la facultad apetitiva cerca de las costumbres, del mismo modo, que en la intelectiva cerca de las ciencias: puesto que algunos animos afortunados discipulos de si mesmos, se despertaron à si proprios, para grandes actos morales.

Camila, cuya niñez alimentaron fieras en los bosques, amò por instinto proprio la castidad: y la conservò inexpugnable en el palacio de los Volscos; sin descendiètes, mas no sin gloria. Aquiles criado entre doncellas, para que afeminandose en las delicias, no conociesse la guerra; desechò la purpura, y los collares, y eligiò las armas, que no avia visto jamàs, para hazer obras fuertes.

Cyro echado à las fieras, para que no reynasse, y alimentado de ellas, començò el Reyno entre los pastorcillos, tan imperiosos sobre vn escaño de haya, como despues debaxo del dorado trono de Persia. Y Marco Caton, aun siendo niño, hablava yà como Consul, intempestivamente maduro: de donde naciò dezir, que de siete años no era muchacho, y de setenta no era viejo.

La naturaleza no dà las virtudes, mas dà en su lugar à los niños ciertas sombras informes, que tal vez reciben forma de si mesmas. Estos hallaron dibujadas las virtudes en sus complexiones, y despues las formaron con la industria propria.

TODAS estas fueron semillas nacidas en las naturales potencias, que brotaron despues habitos morales. Otras semillas son transportadas de fuera, ò con la fuerça, ò con la imitacion.

La estacion verdadera, para sembrar estas semillas es la niñez, porque es mas inclinada à la imitacion, y por esso mas docil.

Puesto en la raiz de las vides nuevas algun olor suave, haze olorosas las vbas en el otoño: y las imagenes de las virtudes, impressionadas con la imitacion en los años tiernos, hazen generosas las acciones en la edad consistente.

A los cachorrillos, quando se crian, enseñan los cazadores à ladrar contra la piel del ciervo, y del javali; para que haziendose atrevidos, no los teman despues en la campaña: la imitacion de la batalla fingida quita el horror de la verdadera.

Los Atenienses exercitavan sus muchachos en luchas, musica, y ciencias; mas no en vèr exemplos de buenas costumbres: y por esso salian diestrissimos luchadores, dançantes, y sofistas; pero tan viciosos, que el nombre Atico infamò toda la Grecia.

Ninguno es mejor maestro de las virtudes, que los proprios padres: porque ningun exemplar es naturalmente mas facil, para la imitacion.

Aquel virtuoso Rey Agasicles no quiso preceptor, quando muchacho, diziendo: *De aquel debo aprender, de quien he nacido!* Antes de aver estudiado supo, que ninguno le podia dàr mejor los documentos de la vida, que èl mesmo, que se la avia dado.

Mas altamente se imprimen las imagenes de las virtudes, quando es caliente sello el amor paterno, y blanda cera la obediencia filial. Mas en la escuela paterna enseñan mas los buenos exemplos, que los buenos preceptos: porque son mas fieles los objetos de la vista, que los del oido, y es mas facil mandar bien, que executar bien.

Reprehendia el Cangrexo à su hijo, diziendole: *Hijo mio, tu no caminas derecho!* Y el respondiò: *Yo, padre, camino como veo, que tu caminas.*

Debe ser virtuoso el padre, si quiere que le nazcan hijos virtuosos: porque no siendo el hijo otra cosa, que vna imagen del padre; serà vn monstruo de naturaleza, si el hijo se le parece en la cara, y no en las costumbres.

Las virtudes, pues, se deben enseñar con apacibilidad, y con afecto; por no hazer aborrecible la mas amable cosa del mundo. Mas si el amor no aprovecha, debe aprovechar el temor.

Al rayo de la gloria hallan los generosos el camino de la virtud; los villanos al relampago del azote.

Los ciervos acosados de los perros se entregan al hombre, de quien huian: y el vicioso, por evitar la correccion, que teme, recurre à la virtud, que aborrecia.

Solo los Planetas tienen vn movimiento contrario à las otras estrellas: del ocaso al Oriente; pero la esfera suprema violentamente los arrebata, como à las otras, del Oriente al Ocaso. Algunos muchachos por su propria perversa inclinacion vàn contra lo racional; pero debelos reducir à la razon el primer mobil de vn maestro riguroso.

Con la lança matò Belerofonte la Chimera, que con sus cabeças monstruosas atemorizava los habitadores de Licia, impidiendoles la salida à sus exercicios: y el maestro sabio con el açote quita à los muchachos aquellos fantasticos caprichos, que los apartan de las operaciones virtuosas.

CON QUE has visto tres genios diferentes, para entrar en el camino de la virtud: el vno por movimiento proprio: el otro por imitacion: el vltimo por fuerça.

Noble exemplo de todos tres viò vn siglo solo en tres famosos personages; los quales, segun Seneca, con diferente motivo tocaron gloriosos la vltima meta de la virtud moral: estos fueron Epicùro, Metrodòro, y Hèrmaco.

Entrò Hèrmaco en el camino de la virtud impelido à fuerça de Metrodòro: Metrodòro entrò facilmente siguiendo las huellas de Epicùro: mas Epicùro sin preceptos, ni preceptores se enseñò el camino à si proprio con actos virtuosos desde la niñez.

Todos tres de fecundas semillas produxeron sublimes palmas de habitos heroycos: el primero, con actos violentos: el segundo, con actos imperados: el tercero, con actos suyos proprios; debiendose las gracias à si mesmo, y à la naturaleza.

Admirable es el tercero: plausible el segundo; mas el primero no es despreciable: porque mucho mejor es llegar à ser virtuoso por fuerça, que vicioso por eleccion.

Miente, pues, la ignorante plebe, y aun algunos sugetos no vulgares, que dàn à Epicùro por exemplo raro de la vida deliciosa, y sensual. Ignoran sin duda qual es el deleyte, en que puso Epicùro la felicidad humana. Bien lexos estava de la vida deliciosa.

Apartando dèl aquel error, con un à todos los Estoycos en aquel tiempo, de que con el cuerpo se extinguia el alma, que ellos juzgavan corporea; es sin duda, que ningun hermitaño hizo vida mas austera, ni de mas tolerancia, que Epicùro.

Deleyte llamava èl aquella imperturbable serenidad de la mente, y tranquilidad impassible de las passiones: adquirida, no en las ociosas plumas, ni en las mesas explendidas; sino acostumbrando el cuerpo à todos los trabajos, y el animo à todos los denuestos de la fortuna; à fin de que perdiesse la sensualidad el sentido, y hasta en el toro de Falaris fuesse bienaventurado el hombre. Semejante felicidad no la eligieran para si sus calumniadores.

CAPITVLO IV.

Del habito moral.

QUalquier semilla, aunque pequeña, en terreno fecundo produce planta de su misma naturaleza: y qualquier acto humano, aunque fugaz, dexa en el animo vna qualidad permanente de su misma especie.

Si los actos son intelectuales, el habito serà intelectual, como las ciencias: si son morales, el habito serà moral; y harà al hombre digno de honor, ù de afrenta.

No es, pues, otra cosa el *habito mo-*

moral, sino vna qualidad impressa en el alma, que dispone al hombre, para obrar cosas decentes.

Esta qualidad, quando està imperfectamente impressa en el alma con pocos actos, ò leves; se llama *simple disposicion*, y no habito.

La mayor planta en su principio es vn fragil renuevo, que se seca, ò se arranca facilmente: mas alimentado del tiempo, resiste al tiempo: y de pequeñuelo, hecho gigante desprecia la escarcha del Invierno, y los ardores del estio: lucha con el aquilon, y con el austro: ocupa el Cielo con las ramas, y la tierra con las raizes.

Assi la disposicion al principio es fragil, y poco firme: mas alimentada con actos frequentes, y con el vso, llega à ser habito tan robusto, que no bastarà à cortarle fuerça externa, ni debilidad corporea, la segur del tiempo, ni la de la muerte: porque con el tiempo el habito se haze naturaleza.

Luego es cierto lo que dize nuestro Filosofo, que ni vna golondrina haze verano, ni vn acto solo haze habito.

Ninguno naturalmente se haze vicioso, ò virtuoso de vna vez. Gran milagro fue, que Aretùsa en vn dia se transformasse de hembra en varon; però aun es mayor milagro, que vn vicioso habituado, con vn acto solamente se buelva virtuoso.

Mas al fin se verà este milagro, quando aquel acto sea tan vehemente, que imprima qualidad equivalente à muchos actos: assi como para mover vn peso tiene mayor fuerça vn impetu gallardo, que ciento remisos.

Aun entre los Gentiles siendo Cayo Valerio de disolutas, ò por mejor dezir, desesperadas costumbres; Publio Licinio, à fin de que se enmendasse, le hizo Pontifice de Jupiter Olympico.

Quien oyò jamàs tan estraño remedio de las malas costumbres? Cometerle la dignidad sagrada, porque es sacrilego, y darle premio en vez de castigo? Por vltimo se imprimiò tanto en el malvado entendimiento la aprehension de aquel sagrado honor: y tan generoso fue su proposito de no manchar con accion vergonçosa el candor de la sacra venda; que no aviendo tenido igual en los vicios antes del Pontificado; no le tuvo en las virtudes despues, que fue Pontifice.

No se puede, pues, deshazer el habito envegecido, sino por el mesmo, que le hizo: contraponiendo actos à actos, habito à habito, y casi naturaleza à naturaleza.

CAPITULO V.

Propriedades del habito moral.

AUiendo tocado en el libro primero la propriedad principal de la virtud moral; esto es, el ser digna de honor, y de alabança: reservamos para aora, el discurrir de otras tres propriedades, que le convienen en quanto habito; siendo comunes à todos los habitos, y tambien à los de las artes liberales, y mecanicas.

Es-

Estas son disponer al hombre, para obrar *Facilmente, gustosamente, y uniformemente.*

TODO habito virtuoso es al principio dificil: porque (como ya has oìdo) la virtud està en lo arduo, y sublime; y el vicio en lo facil, y costanero: repugnando el sentido à aquella, y no à este.

El habito, pues, venciendo la escabrosa cima poco à poco; produce *Facilmente* aquellos actos que, eran antes dificiles.

Qual arte mas dificil, que la del volatin, el qual se pasea en el ayre sobre vna longitud sin latitud, con el precipicio de vn lado, y otro, y la muerte à los ojos? Y no obstante, con largo habito consigue tal seguridad que la fantasia no aprehende; no vacila la vista; no palpita el coraçon: ya pende, ya se bambolea, ya se dobla; y ya dà saltos, que aun fueran en el suelo peligrosos: de tal suerte que todos temen el despeño, sino es èl, à quien le toca. A tanto llega vn largo, y acostumbrado habito en las cosas morales: assegurando el animo à caminar derecho por la virtud, sin precipitarse en el vno, ni en el otro estremo.

Muchas cosas son dificiles en las virtudes, no porque en la verdad lo son, sino porque se aprehenden tales. A los cavallos, q̃ se espantan caminãdo por lugares desusados, vn peñasco les parece vn monte, vn tronco se les figura vna serpiente; y engendrando la opinion falsa verdadero horror, se precipita el cavallo, y el Cavallero.

Assi son muchos, quando entran en el camino de la virtud: engañados de terrores panicos se dexan desmayar, y abatir de vanos objetos. Mas assi como no es remedio de los cavallos assombradizos violentarlos con el azicate; sino pararlos, y hazerles oler, y conocer lo que temian: esto puntualmente haze el habito con los pusilanimes; haze que se desengañen por si mesmos, y se rian de su proprio temor.

NO solamente haze faciles los actos dificiles, sino tambien *Gustosos* los desapacibles.

Ningun arbol tiene mas amargas rayzes, que el Lotos, pero ninguno produce mas dulces frutos: tiene hiel en las rayzes, y nectar en la copa; cuya dulçura fue remora de las naves de Ulyses, deteniendo sus navegantes en las playas de Sicilia.

Nada es mas amargo al apetito sensitivo, que aquellos primeros actos, que producen el habito de la fortaleza, ù de la templança; pero los actos reproducidos del habito son dulces, y suaves.

A tal estremo llegò la habitual fortaleza de Mucio Scevola, que padeciò mas en no poder executar con su diestra vn acto fuerte contra el enemigo de la patria; que en dexarla arder dentro de las llamas: y mas se atemorizò el enemigo de vèr el tormento de Scevola, que Scevola de sufrirle.

Ninguna operacion natural es molesta: la naturaleza les dà à todas su sainete. El habito continuado es otra naturaleza, dize nuestro Filo-

so-

ſoſo; luego no puede dexar de ſer guſtoſo.

Entonces tocò el eſtremo el habito vicioſo, quando ſiente guſto en obrar mal: y entonces arribò à la perfeccion el habito virtuoſo, quando ſe deleyta en obrar bien.

Mientras el fruto eſtà amargo, no eſtà maduro; ni lo eſtà el habito en quanto retiene algun genero de amargura. Serà diſpoſicion, y no habito, y por eſſo facil de deſarraigarſe.

Muriendoſe eſtava Epicùro con cruelìſsimos dolores, cauſados de la corrupcion de las entrañas; ſin darlo à entender por la menor ſeña, quando reſpondiò à los amigos, que le preguntaron como eſtava: *Paſſo felizmente eſte dia vltimo de mi vida.* Y deſpidiò el poſtrer aliento primero que vn gemido.

Eſte extremo gozo en los extremos dolores fue prueba de que el habito era veterano, y no viſoño.

DIXE finalmente, que el habito virtuoſo cauſa *Vniformidad* en los actos, que produce.

Tales ſon las operaciones, qual es el principio, por quien ſe mueven: ſi el principio es vn habito virtuoſo, todas las operaciones, que nacieren dèl, ſeràn virtuoſas; y por eſſo vniformes.

Los efectos ſe aſſemejan à ſus cauſas; luego los efectos de vna meſma cauſa, ſeràn neceſſariamente pareci los entre ſi.

Quien obra por habito, obra ſiempre de vn meſmo modo: porque el principio es interinſeco, y permanente: no pudiendo ſer habito ſino es permanente, è intrinſeco.

La Luna ſiempre ſe muda; el Sol ſiempre es el meſmo: porque aquella recibe de fuera la luz; eſte tiene el principio de ſu reſplandor interno, y eterno.

Si ſe obra acaſo, acaſo ſerà, que la obra ſalga buena: porque el acaſo es vn principio variable, y externo.

El acaſo enſeñò à vn pintor, à que pintaſſe la eſpuma del freno, queriendola borrar; mas ſi acertò vna vez, no huviera acertado la ſegunda.

Quien obra por paſsion, de alli à poco obrarà lo contrario: porque ſi bien la paſsion es vn principio intrinſeco; con todo es momentanea, mudandoſe con los objetos, como con los vientos el mar.

Quien obra por imitacion, no harà vniformes las obras: porque tales ſeràn las copias, quales fueren los originales.

Quien obra por naturaleza, obra ſiempre de vn meſmo modo: y quien obra por habito, obra por naturaleza; porque el habito continuado ſe muda en naturaleza, como ſe ha dicho.

Las eſtatuas vaciadas ſon todas vniformes, porque todas ſe forman por vn miſmo modelo; y todos los actos nacidos de vn habito virtuoſo ſon virtuoſos: porque el habito virtuoſo es vn modelo, que tiene por forma la razon recta, inalterable, y eterna.

Eſto miſmo ſucede en los habitos vicioſos por el contrario ſentido. Quien obra con el habito de la prodigalidad, harà ſiempre actos prodigos: quien con el de la avaricia, avaros: quien con el de la liberalidad, liberales: porque qual es el habito, tales ſon los actos.

Mas ſi alguno eſtuvieſſe igualmente privado de los habitos de la liberalidad, de la prodigalidad, y de la avaricia, como los niños, y los locos: eſte que dè, ò no dè, ni es liberal, ni prodigo, ni avaro: porque los actos no nacen del habito de la liberalidad, ni de ſus vicioſos eſtremos, de los quales no es capàz; ſino de impetus caſuales, y brutos; y por eſſo ſiempre deſemejantes.

CAPITULO VI.

De los actos eſpontaneos, y no eſpontaneos.

NO puede conocer lo que es acto moral el que no conoce qual ſea la diferencia entre la accion deliberada, y la indeliberada: entre la eſpontanea, la no eſpontanea, y la mixta.

Eſpontanea es aquella accion, que el hombre tiene en ſu mano, y la executa libremente, conociendo las circunſtancias de lo que haze.

Eneas vencedor en el deſafio le quitò à Turno la vida, aunque èl ya rendido ſe la demandava: porque Turno le avia muerto à ſu amigo Palante ſin piedad. Eſta fue accion eſpontanea, y deliberada; y que la premeditò largo tiempo, conſiderando conſigo, que quien no tiene piedad, no la merece.

Accion *no eſpontanea* es aquella, que ſe haze, ò por ignorancia, ò por fuerça. Por fuerça, quando la accion no eſtà en manos de quien la haze; ſino de aquel, que le obliga à hazerla. Aſsi Ulyſſes no ſiguiò ſus compañeros, aviendoles dado la palabra, porque el Cyclòpe le detuvo dentro de la gruta.

Por ignorancia, quando la accion eſtà en mano del que la haze; pero ignorando alguna circunſtancia de aquello, que haze. Aſsi el fugitivo Oreſtes flechò en la caza vn ciervo, no ſabiendo que el ciervo eſtava conſagrado à Diana; y ſe hizo reo, bien que inocente.

Accion *mixta* de eſpontaneo, y no eſpontaneo es, quando el que la haze, quiſiera no hazerla; mas por vltimo la quiere hazer, ò por evitar algun gran mal, ò por conſeguir algun gran bien. Aſsi Agamenon ſacrificò la hija por temor de que los Griegos no le ſacrificaſſen à èl.

EN la accion eſpontanea ſiente el hombre complacencia: en la forçada diſguſto: en la ignorante ni vno, ni otro: en la mixta guſto, y diſguſto à vn miſmo tiempo.

En la accion eſpontanea la bondad, ò malicia ſe mide por la bondad, ò malicia del objeto, del fin, ù de los medios, como ſe dixo.

En la accion ignorante, ſi la circunſtancia ignorada la debe conocer qualquiera con lumbre natural, que es la Syndèreſis, es maliciosa la ignorancia. Como aquella de Eſtamàto, que aviendo robado el teſoro de la Republica de S. Marcos, ſe diſculpò, diziendo: *Yo creìa, que las coſas publicas*

cas fuessen del que las tomava.

En la accion forçada, si es mala por si propria, y la voluntad consiente, la obra es viciosa. Mas si la voluntad resiste quanto puede, no solo no es viciosa la obra, sino que es virtuosa, y loable. Como aconteciò à la casta Romana: el adulterio estuvo en el tyrano, y no en ella: porque no fue voluntario en ella, sino en el tyrano.

En la accion mixta, si el temor, ò el dolor vence la constancia de vn hombre fuerte; la obra, aunque sea mala, es digna de compassion: porque tanto se disminuye la culpa, quanto se disminuye lo espontaneo. Y estos son los sugetos mas proprios de las tragedias: quando vn personage, ni totalmente reo, ni totalmente inocente, merece castigo, y compassion.

Mas si la otra es totalmente perversa, como el parricidio, la traicion à la patria, la idolatria, haze al hombre totalmente perverso: y el horror extingue la compassion, siendo indigno de viuir quien comprò la vida con tal acto.

Mas què dirèmos de las obras hechas por impetu de passion? Ello es regla general, que si la passion se anticipa à la razon; la obra ni serà viciosa, ni virtuosa, sino indiferente; porque no es voluntaria, sino natural. Pero si la razon se anticipa à la passion, ò la voluntad la acompaña, serà viciosa, ò virtuosa conforme al objeto bueno, ò malo.

Ya oiste, que el apetito sensitivo del hombre es en parte racional, y en parte irracional. Es irracional por si mesmo, porque no es intrinsecamente libre, sino determinado al objeto, como el apetito de los animales. De tal suerte, que en representandosele vn objeto sumamente delectable, ù de concupiscencia, ù de vengança, el apetito necessariamente se mueve, como el hambriento bruto à la yerva, ò como la piedra al centro.

Mas por otra parte se llama racional en quanto la voluntad con largo habito, ò con acto imperioso, le modera, y le corrige con el freno de la razon.

Luego los impetus primeros, y subitos de la passion, mientras no concurre el entendimiento, ni la voluntad; no siendo voluntarios, ni libres, sino naturales, y necessarios, como los de los brutos; no son virtuosos, ni viciosos, sino indiferentes.

Esto mismo sucede con los embriagados, y los furiosos; cuyas brutales acciones, porque no son libres, mientras les tiene ocupado el sesso el vino, y el furor; no son propriamente viciosas, ni virtuosas.

Verdad sea, que aunque muchas acciones no son voluntarias en el efecto, lo son en la causa, y por esso viciosas.

La causa se puede llamar voluntaria de dos maneras: la vna proxima, quando aquel, que conoce q̃ el vino le embriaga facilmente, y la embriaguez le enfurece; con todo esso conociendo el peligro, se expone à èl, estando obligado à evitarle. Porque quien quiere la causa, consiguientemente quiere el efecto. Por esso Pi-

tad

taco, sabio legislador, decretò contra los embriagados furiosos doblado castigo, vno por el efecto, y otro por la causa.

La otra manera algo mas general, y remota es, el no aver domado con virtuosos habitos las passiones impetuosas, de modo, que el habito mismo se oponga à los subitos hervores de la ira, y de la concupiscencia. Antes aquellos, que se rinden, y pierden el sesso à los primeros impetus de la passion, muestran claramente, que tienen relaxado el animo con facinorosas, y bestiales costumbres.

Oye vn grande exemplo en vn gran Monarca: en Alexandro Magno, quando en vn alegre combite por cierta chança, que le dixo el mas sabio, y mas querido Comensal, le atravesò con el hasta, y le quitò la vida.

Podia disculpar à Alexandro el subito ardor de la ira, que le quitò à la accion lo espontaneo: y mucho mas el ardor del vino, que le privò el sesso; y el aver tenido tan cerca la hasta, prompto ministro de su furor. Assi que fue executado el golpe antes que deliberado, y vencido de su passion el vencedor del mundo.

Mas estas mismas razones, que podian disculpar el hecho, le agravavan. El conocia muy bien por muchas experiencias antecedentes su complexion colerica: y conocia, que la embriaguez despertava su violencia: y assi no debia embriagarse, ni tener vezinas las armas.

La embriaguez no haze viciosos los actos; pero despierta los habitos viciosos, que como fieras estàn atados en el alma, y Baco les quita la cadena. Assi que el acto por si indiferente fue cruel en su causa: ademàs que si el tenia sentido, para conocer la agudeza del moro, pudo tenerle, para conocer la maldad de su acciõ.

Antes le debia gracias al fiel amigo, y sabio maestro (fue tambien Clito su filosofo) pues mientras la publica adulacion fomentava su achaque; èl solo con vn dicho agudo le procurò sanar; à fin de que por mentirse hijo de Jupiter no hiziesse adultera à la madre, ridiculo al padre, y à si mesmo insolente, y espurio.

En efecto, el mismo Alexandro, aviendo buelto en si bien presto, fue Fiscal, y juez de su delito, y aun queria ser verdugo, sino se lo huvieran estorvado. Midiò con la del amigo su herida, recompensando à vertidas lagrimas proprias la derramada sangre agena.

CAPITULO VII.

Impedimentos de la virtud.

YA oiste, que la virtud no es natural, ni contraria tampoco à la naturaleza, la qual, generalmente hablando, ni dà las virtudes, ni las rehusa.

Mas assi como hemos dicho que algunos nacen con las potencias naturales mejor dispuestas, q̃ las de otros, para la virtud; assi podrèmos dezir, q̃ algunos tienen el entendimiento mas indocil, y el apetito mas repugnante à los actos virtuosos: sino se vence la esterilidad del terreno con la cultura.

Te-

Temistocles, Principe virtuosissimo, pudo enseñar à Deifanto su hijo à domar feroces cavallos; mas no pudo enseñarle à domarse à si mesmo. Pudo con la doctrina hazerle superior à los doctos; mas no pudo con la virtud hazerle desemejante de los viciosos.

La naturaleza, que es madre de otros, fue madrastra de este, disponiendole maleficamente benefica para recibir todos los bienes, excepto el bien verdadero. Joven digno de lastima; pero no de perdon: porque la naturaleza pudo inclinar su apetito; mas no forçar su voluntad: la qual podia con fatiga contumaz vencer la contumaz naturaleza. Assi que con reciproca, y justa quexa èl la podia culpar à ella, y ella à èl, y ser vna condenada, y castigado el otro.

EL PRIMER embarazo, pues, nace del entendimiento, guia de la razon: porque aunque lo verdadero sea el objeto del entendimiento general: no obstante el entendimiento particular, en vnos mas que en otros, desalumbrado de la falsa imaginacion, juzga lo aparente por verdadero: y la voluntad seguidora toma por bien su proprio mal.

Quando aparecen dos Soles en el Cielo, los ignorantes juzgan, que es verdadero Sol el reflexo, y al contrario: assi los necios, y mal formados entendimientos se confunden neciamente entre las circunstancias proprias, y las improprias.

Mas en fin acontece de ordinario, que por bien regulado que estè el entendimiento; la voluntad, ò muy activa, ò muy perezosa desprecia sus consejos arrebatada de la passion.

Muy bueno es quien sabe: Bueno quien no sabiendo desea saber: Malissimo quien no desea saber, ni sabe. Y semejantemente bonissimo es quiẽ sigue la virtud: Bueno quien desea seguirla: Malissimo quien no la sigue, ni la desea seguir.

La virtud es en si tan hermosa, que si la vieran los ojos, robaria todos los coraçones. Mas porque gustando de las cosas dificiles, se alverga en lugares asperos, y escabrosos à los principios, y està apartada de los sentidos; la voluntad pusilanime rehusa seguirla, màs atemorizada de la aspereza del camino, que atrahida de la hermosura del termino.

De aqui es, que aborreciendo el camino, aborrece al que le enseña, y como aspid sordo cierra las orejas, por no escuchar el saludable encanto de los buenos consejos.

Por otra parte hechizero el deleyte, sentado en la florida falda entre las delicias de los sentidos, lisongea la voluntad ociosa: la qual, bien que naciò reyna, ya no manda, sino obedece: y en miserable cambio con la cadena de su esclavo es llevada al precipicio.

Jurò Grecia de no hazer pazes con los Troyanos, mientras habitava dentro de Troya aquella, cuya fatal hermosura avia robado à su robador. Jamàs esperen paz con la virtud los animos humanos, mientras no echaren de si la alagueña, pero viciosa Helena de la delicia.

Es-

Esta es la encantadora Circe, en cuyo combite, y hospedage experimentaron los huespedes à vn tiempo el beneficio, y la traycion: pues bebiendo en vn dulce nectar vn transformador veneno, salian brutos de donde entraron hombres.

A LA malignidad de la naturaleza se añade muchas vezes la de la *Educacion*.

Timòtheo maestro de cytara queria, que le pagassen doblado los discipulos, que avian aprendido ya de algun mal citarista: porque es mas facil hazer, que se aprenda el bien, que se ignora; que hazer olvidar el mal, que ya se sabe.

Esteriles son los preceptos, que hallan el animo por mala educacion lleno ya de la maleza de costumbres relaxadas: porque es duplicada fatiga arrancar dañosas rayzes; y sembrar fecundas semillas.

Pero tanto mas crece la dificultad quanto mas arraygada està la mala costumbre. El vicio en su niñez està debaxo de la plena potestad de quien le engendra: mas quando ya es adulto, se haze dueño de su padre; y envegeciendo con el hombre, tanto mas adquiere de vigor, quanto mas el hombre le pierde.

FINALMENTE la peor peste de la virtud es el comercio con los viciosos.

Del contacto nace el cantagio: y tanto inclina la naturaleza à lo peor, que del sano no se comunica la salud al enfermo; mas del enfermo se comunica el achaque al sano: y mas facilmente vn vicioso harà viciosos cien buenos; que cien buenos haràn bueno vn vicioso.

Galante fue aquel deseo de Isocrates: de que los viciosos traxessen vna señal en la frente, como les ponen à los bueyes poco seguros, para que se huya de ellos.

Mas no lo quiere hazer assi la naturaleza por dos causas: la vna, porque los viciosos bastantemente se dàn à conocer por si con las obras, y con las palabras: la otra, porque no les dè gana à los virtuosos, viendose pocos, de entrarse en el numero mayor.

Platon en los dos Catalogos de las cosas finitas, y de las infinitas escriviò sabiamente los viciosos en el numero de los mas; y los virtuosos enel numero de los menos.

DE

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO TERCERO.

DE LAS VIRTUDES PARTICULARES, DE SVS MEDIOS, y viciosos Extremos.

CAPITULO I.

De las quatro virtudes principales, y en qual parte del alma residan.

A oìste ser quatro las facultades del alma capaces de virtudes: esto es, la *Irascible*, y la *Concupiscible* en la parte sensitiva: el *Entendimiento*, y la *voluntad* en la parte racional.

En cada vna de estas facultades reside vna virtud reguladora, y maestra de las buenas costumbres: de la misma manera, que sobre vn potro indomito se pone el picador, que le manda.

Una virtud modera la *Irascible*, espoleandola, ò refrenandola, segun la razon, acerca de las cosas arduas, y es la FORTALEZA.

Otra modera la *Concupiscible* acerca de las cosas delectables, segun el dictamen de la razon; y esta es la TEMPLANZA.

Otra modera la *Voluntad*, inclinandola à las cosas justas, que miran al bien ageno: y esta es la JUSTICIA.

Otra finalmente ilumina el *Entendimiento* acerca de las cosas factibles, dà medida à las leyes, y ley à todas las virtudes: y es la PRUDENCIA.

ESTOS, pues, son los quatro quicios de la Filosofia Moral: porque tiene en peso toda la esfera de la vida humana: lo qual se conoce con evidencia por su contrario de este modo.

Unos obran mal, porque no conocen lo racional. Otros lo conocen; mas por voluntaria malicia no lo quieren seguir. Otros finalmente querrian seguirlo; mas la passion del temor, ù de la concupiscencia trastornan la voluntad, y el entendimiento, para que no obren lo que deben.

LUEGO para obrar moralmente es necessaria la PRUDENCIA, que ilumine el entendimiento: la JUSTICIA, que dirija la voluntad: la FORTALEZA, que encienda el yelo del temor: la TEMPLANZA, que modere el ardor del deseo.

Por aqui puedes conocer, qual orden de preeminencia deban observar entre si estas quatro virtudes, atendiendo à la prerrogativa de las quatro facultades naturales, de donde traen su origen.

Porque sin duda la *Irascible*, que emprende cosas dificiles, es mas noble, que la *Concupiscible*, que traza las cosas delectables. Y la voluntad, que tie-

tiene su assiento en la parte racional vence en nobleza à la concupiscible, y la irascible, que yacen en el apetito sensitivo. Mas el *Entendimiento*, que se sienta en el mas alto solio de la razon, es mucho mas noble, que la voluntad: porque es luz, y numen del Cielo humano.

Assi que puedes concluir, que estas quatro virtudes, midiendo su nobleza por su origen, se sientan en el concilio de las virtudes con este orden: PRUDENCIA, JUSTICIA, FORTALEZA, Y TEMPLANZA.

Que seria, pues, vn alma sin virtud? Lo que seria vn cuerpo sin alma, vn mundo sin habitadores; vn Cielo sin Estrellas; vn Empireo sin Bienaventurados.

PERO aqui veo nacer en tu ingenio sagaz vna grave duda, que destruye las opiniones de grandes filosofos.

Porque si ningun acto puede ser vicioso, no siendo libre, y voluntario; como es possible, que la fortaleza, y la templança residan en el apetito sensitivo, el qual (por si solo) no es potencia libre, sino natural, como la de los animales?

Y si el apetito se puede dezir libre, solo en quanto està sugeto à la voluntad; luego en la voluntad, y no en el apetito sensitivo habitaràn la templança, y la fortaleza; ò no serà verdadera virtud la vna, ni la otra.

Demàs, de que si estos dos habitos virtuosos vistiessen el apetito caduco, y no la voluntad inmortal; seguiriase, que quando la muerte desnudasse al hombre de los despojos corporeos, y sensitivos, quedaria el alma sin dos bellos, y preciosissimos adornos: llevandose consigo la prudencia, y la justicia; mas no la fortaleza, y la templança.

Por otra parte, claro està, que la virtud es necessaria en aquella potencia, que inclina al vicio opuesto; luego en el apetito sensitivo es necessaria la fortaleza, y la templança; porque es el sentido el que inclina à la destemplança, y al temor.

El Elefante de Antioco se acostumbrò à combatir intrepidamente: el Leon de Domiciano à abstenerse de la pressa, aun jugando con ella en la boca. Aquella podia llamarse fortaleza, y esta templança sensitiva, y animal. A la vna, y la otra la engendrò largo vso con la impression de fantasmas en la imaginativa de aquellas fieras.

Las operaciones del alma sensitiva son comunes en los hombres, y los animales, prescindiendo la obra de la razon (como yà oìste) luego es necessario, que tambien en el sentido humano se imprima con largo vso alguna qualidad sensible, para que se acostumbre à seguir lo dificil, y abstenerse de lo delectable.

ESTAS razones tan fuertes, por vna, y por otra parte obligaron à algunos doctissimos Maestros, no solo de las filosoficas, sino tambien de las Teologicas Escuelas, à concluir: Que son necessarios en el hombre dos habitos acerca de la templança (y lo mismo de la fortaleza) el vno en la voluntad, y el otro en el sentido.

Porque si el apetito sensitivo, como subdito rebelde conspira contra la voluntad ordinariamente; y la voluntad ociosa suele dexarse vencer, y arrastrar del apetito sensitivo; luego son necessarios dos habitos, vno en la voluntad, para mandar bien; otro en el apetito, para obedecer bien.

Y no juzgan superflua esta duplicacion: porque asi como en las operaciones aprehensivas, demas de las especies materiales de la fantasia, se admiten las especies espirituales del entendimiento: asi en las operaciones apetitivas, no ay inconveniente en que demas del habito del sentido, se admita el habito de la voluntad acerca de los mismos objetos de la concupiscencia, ù del temor.

Bien es verdad, que hallan gran diferencia entre el vno, y el otro habito. El de la voluntad (dizen ellos) es la verdadera, y propria virtud de la templança, y de la fortaleza: porque la voluntad es potencia racional, y libre. Mas el habito del sentido, que por si mesmo es potencia necessaria, y casi bruta, verdaderamente dispone el sentido à la virtud; mas no es digno del nombre de virtud.

Y con esto resuelven facilmente la duda de si la fortaleza, y la templança son virtudes inmortales, ò caducas. Porque el habito del apetito sensitivo, como corporeo, muere con el cuerpo; mas el de la voluntad, como espiritual, sobrevive en el alma, aun ya desvnida.

ESTA es la opinion de aquellos sabios, y no parece que se aparta de la doctrina Peripatetica.

Ha declarado nuestro Filosofo, que en el hombre el apetito sensitivo es parte racional, y parte irracional; irracional en quanto sensitivo, y comun con los animales; racional, en quanto se sugeta à la voluntad libre.

Colocando èl, pues, la fortaleza, y la templança en el apetito sensitivo en quanto racional; esto es, en quanto participa el influxo de la voluntad: claro es, que aquellas dos virtudes no pueden residir adequadamente en la voluntad sola, ni en solo el apetito.

Mas con todo esso se llaman virtudes del apetito, y no de la voluntad, considerandose la facultad, que recibe el reglamento, y la perfeccion de la virtud.

Y asi debo dezir, que la prudencia es *Virtud del entendimiento*: porque aunque sea èl quien dà regla à todas las otras virtudes; èl es quien la recibe de los principios agibles. Y la justicia es *Virtud de la voluntad*: porque la voluntad es la que recibe la rectitud, y la perfeccion, para obrar cosas justas.

Asi, pues, la fortaleza es *Virtud de la irascible*: porque la irascible es la que queda moderada, y dispuesta acerca de las cosas dificiles. Y la templança es *Virtud de la concupiscible*: porque por ella se regla, y perficiona la concupiscencia acerca de las cosas delectables.

CAPITULO II.

Como se distinguen estas quatro virtudes de las otras virtudes morales.

DEmas de estas virtudes principales florece vna bella, y numerosa familia de otras virtudes, que se te ofreceràn presto con sus titulos, y divisas.

Mas han padecido grandissimos Filosofos vna grande equivocacion acerca de estas quatro virtudes, imaginando, que son madres de todas las otras, como las especies genericas de las subalternas.

Esto es confundir las virtudes distinguiendolas, y destruir la arte, enseñandola. Es ofuscar las difiniciones, los preceptos, y la enseñança, haziendo esta ciencia, ò sumamente corta, ò sumamente larga.

En qualquier planta concurren necessariamente los quatro elementos; pero ninguna se llama especie de vn elemento particular. En qualquier acto de liberalidad son necessarias aquellas quatro virtudes; mas la liberalidad no es especie de alguna de ellas.

Conviene, pues, advertir, que las virtudes morales se pueden distinguir entre si de dos maneras. Una por via de los *Principios de las operaciones*: otra por via de los *objetos*. Aquella distingue generalmente actos virtuosos de los viciosos: esta distingue vna virtud particular de otra particular.

Es cierto, que aquellas quatro virtudes consideradas en el primer modo son generales elementos de todas las virtudes: porque en todas es necessaria *Prudencia generica* en la rectitud del entendimiento: *Justicia generica* en la rectitud de la voluntad: *Fortaleza*, y *Templança generica*, para que las passiones no ofusquen la razon.

Mas la *Prudencia particular*, que aqui se busca, no se estiende à todas las rectitudes del entendimiento: ni la *Justicia particular* à todas las rectitudes de la voluntad: ni la *Fortaleza particular* à todos los temores: ni la *Templança particular* à todas las cosas delectables: sino que cada vna se contiene dentro de los confines de su objeto proprio, sin turbar la jurisdicion de las otras.

De aqui se sigue, que aquellas quatro virtudes, *Prudencia*, *Justicia*, *Fortaleza*, y *Templança*, como se consideran en esta doctrina, no son madres de las virtudes morales, sino hermanas. Mas porque sus objetos son mas nobles, mas intimos al hombre, y mas dificiles: por esso aquellas quatro se llaman con razon virtudes *Principales*; mas no *Genericas*, las otras se llaman *Secundarias*, mas no *Subalternas*. Todas son hermanas; pero aquellas mayores: y por esso en la concurrencia de las virtudes morales merecen los primeros honores.

Luego nuestro Filosofo, perspicàz sobre los demàs Filosofos, buscò singularmente la division de todas las virtudes morales, no en los generales principios, sino en la inspeccion

de las potencias naturales à sus proprios objetos.

CAPITULO III.

Divisiones de todas las virtudes morales, segun sus proprios objetos.

EN la *facultad racional* vna virtud rectifica el entendimiento acerca de consultar bien, y deliberar; y esta es la *Prudencia particular*. Otra rectifica la voluntad acerca de las distribuciones, y conmutaciones: y esta es la *Justicia particular*.

En las *passiones* vna modera el temor acerca de los objetos destruidores de la vida, y esta es la *Fortaleza particular*. Otra modera la concupiscencia acerca de los objetos conservadores de la vida, y esta es la *Templança particular*.

En los *bienes*, y los *Males externos* vna modera el afecto acerca de los bienes vtiles medianos; y es la *Liberalidad*. Otra le modera acerca de los bienes vtiles grandes; y es la *Magnificencia*. Una modera el afecto acerca de los bienes honorificos medianos; y es la *Modestia*. Otra le modera acerca de los bienes honorificos grandes; y es la *Magnanimidad*. Otra modera la passion acerca de los males exteruos, que provocan la ira; y esta es la *Mansedumbre*.

En la conversacion civil vna virtud conforma las palabras con el pensamiento proprio, y es la *Veracidad*. Otra conforma las palabras con el gusto ageno en las cosas de chança; y es la *Graciosidad*. Otra conforma las palabras, y las obras con el gusto ageno en cosas serias; y es la *Afabilidad*.

Estas son verdaderas virtudes; mas en las passiones quedan otras dos mediocridades casi virtudes adulterinas, y no verdaderas; porque brotan de raiz infecta; mas por hermosas logran el privilegio de contarse en la familia de las virtudes: la vna es el temor de la afrenta por hecho proprio vil; y esta es la *Verguença*: la otra es el dolor de los bienes agenos posseìdos sin merito; y esta es la *Indignacion*.

Sobre esta division debo primeramente advertir, que si algun ingenio sofistico la quisiere adelgazar con la mordaz lima de las metafisicas precissiones, serà impertinentissimo. Nuestro Filosofo sobre la puerta de su escuela moral fixò vn cartel con esta inscripcion: *Que en las ciencias, cuyos principios son probables, y persuasivos, el buscar demonstraciones es impertinencia, y locura.*

El ha querido con esta division de objetos enseñar vna ciencia limitada, y mèthodica; que con otras divisiones seria infinita, y confusa. Mas es certissimo, que ninguna otra virtud moral puede ofrecerse al pensamiento, que no se reduzga à estos objetos: como se verà en el discurso de la obra.

En suma lo que en las ciencias no viò Aristoteles, no lo espere ver algun mortal.

Finalmente puedes yà conocer, que dos virtudes solas habitan en el real palacio de la razon, *Prudencia*, y *Justicia*. Todas las demas en los arrabales de las passiones; esto es, en el apetito sensitivo de la manera, que dixe. Mas no por esso se debe calumniar à la naturaleza de que dentro del hombre aya encerrado las passiones enemigas perturbadoras del animo: porque sin ellas quedaria privado de tantas hermosas virtudes.

La *Ira* es la piedra de amolar de la fortaleza: la *Concupiscible* es la conciliadora de la amistad: el *Temor* es el consegero de la prudencia: la *Ambicion* es el estimulo de la magnificencia: el *Dolor* es el maestro de la templança. Del cieno nacen los lirios, y del sentido nacen las virtudes.

El hombre no es cuerpo simple, ni mente abstrahida, sino vn mixto de espiritu, y de cuerpo. El autor de la Naturaleza, que no permitiò faltasse algo à la perfeccion, y adorno de el Universo, aviendo criado vn genero de entes *todo sentido*, esto es, los animales: y otro *todo espiritu*, esto es, los Angeles: debia criar otro medio, compuesto de *sentido*, y de *espiritu*, y este es el hombre.

En las bestias venenosas la naturaleza provida puso juntamente el veneno, y el contraveneno. Poco apartada de la passion està la razon, que la corrige: vezinas à los viciosos extremos estàn las virtudes, como veràs.

CAPITULO IV.

Genealogia de las virtudes morales, y de sus viciosos extremos.

RECTITUD
del entendimiento acerca del consultar bien
Imprudencia. PRUDENCIA. Astucia
de la voluntad acerca del distribuir, y conmutar
Injusticia en lo mas. JUSTICIA. Injusticia en lo menos.
de la passion acerca de los males corporeos
Cobardia. FORTALEZA. Temeridad.
Acerca de los bienes corporeos
Estupidez, ò Frialdad. TEMPLANZA. Destemplança.
En los bienes externos acerca de los vtiles medianos.
Avaricia. LIBERALIDAD. Prodigalidad.
Acerca de los bienes vtiles grandes.
Parvificencia. MAGNIFICENCIA. Ultradecencia.
Acerca de los bienes honorificos medianos.
Floxedad, ò Negligencia. MODESTIA. Ambicion.
Acerca de los bienes honorificos grandes.
Pusilanimidad. MAGNANIMIDAD. Sobervia.
Acerca de los males externos, que provocan la ira.

Insensatez MANSEDVMBRE. Iracundia.

En la conversacion acerca del hablar de si.

Ficcion. VERACIDAD. Arrogancia.

Acerca de agradar à otros en lo jocoso.

Tosquedad, ò Rustiqueza. GRACIOSIDAD. Bufoneria.

Acerca de agradar à otros en lo serio.

Adulacion. AFABILIDAD. Contrariedad.

Acerca del temor de la afrenta propria.

Timidez. VERGUENZA. Desverguença.

Acerca del dolor de los bienes de otros no merecidos.

Invidia. INDIGNACION. Malevolencia.

CAPITULO. V.

Del medio de la virtud.

ESta tabla genealogica de las virtudes, y los vicios colaterales te dexa vèr claramente, que la virtud no es otra cosa, que vna *Mediocridad* entre los estremos viciosos. Y por consiguiente te dà à conocer quan vezino està en este mundo el mal del bien; lo falso de lo verdadero. Qual cosa es mejor que la virtud? Qual peor que el vicio? Y por vltimo cada virtud tiene dos vicios à los lados; el vno que excede en lo mas; el otro en lo menos.

Bastaria este argumento, para demonstrar, que en el mundo son los viciosos al doble mas, que los virtuosos: porque las virtudes son *Catorze*; y los vicios *Veinte y ocho*. Mas aun es peor, que la virtud es vna, y los vicios son infinitos: porque de vn modo solamente se dà en el blanco, y de infinitos se yerra.

Como, pues, serà possible caminar à la virtud, si es la senda tan angosta, que se và siempre à manera de volatin con el precipicio del vno, y el otro lado?

La vista mirando la Luna debaxo del Sol, junta vn Planeta con otro, y le parece vèr, ò vna Luna de lodo, ò vn Sol de tinta: y el juyzio humano tomando el estremo por la virtud, no sabe qual alabe, ò qual vitupere.

La necedad de Claudio à los necios pareciò prudencia: y no se huviera llegado à conocer, sino al esplendor de la purpura. La temeridad de Alexando, porque fue afortunada, pareciò fortaleza à los temerarios, y embidiaron aquello, de que se debian compadecer. La crueldad de Sila les pareciò justicia à los politicos: dignos de tener por Juez tal justiciero.

MAS que cosa es este medio, donde tiene tan estrecho trono la virtud?

Yo me espanto, que aya sido tan admirada aquella sentencia, que vnos atribuyen à Biantes, otros à Solon, otros à Pitagoras, y otros al Oraculo, que difiniò el medio de la virtud en dos palabras: NEQUID NIMIS. *Nada sea de màs.*

El oraculo fue necio; porque no difiniò la virtud, sino por mitad: debia

bia tambien dezir: NEQUID PARUM. *Nada sea de menos.*

Algo mas enteras, y mas claras fuerõ estas difiniciones. DIMIDIUM PLUS TOTO. *La mitad es mas que el todo.* NEC CITRA, NEC ULTRA. *Ni àzia acà, ni àzia allà.* OMNIA CUM MODULO. *Todo con medida.* Pero estas medidas mas fisicas, que morales, no convienen mas à las obras de virtud, que à las del arquitecto del herrero, y del zapatero.

Mucho mas proprias son estas. QUOD DECET. *Lo que es decente.* QUOD LICET. *Lo que es licito.* Porque estos son terminos de medida moral, no fisica. Pero todo lo diràs en vna palabra, si dixeres. LO RAZONABLE. Porque la virtud no es otra cosa, que vna *Mediocridad*, à quiẽ puso lindes la razon: lo qual incluye todas las virtudes, y excluye todos los estremos.

Mas esta mitad, en que consiste la razon, no es Aritmetica, como la mitad numerica, que siempre es la misma, aunque se aplique à diferentes sugetos, y siempre està igualmente distante de sus estremos.

Los Iberos obligavan à los adultos à ceñirse el vientre con vn cinto igual, y el que excedia era castigado por gloton. Mas dignos de castigo eran los Legisladores: pues si ellos se huviessen hecho hydropicos, huvieran violado la ley, rompiendo el cinto.

Pero la medida de la razon es *Geometrica*; esto es, proporcional: porque lo que à vno no le basta, le sobra à otro; y la mediocridad del vno serà en el otro excesso. Y assi es relativa à las personas; no à los estremos.

Mal conviene al Pigmeo el coturno de Alcides: ni à corto merito las mercedes excessivas. El justo no mide todos los hurtos con la misma cuerda. El fuerte no derrama la sangre generosa, que se debe à la patria, por vil motivo. El liberal no es igualmente esplendido con vn plebeyo, que con vn noble.

La regla de hierro de Policleto no se adaptava, sino à la piedra derecha, y llana: mas la de plomo de los Lesbios, justa, pero flexible, se adaptava à la piedra llana, à la corva, à la concava, y à otra figura qualquiera: siempre flexible, y siempre justa.

Regla de hierro era el cinto de los Iberos; pero la regla de la razon, no solo mide los sugetos generales, è inmutables; sino considera las circunstancias particulares; esto es, la *Persona*, la *Accion*, el *Lugar*, el *Tiempo*, los *Medios*, el *Modo*, y el *Motivo*: como oìràs à su tiempo. Y segun se mudan estas circunstancias se muda el medio de la razon.

El concepto de la armonia requiere el concierto de todas las cuerdas; mas para que disuene, basta vna cuerda falsa.

Solo el Sol sabe caminar por la linea indivisible de la Eclyptica, sin subir à las Boreales estrellas; ni despeñarse à las estrellas Australes. Todos los demàs Planetas, como necios Faetontes, ya remontandose al polo elevado; ya precipitandose al infimo, no saben afirmarse ni vn instante en el

el medio: por esso se llaman errantes.

Como, pues, serà possible no errar à los entendimientos humanos?

CAPITVLO VI.

Como se halla el medio de la virtud entre los estremos.

LA naturaleza (como ya oìste) no dà las virtudes; màs dà vna luz clara, para poderlas conocer.

A los animales diò el instinto, para saber distinguir las yervas saludables de las dañosas: al hombre diò la *Syndèresis*, para saber distinguir el bien del mal.

Huviera sido injusta legisladora, si como estableciò justissimas leyes, no las huviesse promulgado, y fixado en las mentes de aquellos, que las deben observar.

Puede el vicio estàr sin juez; mas no sin fiscal, ni sin castigo; teniendo por acusadora la *Conciencia*, y por verdugo el *Remordimiento*. Mas que cosa sea esta conciencia discurriràse exactamente en su lugar.

No es vicioso, pues, el niño, ni el loco, que no conocen el vicio: ni peca quien no sabe, que es pecar. Mas quien conoce el vicio, conoce la virtud, porque quien conoce los estremos, conoce el medio.

No ay ciencia mas clara, que la conciencia, quando no la tienen obscurecida las passiones.

Los humos vaporosos del ayre no dexan vèr la verdadera medida, ni el verdadero color del Sol, quando nace: y por esso la imaginativa le cree como le vèn los ojos, mas rubicundo, y mas grande: assi los humos de las passiones alteran el verdadero juyzio, y la medida de la razon. Pero mucho mas, si està relaxado el juyzio con malos habitos: los quales sin passion obran mal, compeliendo el animo à los estremos.

El braço roto jamàs se fixarà en el medio de su lugar: si se enderezàre por vna parte; se caerà por otra. El hombre perverso, si se apartàre de vn estremo, darà en otro: nunca se fixarà en lo razonable. O serà prodigo; ò serà escaso: arderà temerario; ò temblarà cobarde: passarà sin medio de la adulacion al descomedimiento.

Este, pues, es el primer camino, y el mas facil, para conocer el medio de la virtud: despejar del animo las passiones, y las malas costumbres, para que resplandezca aquella sagrada luz de la Syndèresis: porque los mesmos estorvos, ya referidos, que impiden adquirir las virtudes, embarazan tambien, para conocer el medio.

MAS el otro modo de discernir mas claramente el medio de sus estremos; es la prudencia; que à la natural Syndèresis añade los documentos externos, y la experiencia propria: luz mas resplandeciente; pero mas dificil, y mas tarda: porque no la dà la naturaleza; sino se adquiere con largo vso.

Solo en el templo de la diosa Nèmesis se guardava la medida pública del cubito: y solo en el templo de la Prudencia està depositada la medida de lo razonable.

Los

Los vicios colaterales siempre litigan con la virtud sobre los confines: Mas assi como era cargo del juez Arual señalar las lindes de los campos litigiosos; lo es del prudente señalar los terminos de la razon entre lo mucho, y lo poco.

Volava Dèdalo con alas de cera, huyendo de la Isla cruel à la tierra amiga, quando le diò à su Icaro este consejo: *Hijo mio, ni vueles tan alto, que la esfera del fuego te abrase las alas; ni tan baxo, que el vapor del agua las humedezca. Por el camino del medio volarás seguro.*

Con efecto Dèdalo, como anciano prudente, supo tomar el camino del medio, y aportò con felicidad; mas el incauto mancebo, llevado de su juvenil lozania à lo mas alto, se abrasò las alas en el fuego; y muriò en el agua: passando de vn estremo à otro, por no aver sabido elegir el medio.

Toda arte es dificil en su principio. Solo los Angeles tuvieron la dicha de nacer prudentes; lograron infusas las imagenes de las cosas agibles. A los hombres conviene adquirirlas despacio con la prudencia.

Aprende el Piloto la nautica con el marco, temiendo al principio vn sepulcro en cada ola. Mas despues con el vso vaga por el orbe con vn animo tranquilo sobre vn elemento fluctuante.

No es tan dificil la ciencia de las virtudes, como la de las mas infimas artes liberales. Mas faciles, y mas claras reglas tiene la virtud moral, que la poesia latina: la qual atala oraciõ libre con numerosas cadenas: y con infinitas leyes, compassà los versos con pies, los pies con sylabas; y de cada sylaba mide la cantidad, pondera los acentos, parte el sonido, y pesa el aliento. Es mas dificil hazer vn verso latino, que vna accion virtuosa: mas facilmente se conocen las circunstancias de lo razonable, que el valor de las sylabas.

Luego si se haze facil con el vso vna ciencia tan dificultosa, cuyos principios no estàn fundados, ni en naturaleza, ni en razon; sino en el arbitrio de ingenios caprichosos, que se hizieron legisladores. Quanto mas facilmente se aprenderà el conocimiento de lo razonable con la lumbre natural, con la noble educacion, con el deseo de la alabança, con el temor de la pena, con los preceptos vocales, con los libros escritos, con las leyes publicas, con los exemplos agenos, y con la experiencia propria, que prevalece à todos.

CAPITULO VII.

Parargon de los dos estremos entre si.

AUNQUE el vno, y el otro estremo vicioso son monstruosos, y disformes: con todo, esso vno es menos disforme que otro: porque es mas semejante à la virtud, que està en medio.

Mas semejante à la prudencia es la astucia, que la imprudencia. Mas semejante es à la fortaleza la temeridad, que la cobardia. Mas semejante à la liberalidad es la prodigalidad

que

que la avaricia. Porque el excesso no puede exceder el medio sin igualarle; mas el defecto no pudiendo llegar al medio de la virtud, es menos semejante à la virtud, que el excesso.

Assi como de noche vna exalacion encendida cobra con los ignorantes credito de estrella; assi el estremo, que mas se parece à la virtud, ordinariamente se toma en lugar de la virtud.

El vicio mas semejante à la virtud es menos ignominioso, que el otro: porque serà mas dificil, y menos servil; bien que sea mas pernicioso, y mas fiero.

Mas se castiga al que peleò contra orden, que al que huyò de la batalla; pero mas vergonçoso es huir de la batalla, que pelear contra orden: porque aquella es cobardia, vicio plebeyo; y esta temeridad, vicio animoso, y por esso mas semejante à la fortaleza.

Manlio (joven infeliz) aviendo peleado valerosamente, y vencido al enemigo contra el vando, que publicò el Dictador su padre al son de las trompetas, y las caxas: por tan glorioso delito rindiò à la segur la cabeça laureada. Llorado, y aplaudido de todos, se celebrò su triunfo en sus exequias.

Mas facilmente se reduce à la virtud el vicio, que es à ella mas semejante. Con menor fatiga vendrà à ser fuerte el temerario, que el cobarde: porque es mas facil quitar del excesso, que suplir al defecto: y mas dificil igualar con la mediocridad lo que no llega, que lo que excede.

Milagro fue de la naturaleza, que llegasse Torquato à ser tan vtil à la Republica con sus triunfos; aquel, que avia sido tan inutil, y tan vil, que su padre le embiò à guardar ganados, sus semejantes. Y mayor milagro fue, que el superior Africano, espejo de los mancebos en la vida relaxada, y sensual; viniesse despues à ser espejo de los guerreros en la vida continente, y modesta.

Parece, que la naturaleza al formar los retratos de estos dos heroes, les puso las sombras de su vida passada, para que sobresaliessen mas vivas las luces de sus grandes virtudes.

Mas es cierto, que aunque tal vez los vicios hazen tregua con la virtud; no dexan de hazer entre si perpetua guerra.

Solo esso tienen bueno los escorpiones, que vnos à otros se matan: assi proveyò la naturaleza, que no aniquilasse al genero humano la propagacion de aquella peste; y esto solo tienen bueno los vicios; que aunque son mas fecundos, que las virtudes, cada vicio es verdugo, y destruidor del otro.

La prodigalidad destruye à la avaricia: la avaricia à la ambicion: la ambicion à la cobardia: la cobardia à la temeridad: à manera de los campiones de Cadmo, nacidos, y condenados à muerte à vn mismo tiempo, que matandose con reciprocas heridas bolvian à la tierra, de donde avian salido.

Antes todo vicio estremo se enfurece contra si mismo, y por si mismo se mata. Nada es mas contrario à la prodigalidad, que la prodigalidad: ni à la temeridad, que la temeridad: ni à la ira, que la ira: ni à la sensualidad, que la sensualidad. Todo aquello que llega al estremo, ò pàra; ò se arruina sobre si mismo: y lo viene à aborrecer su proprio autor.

El Dragon mirandose en el cristal, con su mismo veneno rebienta: y vn hombre perverso, mirandose en los virtuosos, aborrece su maldad.

El acto vicioso consiste en la deformidad, y todo parto deforme, y monstruoso pone grima à los mismos, que le engendraron. Y assi muchas vezes el tedio, y horror del vicio reduce el vicioso à la virtud.

Por el contrario las virtudes, generacion divina, guardan entre si paz, y concordia, porque todas estàn conformes con la razon. No puede ser aborrecida la virtud, porque es muy amable. No puede desagradarse à si mesmo; porque es muy hermosa. No tiene termino en crecer; porque no puede faltarle alimento. No teme; porque es inculpable. No huye la luz; porque es decorosa. No se arrepiente; porque no obra mal. No puede causar molestia, porque siempre se dirige à la felicidad, como à la miseria el vicio.

QUIERO passar à la solucion de vna duda, que podrà nacer en tu entendimiento, porque naciò en el de grandissimos filosofos, sobre lo que se ha dicho del *Medio* de la virtud, y de la diferencia de sus *Estremos*.

CAPITULO VIII.

Si todos los vicios son iguales.

POR vna parte: si el *Medio de la virtud* es vna linea indivisible entre dos estremos, como la equinocial entre los dos polos: luego el traspassar esta linea àzia el vno, ò el otro estremo, formalmente consiste en vn *indiuisible*. Y si vn indivisible no puede ser mayor, que otro; luego vn vicio estremo no puede ser mayor, que el otro.

Luego no serà mayor vicio la *soberuia* vltrajadora; que la melindrosa *Pusilanimidad*: ni la *Temeridad* destruidora; que la timida *Cobardia*: ni la *Destemplança* sensual; que la fria *Estupidez*: porque entre vno, y otro estremo no ay otra cosa en medio, que vn *Punto indivisible*, vna *simple negacion*.

Lo mismo, que se dize de las dos estremidades, se puede dezir de dos vicios de *vna misma especie*. No puede ser vn hurto mayor, que otro, ni merecedor de mayor castigo: porque el medio de la justicia es: *No vsurpar lo que es de otros contra su voluntad*: y esto tambien es vn *punto indiuisible*.

Luego tan injusto es hurtar vna moneda, como hurtar cien talentos. Y tan injusto es, y tan contra fee, no restituir vna moneda, como no restituir cien talentos.

El error del flechero no consiste en la mayor, ò menor distancia del blanco; sino en el no herir en medio dèl. Sea, pues, grande, ò pequeña la cantidad del *hurto*, la transgression del medio es indivisible; luego los *hurtos* son todos iguales.

Lo

Lo que se dize de los vicios de la misma especie, se puede tambien dezir de los vicios de *Genero diferente*.

El medio de la recta razon es, como dirèmos, AQUELLO QUE ES LICITO. Entre lo licito, y lo ilicito nada ay en medio: porque el ser licito es vn punto indivisible.

Luego no serà mayor delito el *Homicidio*, que el *Hurto*: porque no es mas licito el hurto, que el homicidio. Pues si el hurto fuesse mas licito, que el homicidio; se hallaria medio entre las contradiciones, hallandose entre lo *Licito*, y lo *No licito*.

Luego no puede vna *Justicia* ser mas justa, que otra: ni vna *Injusticia* mas injusta que la otra: ni vna *Rectitud* mas recta, que la otra: ni vn *Vicio* mas vicioso, que el otro vicio: y por consiguiente todos los vicios son iguales entre si.

De este modo discurria el gran maestro de Platon, y su rigida escuela. A la verdad no por disminuir los vicios grandes, igualandolos con los pequeños; sino por engrandecer los pequeños, igualandolos con los grãdes: para que no se apartassen los hombres de la rectitud, siendo qualquiera pequeño error vn gran delito, y digno por esso de castigo grande.

MAS no obstante esta sutileza de los Socràticos, los quales (como enseña nuestro Filosofo) mas cosas enseñavan, que practicavan: es certissimo, que de los vicios algunos son mas *grandes*, mas *graues*, y mas *enormes*, que otros; y por esso dignos de mas rigurosos castigo.

Tantas son las diferencias de los vicios, como las de las virtudes, à que se oponen: y las virtudes son mayores vnas, que otras por los *Objetos*, por el *Fin*, y por las *Circunstancias*, como ya has oido.

No se puede negar, que vn objeto sea mayor, que otro. Los bienes *Honorificos* son mayores que los *Corporeos*: y los corporeos, que los *Bienes de fortuna*: y por consiguiẽte la *Magnanimidad* es mayor virtud, que la *Fortaleza*: y la *Fortaleza*, que la *Liberalidad*: porque la primera es acerca de los bienes honorificos: la segunda acerca de los corporeos: y la vltima acerca de las riquezas.

Con el mismo orden, pues; el *agrauio en la fama* es mayor vicio, que el *homicidio*: y el homicidio, que *el hurto*: porque el hurto quita los bienes de *fortuna*: el homicidio los bienes *corporeos*: la afrenta los bienes del *Honor*. Por lo qual los estimadores de los verdaderos bienes, tuvieron por menor mal sufrir la muerte, que la deshonra.

Conviene, pues, que estès sobre aviso, para no dexarte engañar con terminos cabilosos, passando de la quididad à la qualidad, ù del abstracto al concreto, ù de la essencia à la circunstancia. El gigante Gemagog no es mas hombre, que Magnio Pigmeo; pero Gemagog es hombre mas grande, que Manio. La essencia distingue al hombre de aquel, que no es hombre: las circunstancias adjacentes distinguen vn hombre de otro hombre. La diferencia especifica distingue el hurto de lo que no es hurto; pero las circunstancias distinguen vn hurto de otro hurto.

Assi, pues, por la difinicion generica vn vicio no es mas vicio, que otro; bastando para ser vicio ser contrario à la *recta razon*; pero las circunstancias agravantes hazen vn vicio mayor, que otro.

Finalmente se debe advertir, que vn habito vicioso puede llegar à ser mas vicioso, que el mesmo, no solo por las circunstancias adventicias; sino tambien por el aumento intrinseco.

La templança, y la destemplança de los humores en el cuerpo humano no consiste en vn indivisible; sino en vna tal latitud fisica, que harà la salud mas, ò menos perfecta: y la alteracion puede passar de calentura simple à calentura maligna.

Esto mismo passa en el animo: porque la virtud puede crecer hasta tal punto de perfeccion en la rectitud del entendimiento, ù del apetito, que de virtud simple llegue à ser virtud heroyca, y casi divina; de tal suerte, que parece averse trocado vn hombre en semi-Dios.

Y assimesmo el habito vicioso puede crecer à tal perversidad, que de vicio simple llegue à ser fiereza: y el hombre parezca transformarse en Demonio. Pero de esta metamòrfosis se dirà mas largamente en su lugar.

Aviendo visto, pues, que las acciones humanas se diferencian entre si, no solamente por los objetos, sino tambien por las *circunstancias*, de las quales principalmente depende la malicia, ò la bondad moral; resta que conozcas quales son aquellas, que aqui se llaman circunstancias.

CAPITULO IX.

Quales, y quantas sean las circunstancias de las acciones morales.

NO ay substancia alguna corporea, que no estè acompañada de varios accidentes, de los quales recibe, ò perfeccion, ò detrimento: y por ellos se diferencia de las otras substancias de la misma especie.

El arbol es vn *compuesto de cuerpo, y alma vegetativa*: esta es la quididad, y la substancia del arbol; mas el estàr *verde*, ò *palido*, el ser *grande*, ò *pequeño*, *esteril*, ò *fecundo*: estos son accidentes, que acompañando la substancia, diferencian vn arbol de otro: y estas se llaman circunstancias fisicas.

Del mismo modo la *accion moral*, bien que en quanto accion la quenten los Dialecticos entre los accidentes, porque el hombre puede obrar, ò no obrar: con todo esso se considera como vna *Substancia*, ò *Quididad* respecto de los accidentes, que la acompañan, y diferencian de otra accion, haziendola mas *Virtuosa*, ò *Viciosa*: y estas son las circunstancias morales.

Estas circunstancias morales comunmente se reducen à siete comprehendidas en este verso.

Quis, Quid, Vbi: Quibus auxilijs, Cur, Quomodo, Quando. Quien, Que,

Que, *Donde*, *Con que*, *Porque*, *Como*, *Quando*. *Quis*: esta significa tanto la persona *agente*, como la *paciente*: porque la vna, y la otra diferencian la accion, agravandola, ò disminuyendola.

Quid: esta no significa la quididad de la accion: porque la substancia no es circunstancia; pero significa algun efecto, que se aya seguido de la accion.

Ubi: significa el lugar, donde se executò la accion, *profano*, ò *sagrado*, *publico*, ò *secreto*.

Quibus auxilijs: significa con quales *medios*, con quales *auxilios*, con quales *instrumentos* se aya executado la accion.

Cur: significa el *motivo*, el *fin*, y la *intencion*: porque muchas vezes el motivo varia la especie del hecho.

Quomodo: significa el *modo*, que se ha tenido en obrar, *con intencion*, ò *sin ella*, *con engaño*, ò *con buena fee*.

Quando: significa el tiempo, en que se hizo la obra: *Vedado*, ò *permitido*: de *dia*, ù de *noche*: *à su tiempo*, ò *fuera de tiempo*.

Vès aqui vn exemplo claro: *Augusto Cessar siempre adorado, y siempre insidiado de los Romanos, hallandose en Francia tuvo auisos ciertos, de que Lucio Cina, noble Domestico suyo, amado como hijo, y beneficiado mas que todos; por sugestion de Marco Antonio, estava conjurado, para matarle en el templo, quando (segun costumbre suya quotidiana) auia de hazer el sacrificio: teniendo consigo por fautores, y complices del delito los mas ilustres cortesanos de Augusto, lleuando cada vno escondido en el seno su puñal.*

Aora, pues, la *substancia* de la accion es esta: *Cina tiene deliberado matar à Augusto.* Homicidio ya executado con el animo, antes que con la accion; pero agravado mucho mas con las circunstancias siguientes.

Quien? *Cina* amado, y beneficiado de Augusto. *Augusto* bienhechor de Cina, y su *Principe*: de las quales particularidades vna añade à la fiereza la *ingratitud*: y otra buelve el homicidio en *Parricidio*.

Que esta circunstancia le agrava mas, porque de aquel homicidio nace la *Orfandad del Imperio*: y renace la *guerra Ciuil*, que estava ya extinguida.

Donde: esta aumenta al delito nueva malicia, cometiendole *en el templo delante de los ojos* (como creìan los Gentilen) *de los supremos dioses*: en que à vn tiempo quedavan ofendidas ambas magestades, divina, y humana.

Con que: crece mas el delito por los *medios* de que vsa Cina, para executarle: llamando por ayudadores, y complices de su traycion à otros nobles; y escondiendo en el seno los *puñales*, arma traydora, è infame desde el assesinato de Julio Cessar.

Porque: esta aumenta con excesso el delito, no moviendole generosa vengança de alguna ofensa; sino vilissimo, y brutal instinto de faltar à la fee debida à su Señor, *por complacer à Antonio enemigo publico, è interessar alguna merced.*

Como: menos infame huviera sido el delito, si descubiertamente huviesse llevado al campo las armas contra Augusto; como avian hecho otros rebeldes; pero *fingir fee, y amor al que vendia*: Viuir de su mesa, *y insidiar traydoramente la vida de quien se fiava dèl*, este es vn excesso de la perfidia.

Quando: esta circunstancia comprehende, y acaba de colmar de horror todas las otras: *en el proprio tiempo, que el buen Principe sacrifica por la publica felicidad*; Cina quiere sacrificar el Principe à la publica desolacion. Sobre vn mesmo *Altar* el Sacerdote Augusto vierte la sangre de la victima, para aplacar los Patrios Dioses; y Cina vierte la sangre del Sacerdote, para idolatrar à vn enemigo de la patria, à Marco Antonio: dexando en duda à los Romanos qual fuesse mayor la piedad de Augusto, ò la impiedad de Cina, que añade al parricidio el sacrilegio.

A estas siete circunstancias añaden algunos el *Numero*: esto es, quantas vezes se aya executado la accion. Mas esta se llama pluralidad de acciones, y no circunstancia de vna accion.

Otros añaden otras particularidades à estas de los nueve predicamentos accidentales de los Dialècticos; pero todos se reducen estas siete circunstancias. Y en esto consiste la mayor perspicacia de vn entendimiento prudente, para consultar bien, y examinar las acciones humanas.

Quando los rayos del Sol passan por lugar obscuro, se vèn vagar por el ayre los mas menudos atomos, que fuera dèl se niegan à la vista. El entendimiento mas iluminado vè *circunstancias* mas singulares, è individuas, que no vèn los menos prudentes; y discierne mejor las acciones virtuosas de las viciosas.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO QVARTO.

DE LA FORTALEZA, Y DE SVS ESTREMOS.

Introduccion al tratado de la fortaleza.

CAPITULO I.

ES aqui salir al campo primeramente aquella noble virtud cavalleresca, que con generosas hazañas enoblece las familias, ilustra las personas, guarnece de hidalgas divisas los escudos: rica de despojos, y de heridas: adornada de coronas civicas, y del polvo de la palestra: pretendiendo exceder, assi en el valor, como en el honor, à las demàs virtudes.

Quexanse por otra parte las dos pa-

pacificas, pero sabias hermanas: *Justicia, y Prudencia*: y contraponiendo la autoridad de las leyes à la fuerça de las armas; las fasces à las vanderas; la toga à la clamide; la laurea doctoral al victorioso laurel: se enojan, de que vna virtud del alma sensitiva, comun à las fieras, osse anteponerse à dos virtudes del alma racional, propria del hombre.

Y vès aì excitada la antigua lid de nobleza entre las letras, y las armas, que con armas, y letras se ventilò tan largamente entre soldados, y togados; escriviendo sus razones, estos con la tintà docta, aquellos con la viva sangre de sus heridas.

Y bien que todas las filosoficas escuelas con difinicion recta juzguen à favor de las virtudes togadas *Prudencia*, y *Justicia*, por las razones de *Genealogica precedencia*, que se han visto en el libro antecedente: no obstante es cierto, que la *Fortaleza* es mas favorecida, y honrada con mayores galardones de los Principes grandes, y poderosos; los quales aprecian mas vn Capitan, que cien Doctores.

Investigando nuestro Filosofo en sus problemas la razon politica de esta parcialidad, discurre assi.

Los entendimientos humanos, como juezes apassionados, no juzgan por mejores aquellas cosas, que verdaderamente son mejores en si mesmas; sino aquellas, que son mejores para el que las estima, midiendo el honor por el provecho.

De aqui concluye: que como los Principes grandes siempre molestan los vezinos, ò son de ellos molestados; siempre maquinan guerras, ò las temen: necessitan para defenderse, y para ofender mas de las armas, que de las leyes; mas de la belicosa Palas, que de la docta Minerva: y por esso honrando mas la fortaleza, que la doctrina, no hazen estimacion de los hombres doctos, sino solo en la necessidad; pero de los fuertes en todo tiempo.

Assi que la causa de la justicia es la mas justa; pero la de la fortaleza la mas fuerte.

Mas no se ensobervezca aqui la fortaleza, de que nuestro Filosofo la anteponga à las demàs virtudes, como si por sentencia difinitiva suya le toque à ella la primera silla.

Lo cierto es, que segun orden de naturaleza al enseñar esta ciencia debia començar el Filosofo por aquellas dos virtudes principales. Mas porque el orden de la doctrina requiere, que de las cosas mas faciles se proceda à las mas dificiles; quiso començar por la *Fortaleza*, y la *Templança*, y otras virtudes reguladoras de las passiones como mas faciles de entender por mas sensibles: reservando para lo vltimo la *justicia*, y la *Prudencia*, que como mas espirituales, y mas sublimes requieren mayor obra, y investigacion mas alta.

Nosotros, pues, no queriendo hazernos juezes de vna lid, que tiene clientes tan grandes, y parciales tan poderosos; seguirèmos el mismo orden, que nuestro Filosofo nos prescriviò.

CAPITULO II.

Que cosa sea la virtud de la fortaleza, y qual sea el hombre fuerte.

LA fortaleza es virtud, que modera la passion irascible acerca de temer, ò no temer los males, que destruyen la vida corporea; por algun fin dificil, pero honroso.

Mas assi como el resplandeciente pajaro Microfenix no se puede vèr, sino de noche; assi esta ilustre virtud no se puede comprehender, sino entre las sombras de los vicios estremos, *Cobardia*, y *Temeridad*.

El cobarde todo lo teme; el temerario en todo confia: el fuerte no teme donde es necessario confiar; ni confia, donde es necessario temer.

Propongase vn objeto horrible, y peligroso: el cobarde todo lo considera; el temerario no considera nada: el fuerte solo considera lo que debe, para que sea honrada la accion.

La naturaleza no hizo todos los hombres igualmente dispuestos para la fortaleza, porque no diò à todos cuerpo vniforme. El comercio humano requeria diversas artes contemplativas, ò activas: Señoriles, ò serviles: Pacificas, ò guerreras. Las artes diversas requieren diversos talentos: y la diversidad de talentos nace de la diversidad de complexiones: las quales no menos se deben reglar, y corregir con la virtud: porque la inclinacion es natural; el vicio es personal.

Los hombres muy frios son timidos por naturaleza: los muy ardientes naturalmente son temerarios: el fuerte tiene temperamento mixto de colerico, y flematico.

Engañase por el dicho vulgar quien juzga mas fuerte al que tiene mas grande el coraçon. Ninguna fiera es mas fuerte, que el Leon, y ninguna (proporcionalmente) tiene el coraçon mas pequeño: porque como el coraçon pequeño guarda los espiritus vitales mas recogidos, y mas fervientes, inflama mejor el pecho.

La temeridad procede de sobrado calor de los pulmones, como el furor de los iracundos, y de los embriagados, el qual no dexa considerar el peligro.

Por el contrario la cobardia nace de sobrada frialdad del pecho, como en los subitos desmayos, que retirandose el calor à las partes inferiores, abandona las fuerças vitales, y las animales.

Por esso el temerario suda; el cobarde tiembla; pero el fuerte, como no tiene sobrado calor, ni sobrada frialdad, obra con corage, y con juyzio.

Aun por el aspecto exterior le muestran las señales: porque el cuerpo es instrumento del alma.

Los ojos entre fieros, y alegres; el color entre moreno, y rojo: el semblante entre alegre, y triste: la edad entre juvenil, y anciana: el pecho dilatado: el cuerpo musculoso, era la constitucion de Hèrcules, idea de los fuertes.

MUCHO, empero, cõtribuye la heredada generosidad de los mayores.

Los fuertes nacen de fuertes. Los Psilos reconocian los hijos por suyos, si manoseavan sin temor, y sin daño vna viuora, que les ponian delante: y las familias belicosas conocen los suyos, si opuestos al peligro le miran intrepidos, y firmes.

Nacidos de la madre adultera Hèrcules, y Isicles: Hèrcules fue juzgado hijo de Jupiter; y Isicles de Anfitrion: porque ambos improvisamente assaltados de vna sierpe, huyò Isicles; y Hèrcules la destrozò. El cobarde, y el fuerte muestran sus diferentes cunas, quando presentandose el enemigo, vno buelve la espalda, y otro la frente.

MAS sin la heroyca educacion degenera en los nietos la virtud de los heroes.

De la perra valiente de Licurgo vn cachorro criado en los bosques fue fiero contra las fieras; y el otro criado en la cocina saliò timido, y goloso. Y probandolos en su sala igualmente con dos objetos desemejantes, el vno corriò tràs la fiera, y el otro corriò à la sopa.

Observan los naturales, que la quarta generacion de los fuertes degenera en furiosos: sobre que se disputa con sutiles, y problematicas razones; yo creo que no ay otra mas cierta, que esta. Que como los hombres fuertes ponen mas cuydado en las obras externas, que en las domesticas, se descuydan con los hijos: y assi, aunque aya en ellos voluntad de hazer obras fuertes, faltales la educacion, y parecen furiosos; porque son temerarios: no siendo la temeridad otra cosa, que vn ardimiento sin cordura.

TAMBIEN la patria haze los hombres fuertes, no menos que los progenitores.

Sola Esparta era patria de varones: porque la calidad del sitio los hazia vigorosos, y la penuria de mantenimientos los compelia à buscar el pan con las armas.

Nacian de aquel escollo muchachos mas constantes, y mas sensibles al dolor, que el escollo nativo. Veìanse de sus carnes despedazadas correr la sangre toda sin vna lagrima; primero salia el espiritu, que vn suspiro.

MAS finalmente el habito es el que establece, y afirma esta virtud.

Mas formidable es vn tercio de veteranos, que vn exercito de bisoños: porque estos à qualquier relampago de la espada se juzgan muertos; y aquellos se burlan con la muerte, como familiares suyos.

El fuerte; aunque con la edad, y las heridas tenga quebrantadas las fuerças, tendrà el animo entero: y con qualquier acto mostrarà el habito.

El decrepito Priamo, vltimo resto de la patria destruida, viendo à sus espaldas el acero inevitable del cruel Pirro, que tuvo coraçon, para sacrificarle à la fraudulenta victoria sobre el altar; invencible todavia, bien que vencido, con languida mano; pero cõ animo fuerte, arrojò contra el barbaro el dardo debil, que rozando con ronco son el impenetrable escudo, bolviò à caer sin efecto, no sin gloria.

Esta accion bastò à ilustrar el infortunio de los vencidos, y à afrentar la gloria de los vencedores.

CA-

CAPITULO III.

De los objetos de la fortaleza: esto es, que males tema, ò no tema el fuerte.

NIngun peligro aprehendian los antiguos Celtas, dize nuestro Filosofo. Los Cyclopes se jactavan de menospreciar los rayos de Jupiter: y aun de poder fulminar peñascos contra el fulminante.

No todo peligro es objeto de la fortaleza. Teme el fuerte el rayo del Cielo, mas no teme el de la espada. Teme las pestes publicas; mas no las proprias heridas. Teme los naufragios del mar; mas no teme la inundacion de su sangre. Porque tan temerario es quien no teme los peligros mayores que las fuerças humanas; como cobarde quien teme los peligros iguales à las suyas.

Teme el fuerte las amenazas de los Principes, y el furor de la multitud: porque aquellos son Dioses terrenos, y esta es fiera de mil cabeças: y tres solas bastan à componer vna formidable Chimera.

Alcides, idea de la fortaleza, como se ha dicho, batallando solo contra dos competidores en los juegos Olympicos, quedò vencido. Y por esso no queriendo pelear solo contra la Hydra palustre, y el cangrejo marino, llamò en su ayuda à Jolao, de que naciò el proverbio en Platon: *Ni Hercules contra dos.*

Acometer con ventaja, no es gloria del que acomete; ni afrenta del acometido el igualarla.

El fuerte, pues, no emprende peligros superiores à sus fuerças; mas tampoco se experimenta contra fuerças menores, que las suyas.

Desdeñase Ascanio de cazar pequeñas fieras, y de gastar las flechas heroycas contra los gamos fugitivos. Lo que èl desea es, ò que baxe de los montes vn Leon ossado, ò que salga de las selvas vn javali cerdoso. El fuerte no buelve las armas contra vn enemigo vil, donde el vencer no es gloria; y el ser vencido es afrenta.

Teme tambien el fuerte los accidentes afrentosos de la fortuna: las cadenas de Jugurta; la carcel de Sifax: los desprecios de Crasso: las llamas de Cresso; pero mucho mas los accidentes afrentosos por su proprio hecho.

Quien tolera los males mas ignominiosos, que honestos, mas es desvergonçado, que fuerte.

Ningun mal es mas infame, que aquel, que es justo: ni menos digno de lastima, que el merecido.

Dos grandes Reynas provocando à vn Principe mas poderoso con la misma temeridad, merecieron vna misma desgracia: Cleopàtra, y Zenobia; pero qual fue mas fuerte? La vna mostrò tener cara, para sufrir la ignomina del triunfo: la otra borrò la purpura de la verguença con la palidez de la muerte. La vna fue vencida, y la otra vencedora del tyrano; el qual creyendo conducir à Cleopàtra detràs del carro, conduxo vn cada-

ver. Assi que Zenobia pagò vilmente la pena de su temeridad: y Cleopàtra con la fama de fuerte purgò la afrenta de temeraria.

Concluye, pues, nuestro Filosofo, que el verdadero, proprio, y supremo objeto de la fortaleza es la muerte entre las armas por ocasiones honorosas; y con tal proporcion de fuerças, que con la virtud pueda, ò virilmente repulsarla, ò fuertemente sufrirla.

Entonces es triunfal la muerte, quando se le adorna el camino con la purpura, y entra por los arcos de las heridas. Y entonces obra la fortaleza lo sumo de su poder, quando vence lo sumo de las cosas horribles.

Nada puede hazer peor la muerte, que quitar la vida; y nada puede hazer mejor el fuerte, que despreciarla.

Quien dà las riquezas, reserva los honores: quien se despoja de los honores, reserva la libertad: quien pierde la libertad, reserva la vida; pero quien dà la vida, todo lo dà: excepto la virtud, que lleva consigo, y la fama, que dexa en el mundo.

CAPITULO IV.

Porque ocasion obre el fuerte.

EL fuerte no provoca los peligros; mas no los huye, quando se los ofrece ocasion honrada.

La sangre del hombre fuerte es tan preciosa, que no se debe expender, sino por cosa de gran importancia. Dentro de aquellas venas la guardò la naturaleza, como rubies inestimables dentro del escritorio: para hazer ostentacion de ella en vna ocasion de lucimiento.

Es maravillosa prodigalidad, que tal tesoro se desperdicie por bienes de fortuna; por injurias leves; por odios privados; por puntosos duelos, mas dignos de castigo, que de triunfo.

No ay cosa mas vil, que la sangre humana por vil ocasion vertida: ni la ay de mas precio, que ella, consagrada à vna ocasion decorosa: y ninguna lo es mas para la fortaleza, que la gloria. Bello cambio; que crezca à la inmortalidad, lo que se quitò à la vida.

Caro le costò à Manlio el titulo de Torquato: à Curio el de Dentato: à Cossò el de Romano Aquiles: mas finalmente sobreviuiendo à sus titulos, gozaron juntamente la gloria, y la vida. Pero es mas glorioso cambiar en vn instante la amada luz vital por la clara luz de vn nombre eterno: y mas digno escrivirle sobre la tumba, que sobre los arcos.

Verdad sea, que muere presto la fama, sino se mantiene su vida con el espiritu de las alabanças: y buela poco sin las plumas de los Escritores celebres.

Hijo del muy alabado Vlyses (dixo Pàlades à Telèmaco) *sè fuerte, para que tu tambien halles vn Panegyrista, como tu padre.*

Sola esta felicidad fue digna de ser embidiada de Alexandro à Aquiles; de Cessar à Alexãdro: vn Homero.

No

No ay son, que mas despierte los dormidos animos de los nietos, que el canto de las alabanças de sus valerosos progenitores.

Solos los soldados gozavan el privilegio de escrivir su testamento militar con la sangre de las heridas sobre la bayna de la espada. Mas valia el testamento, que la herencia: ningun patrimonio podian dexar à sus hijos mas opulento, que el exemplar de su fortaleza.

PERO debil motivo es para el hombre fuerte la fama despues de muerto. No paga el premio la obra. Vanas huvieran sido las acciones fuertes de tantos animos valerosos, que jamàs se escrivieron, sino en las aguas del Lete; ni se cantaron, sino al ayre; ni las vieron, sino las sombras.

La fama es viua para los viuos, y muerta para los muertos. Antes aun à los viuos, ò la passion prodigamente la dà contra el merito, ò la embidia malignamente la quita contra razon.

Assi que mas vale vn dia de vida corporea, que vn siglo de vida imaginaria: ni monta tanto por viuir en imagen destruir el original.

Mas la verdadera gloria del hombre fuerte (como ya oìste) es la accion gloriosa: la verdadera fama es el susurro de su conciencia: el verdadero aplauso es el que se dà à si proprio, juzgando aver obrado bien. Mas vale vna accion honesta de vn instante solo, que mil siglos de vida.

Atravessado Epaminondas en la batalla, que el governaua: antes, que permitiesse sacar el dardo de la herida, preguntò, si estava salvo el escudo, y vencido el enemigo: y assegurado de lo vno, y de lo otro, dixo con grande alegria: *Aora nace Epaminondas, porque assi muere.* Y luego se dexò sacar de las entrañas el dardo, con el qual saliò la vida. Ninguna hazaña podia hallar mas noble panegirista: y ningun panegirista mas noble hazaña.

La verdadera gloria, pues, de las acciones fuertes consiste en la ocasion, que empeña à hazerlas: y la verdadera ocasion no es la alabança propria; sino el beneficio ageno: y quanto mayor es el beneficio, tanto mayor es la verdadera gloria de la fortaleza. Tal es el exponer la vida por el padre, por la patria, y por el Principe. Es indigno de la vida quien no la expone por quien la diò. Al beneficio de averla recebido no se puede corresponder con otro, que con dedicarla al proprio autor.

De la herida de Jupiter naciò Pallas armada, para vengarle. Diò la naturaleza el amor de los hijos à los padres, para que en la ocasion tengan defensores no servilmente obligados.

Para defender al padre de los parricidas, desatò la naturaleza la muda lengua de vn niño. En la aljava de los labios pueriles avia apuntado la flecha de su lengua, para tan buen tiro. Una pequeña lengua embotò los filos à todas las espadas de los conjurados.

Mucho se debe à los padres, de quien se nace: pero mas à la patria, para quien se nace.

No ay cosa mas dulce, que el amor de la patria: ni mas apetecible, que viuir en la patria: ni mas honrosa, que morir por la patria.

Bastante viuiò, quien muriò por la patria: demasiado viuiò, quien sobreviuiò à ella: poco viuiò, quien muriò antes de aver rendido à la patria algun beneficio.

La hasta de Ròmulo plantada en la tierra creciò arbol frondoso, à cuya sombra se recreavan los Ciudadanos. Ninguna sombra es mas agradable à la patria, que la que hazen las armas de los fuertes: ni fruto mas suave, que el que producen las palmas de vencedores compatriotas.

Quien dize patria, dize el Principe, que es señor de ella. Quien defiende à todos, de todos debe ser defendido. Quando asaltan à la serpiente, todo el sinuoso volumen de sus flexibles miembros se tuerce al rededor de la cabeça, donde reside la vida de todo el cuerpo. Està viua la Republica, mientras el Principe està viuo.

Todas estas son ocasiones honestas, y decorosas, para que el fuerte exercite su fortaleza. Mas ay otra mucho mas noble, y mas sublime.

Una cosa es morir por causas honestas; otra morir por lo *Honesto* como nos advierte nuestro Filosofo. Las cosas honestas son mudables; lo *Honesto* es inmutable: aquellas momentaneas; esto eterno: aquellas son visibles; esto invisible: aquellas son ideadas: pero esto es la idea, que reside en la mente divina, abraza todas las cosas divinas, y ciñe todas las virtudes à vna sola; esto es el abstracto de todas las otras.

Este, pues, es el mas alto objeto, à que puede mirar el fuerte, quando expone la vida: lo *Honesto*, y lo *Razonable*.

El gran nombre, la fama, las estatuas, y Mausoleos, los elogios, los Anales, y todos los honores del mundo, no pesan vna dragma de honesto.

Salvar los suyos, sostener la patria, defender al Principe, y todas las otras ocasiones, en tanto son honrosas, en quanto participan mas, ò menos de esta idea.

Grande agravio; pues, se haze el fuerte à si mesmo, y à su sangre, si quando la vierte, no tiene este objeto delante de los ojos, antes que la fama, y las triunfales pompas.

CAPITULO V.

En que modo obre el fuerte.

AY gran diferencia en las operaciones del fuerte, si pelea debaxo de la fortuna de otro, ù de la suya: si el riesgo es premeditado; ò improviso: si està acompañado; ò solo: si el peligro es superior à las fuerças humanas; ò igual à las suyas. Esto considera consigo el fuerte antes que todo.

Si manda, serà mas considerado; si obedece, serà mas resuelto: porque en aquel caso es su deseo salvar la patria, y en este morir por la patria.

En

En los peligros premeditados tendrà mayor confiança; en los subitos mayor fortaleza. Mayor fortaleza es aceptar los males de la fortuna; que buscarlos por eleccion: porque la voluntad endulça las cosas amargas; y la necessidad acivara las dulces.

No abandona los compañeros en el peligro, ni debe ser abandonado; mas si lo es, no se abandona à si mesmo. Dirà como el Capitan, à quien dexaron los timidos Atenienses: *Idos, serà mio todo el campo: tendrè à mi hado por compañero, y à los Dioses por comilitones.*

No ama el fuerte peligros superiores à las fuerças humanas, como se ha dicho: mas si la fortuna, ò la necessidad le empeña en ellos, se mostrarà hombre en sentirlos; pero mas que hombre en tolerarlos.

Si està dolorosamente herido, no desea la muerte, como Nesso, ni la busca, como Hèrcules; sino sufre la vida, como vna malvada compañera: y quando muere, sale del mundo; no huye.

Aun en el manifiesto naufragio, bien que sea igual à todos el peligro, seràn diversos los actos del hombre fuerte. Pondrà coraçon à si, y à sus compañeros: en medio de la tempestad tendrà el animo tranquilo. Le pesarà de no poder mostrar su fuerça; pero solicitarà mostrar su fortaleza. Verà la muerte sin temerla, porque siempre la tuvo prevista. Sumergido, finalmente, no se sabrà, si las sorbiò èl, ò le sorbieron las olas.

MAS puesto el fuerte en igual experiencia con fuerças iguales, como Manlio el Joven contra el Frances, y Quinto Coso contra el Español: considera antes del combate, no el dolor de la muerte, sino la decencia de la ocasion: porque le cuesta muy caro perder la sangre, y adquirir desprecio.

El fuerte amenaza con modestia. Haria agravio al enemigo en despreciarse à si mesmo: haria agravio à si mesmo en despreciar al enemigo. Porque si el enemigo es vil, se debe refutar; si valiente, no se debe envilecer: quando alaba al vencido, à si mesmo se alaba el vencedor.

Donde sobra valor, son superfluas las amenazas: donde falta valor, son ridiculas: donde el valor es igual conviene respetarse Marte, y la fortuna: porque aquel es jornalero, y esta traydora.

El temerario desprecia las armaduras; el fuerte se arma: porque el temerario confia en la retirada; el fuerte en la lucha.

Quando Alexandro vestia sus armas, temblava èl todo: y hazia temblar à todos, despues de averlas vestido. Crece el coraçon debaxo de la coraza: y el escudo defiende à quien le defiende.

El fuerte dirà lo que el otro à Xerxes. *Tu, ò Rey, has podido passar enjuto el mar, y romper el monte Ato; pero nada hallaràs mas dificil, que passar el costado de vn Espartano armado.* (Muy à menudo bolveràn los exemplos de los Espartanos: porque en los exemplos basta mirar la idea.

Al son de la bocina los perros cazadores ladran; los caseros aullan. Assi al son de la trompeta provocadora el fuerte se alegra; el cobarde se desmaya: aquel tiene el semblante entre alegre, y fiero; este le tendrà entre muerto, y viuo: al vno le parece dia de boda; al otro de exequias.

Al passo que el fuerte es tardo en deliberar, en executar es prompto: porque no ay mayor necedad, que ofrecer la vida al riesgo, sin premeditar la ocasion: ni ay mayor riesgo, que exponerse à vna ocasion ardiente con el coraçon elado.

ENTRA el fuerte en la estacada, y dexa fuera el temor. Mas que puede temer quien aviendo consagrado la vida à la patria, la expone sobre la campaña, como sobre el altar vna victima, ya no suya; pero que quiere que le cueste cara al que la desea sacrificar?

El fuerte quiere tener quien le vea: no para que aplaudan su virtud, sino para testigos de la verdad. A los trecientos Espartanos no les pesaua el aver de combatir contra trecientos mil Persianos; sino de no tener neutrales, que los viessen, diziendo: *Quanto dixere el Persiano, tanto se creerà.* Mal cautelada està la alabança, que depende de la boca de malevolos aplaudidores. Mas quando no tenga el fuerte quien le atienda; el solo serà el espectaculo, y el que se atienda à si proprio: porque èl solo es quien executa, y aplaude sus acciones.

El fuerte acomete con gran ardor, mas con el entendimiento tranquilo. El fuego del coraçon le inflama el pecho: pero no le ahuma la razon. Quien tiene vencidas sus acciones, como se ensayò en la justa para la batalla, no se turba mas en la batalla, que si estuviesse en la justa.

Si la fortuna haze feliz à su valor, èl haze feliz à su fortuna. Ni pierde ventaja, ni perdona golpe: à vn tiempo estudia con el acero, y con el escudo en la defensa, y la ofensa.

Si con la fuerça vence al enemigo; con la clemencia se vence à si proprio: no excede contra el que cede: toma para si la victoria, y à èl le dà la vida: el enemigo, ya no enemigo; serà estatua viua de su triunfo.

Pero si la fortuna, de ordinario enemiga de la fortaleza, le entrega al enemigo; èl no cede, no cessa.

Nisso no podia ser vencido, mientras tenia la purpura en los cabellos. y el fuerte no harà vna accion indigna, ò vil, mientras tuviere purpura en las venas. No ruega, no se humilla, no huye: querrà primero hallar la muerte vn passo adelante, que la vida vn passo atràs. Despedazadas las armas, la espada cayda, no se le cae el coraçon: harà de todo el cuerpo arma ofensiva.

En la guerra contra Darío, aviendo los Atenienses puesto en fuga à los Persianos hasta dentro de sus naves, persiguiendolos Cinegiro aferrò vna nave fugitiva con la fuerte diestra: cortaronle la diestra; aferrò con la siniestra: cortaronle la siniestra; aferrò con los dientes, y la tuvo firme. Quien no cree la tenaz fortaleza de las rèmoras en detener las naves, mire à Cinegiro: mas fuerte, que la rèmora es vn hombre fuerte.

Al fin exausta ya la sangre muriendo por ocasiones honrosas, y por la patria (que era su voto) no se duele, no gime; antes se alvoroza, y se alegra consigo mesmo. Consuela à los que le consuelan: mira sin lagrimas las de los amigos, y las reprehende. Entonces aprecia la vida, quando la pierde. Dirà tambien con Epaminondas: *Oy renazco, pues assi muero.*

A ESTE termino arribò la fortaleza de los gentiles con la Filosofia Moral; no creyendo, que despues de esta miserable vida, quedasse otra mejor.

Qual serà, pues, la fortaleza de vn heroe christiano, que mirando la vida eterna con los ojos de la fee, muere por ella?

Muestrale todos los tormentos, que la barbaridad tyrana maquinò contra los cuerpos à fin de abatir los animos: para no sentirlos es Magia divina la esperança; antes le seria mayor tormento el ser menos atormentado.

Ni le atemorizan los dolorosos puñales de Cessar, ni el dulce veneno de Sòcrates: importandole poco, que entre la muerte, con la cicùta, ò que con la sangre salga la vida, como acà abaxo no quede el alma.

No le amedrenta mas el largo desvelo de Règulo en las nabajas; que el breve sueño de Seneca en los baños: siendole indiferente, que estèn cerradas, ò abiertas las ventanas del alvergue corporeo; con tal que el alma passe à mejor alvergue.

Amenazale con vna muerte subita: dulce amenaza es vna subita felicidad. Haz que destile la vida lentamente: jamàs se llega tarde à vn bien eterno. Muestrale formidables olas del mar tempestuoso: al puerto à que èl aspira, el naufragio es el Piloto. Ofrecele pendientes escollos, y derrocados precipicios: para subir adonde mira, los despeñaderos son escala. Presentale à los dientes de hambrientas fieras: antepondrà aquellas tumbas animadas à los Mausolèos. Arrojale à las llamas voraces de los hornos de Babilonia: saldrà fenix inmortal à nueva vida.

En suma tan superior es la fortaleza christiana à la moral, como las cosas divinas à las humanas: y lo mismo digo de las demàs virtudes.

CAPITVLO VI.

De la temeridad, y de la cobardia.

LA temeridad, y la cobardia son estremos de la irascible: aquella en acometer, y esta en huir los peligros contra lo que se debe.

Ambos tienen la inteligencia tan relaxada con el habito perverso, que no consideran quales peligros, ni por qual ocasion, ni con qual modo, la vna acometa, la otra huya.

NINGUN animal es mas semejante al hombre, que la mona; pero ninguno es mas disforme. Nada es

es mas semejante à la fortaleza, que la temeridad; mas quanto aquella es racional, es brutal esta.

El temerario, como dixo nuestro Filosofo, tendrà semejante al fuerte la fisiognomia, mas muy diferente el animo. Saldrà à recebir los mismos riesgos; mas el fuerte los mide por sus fuerças, y èl por su calor.

Los Censores Romanos castigavan al Soldado demasiadamente atrevido, haziendole sangrar del brazo derecho, y con gran misterio. Porque como la temeridad procede sisicamente de sobrado fervor de sangre en los pulmones: Venia à ser el castigo medicina; ignominiosa juntamente, y saludable.

El mismo impetu le impele à acometer peligros mayores, que los que acomete el fuerte; y alguna vez con precipicio tan favorecido del caso, que los enemigos, aunque mucho mas fuertes, no discerniendo lo verdadero de lo aparente, buelven la espalda; y los populares le aplauden, porque no distinguen la temeridad afortunada de la fortaleza virtuosa.

Scipion el anciano, antes de serlo, se dexò llevar de la temeridad juvenil, fiandose con dos naves solas en la fee poco segura del poderoso Sifax, dexando suspensa la salud, ò la ruyna publica del sucesso; ù de Sifax, aprisionado de Scipion, ù de Scipion muerto por Sifax, el exito no esperado resucitò las muertas esperanças. La accion fue alabada de los necios, y vituperada de los Sabios. De esta primera aprendiò su Author à no hazer otra semejante.

Es general aforismo, que las acciones del temerario suceden perjudiciales al publico, y vergonçosas al Author. Porque como executa primero, y despues piensa: quando halla dificultades impensadas, no se corre de dezir aquella palabra afrentosa: *Yo no pensava.*

Bastan por mil Cepion contra los Cimbros, y Minucio contra los Cartaginenses; vno, y otro menospreciando la lentitud de sus sabios compañeros, apresuraron el estrago de sus exercitos, y su deshonra.

No se mueven los temerarios à las empressas arduas por aquel *Honesto*, que es el fin inmutable, y fixo de la fortaleza, como la Cinosura de los Pilotos; sino quien por inconsideracion brutal, quien por vana gloria, quien por odio al enemigo, quien por codicia de la pressa, quien por confiança del socorro.

Pues como estos fines son contingentes, y variables, en mudandose el fin, se muda el animo. Quien se mueve por la inconsideracion; despues considerando subitamente la cara de la muerte, se atemoriza. Quiẽ por vanagloria, cediendo la vanidad de la aprehension à la verdad del peligro, se envilece. Quien por odio, vencido el odio al enemigo del amor de la vida, vilmente la demanda. Quien por codicia, perdida la esperança de la pressa, por el temor de la espada, compra la vida. Quien por confiança, luego que le falta el auxilio, le falta el coraçon.

El modo que observa en el combate, es no observado modo. Se arrojarà, como el Rey Codro, desarmado contra los armados: ò como el Rey Cigno llevarà las armas por gala, no por defensa. Mas si le acaece vn encuentro arriesgado, solo le sirve la celada de encubrir su palidez, y las plumas de la Cimera de bolar mas ligero en la fuga.

En suma inconstante en todo, y desemejante de si mesmo, yà todo coraçon, ya sin èl; ya mas que hombre; ya menos que muger: ya amenazador, ya rendido: pavoroso en el assalto, despavorido en la fuga: insolente en la victoria; abatidissimo en la perdida: passa sin medio de las palabras jactanciosas à los hechos indignos; y del estremo de la temeridad, al estremo de la timidez.

La temeridad es vicio mas arriesgado; pero la timidez es vicio mas vergonçoso: porque aquella aventura mas de lo que debe; y esta se guarda mas de lo que es razon.

En todos los vicios es mas afrentoso el defecto, que el excesso; y es mas facil ser timido, donde es necessario el ardimiento, que ser audaz, donde es necessario el temor.

El cobarde no considera en el riesgo las circunstancias honrosas, sino las dolorosas solamente; y como èl huia el peligro, dexa à otros el honor, y toma para si la seguridad.

Quien no quiere consignar à la gloria el deposito de la vida, restituirà à la naturaleza el capital con vsura de muchos males; oy vn diente, mañana vn ojo, despues el sesso, y vltimamente la vida desacreditada: con q̃ por huir vna muerte, sufre mil.

PERO este vicio es mucho mas vergonçoso à quien professa el honor militar.

Los hombres literatos son timidos; porque teniendo ciencia en vez de fortaleza, consideran mas vivamente el riesgo de la vida; pero para el Soldado, que concertò por el sueldo el peligro de la muerte, es mas infame la fuga.

Ningun Soldado es mas digno de vivir, que el que desprecia la vida; y ninguno mas indigno de la vida, que el que teme la muerte.

Era ley de los Macedonios, que el Soldado que no huviesse muerto vn enemigo, en vez de cingulo militar truxesse vn cabestro. Parecia igualmente homicida quien quitava la vida à vn Ciudadano por vltrage, y quien la perdonava al enemigo publico por cobardia.

Entre los Griegos estava sin credito el Soldado, que tenia sin divisa el escudo, y sin sangre enemiga la espada; pero totalmente infame quien perdia la espada, ò el escudo.

Los Espartanos desterraron à Arquiloco, Ciudadano suyo; porque en sus Poemas se hallò este verso: *Mejor es perder el escudo, que la vida.* El ser poeta le salvò de la muerte, no del destierro: juzgandole indigno de estàr en Esparta, por aquellas palabras indignas de Espartano. No era delito en èl executar su dicho; mas fuelo el escrivirle.

En la ocasion del combate, el fuerte mientras mas vezino al peligro, mas prompto; el cobarde mientras mas vezino al riesgo, mas tardo: porque

que en aquel es el movimiento natural; en este violento: en aquel, espontaneo; en este, mixto de espontaneo, y forçado. El cobarde alaba publicamente los hombres fuertes: haze animosos à los compañeros por parecerlo èl: dà el corazon, que èl no tiene. Al modo de la Corneja, que llama la lluvia, y ella se està en lo enjuto.

Aristogiton, hombre de gran fachada, y de corto animo, siempre guarnecido de armas lucientes, no hablando de otra cosa, que de guerras, de desafios, de batallas, y de estragos, era tenido por vn Marte Ateniense. Mas quando oyò sonar la trompeta, apareciò en publico sin espada, afirmandose à vn baston, con vna pierna empañada, y coxeando. De donde escarnecido de Facion, quedò por adagio à los cobardes: *Aristogiton coxea.*

Entonces comiença à estimar la vida el temerario, quando està vezino à perderla; porque en el todo su bien se extingue con la vida. Mas al fuerte, que tiene en el animo bienes mayores, y eternos, no le pesa perder lo que le pueden quitar, porque no lo tiene por suyo.

Querrà con todo esso el cobarde participar de la gloria; y aun arrogarse todo el aplauso de las agenas fatigas.

Vicio fue este, no solo de Soldados particulares, sino de Cesares, que degeneraron del que les diò nombre. Sentavanse à la sombra, y embiavan al campo sus auspicios. Vencian sus Capitanes en Asia, y ellos triunfavan en Roma.

Cesar despues del triunfo sembrò las semillas de su guirnalda: para que de los laureles producidos de aquella selva, se coronassen sus sucessores, aprendiendo dèl à vencer, primero que triunfar, y à triunfar por auer vencido.

Mas en pocos años se secaron aquellos laureles con toda la consanguinidad, y por infamarlos todos, fue el vltimo Neron, idea de los cobardes.

Solo Augusto se mostrò digno del adoptivo nombre de Cesar. Mas èl tambien en aquella gran victoria cõtra Pompeyo junto à las Milas, ciñò el laurel, sin averle bañado con su sudor. Fuele dado en cara, que mientras el vigilante Agripa, fuertemente vencia; Augusto dirigiendo el vino, dormia profundamente, y apenas alçò los ojos tremulos para mirar à Agripa, quando le truxo las felices nuevas de la victoria.

En suma mayor beneficio huviera hecho Cesar à la patria, si antedexasse vn Seminario de cabeças dignas de laurel, que vn Seminario de laureles necessitados de cabeças.

(.?.)

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO QVINTO.

DE LA TEMPLANÇA, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITULO I.

Que cosa sea templança.

LA templança es virtud de la *Concupiscible* que modera la demasiada *Estupidez*, ò frialdad, y el demasiado *Apetito* de los deleytes del cuerpo.

El hombre, ni es peñasco, ni es bruto: ni es todo insensato; ni todo sentido.

La naturaleza quiere, que el hombre conserve el cuerpo, para que sirva al espiritu. El cuerpo apetece delicias: el espiritu ama templança. El *Destemplado* oprime el espiritu con demasiado alimento; el *Estupido* abandona el cuerpo con demasiada templança: el *Templado* haze justicia al cuerpo, y al espiritu, hallando medio, para que ni à aquel le falten fuerças vitales; ni este falte à las racionales operaciones.

Mas porque la templança ambidextra debe combatir à vn tiempo contra dos monstruos estremos, como Hèrcules contra el cangrejo, y contra la hydra: aquel todo nieve, y todo melindre; esta toda gargantas, y toda incendios: necessariamente passa mayor fatiga en vencer la hydra, que el cangrejo; la *Concupiscencia*, que la *Estupidez*.

El principal efecto, pues, de la templança es moderar de tal suerte al apetito de los objetos delectables, que ni su presencia engendre demasiado deleyte; ni su ausencia demasiado dolor.

Ella tiene en valança las lagrimas, y la risa: los suspiros, y el alborozo: los gustos, y las penas. Y assi como la fortaleza haze al orgullo timido, y al temor orgulloso: assi la templança con justo equilibrio haze la tristeza gustosa, y al gusto triste; por reducir vno, y otro à la igualdad de lo honesto.

Mas en la verdad es mas dificil moderar el gusto del objeto presente; que el dolor del objeto ausente. Porque como la naturaleza es amiga del deleyte, y enemiga del dolor; contra el dolor del objeto ausente combate la virtud, y la naturaleza; mas contra el deleyte del objeto presente combate la virtud sola: y es mas dificil empressa vencer dos enemigos, que vno solo.

A esto se llega, que el objeto ausente se goza solo con la imaginaciõ; mas el presente con el sentido. Y porque la imaginativa es facultad mas espiritual, y mas debil; y el sentido es facultad mas corporea, y mas

robusta: por esso mueve menos el objeto imaginable, que el sensible. De donde es magistral aquel aforismo. *La ausencia cura la mayor llaga*: y siempre seria verdadero, si todos los hombres fuessen de vna mesma complexion.

Donde domina la melancolia, la imaginativa predomina al sentido, con tal excesso, que estos ordinariamente hablan consigo mismos mas que con otros: y aunque estèn cerca de nosotros con la persona; vagan muy lexos con el pensamiento à manera de extaticos.

A semejantes ingenios, como tienen la imaginativa mas fuerte, y mas tenaz, les causa mayor dolor el objeto remoto, que gusto el objeto vezino. Porque la imaginacion se le finge como le desea; y el sentido no le halla, como le imaginava.

Entre las cosas caducas todo lo perfecto tiene su defecto: mas en el objeto remoto la imaginacion abstrahida, considera las perfecciones sin los defectos, y las desea mas en el objeto presente, el sentido halla mas defectos, que perfecciones, y al punto le aborrece: y mudando opinion, muda deseo.

El lince hambriento, aunque estè posseyendo la pressa; si acaso buelve los ojos à otra, que estè lexos, dexa la que tiene, por seguir la que no tiene: porque es de aguda imaginacion; y de sentido obtuso.

De esta suerte era Thesèo, que siempre galan de hermosuras forasteras, primero ladron, que marido, se hazia los suegros con el parricidio, y las mugeres con el rapto: por robar las Reynas turbava los Reynos de otros; y saciado al instante su apetito, las echava del suyo.

Repudiò à Anaso, por robar à Peribea: desecho à Peribea por Joppe; à esta por Antiope, à Antiope por Ariadna; à Ariadna por Egle; à Egle por Fedra. Toda la aljava vaciò Cupido por diligenciarle pressa siempre nueva. Ningun nudo de Himineo podia atar tan estrechamente aquel su melancolico amor, que no volasse. Presto saciava los ojos; y nunca la imaginacion.

Verdaderamente dixo mal Crisipo, que las passiones humanas no eran otra cosa, que opiniones, como se dirà en su lugar. Mas al fin es verdad, que las fuertes aprehensiones despiertan las passiones fuertes: y las opiniones de los melancolicos son fuertes aprehensiones.

La templança, pues, corrigiendo la opinion inconstante, y moderando el anhelo del sentido, reduce, con su justo peso, el deleyte de la passion, y el disgusto de la privacion à la *Mediocridad razonable*.

CAPITULO II.

Qual sea el templado.

LA templança es vn Sol en Libra entre los dos Solsticios. Una Zona templada entre la elada, y la torrida. Una virtud media entre la fria *Estupidez*, y la *ardiente* destemplança.

El templado, pues, tendrà vn temperamento entre *Frio*, y *Calido*: vna com-

complexion entre flematica, y sanguina: vna edad entre el ardor juvenil, y la senectud elada. Tendrà costumbres siempre compuestas: animo siempre igual: semblante siempre vniforme, en quien la ira no se anubla, ni resplandece la risa; sino como sobre la cumbre del monte Olympo, suavemente luce vna imperturbable serenidad.

Necia fue la doctrina de los Estoycos, negando entrada à las passiones en el pecho del hombre sabio. Hazian à sus sabios mejores, que à sus Dioses. Seria fuerça que el sabio, para desterrar de su pecho las passiones, desterrasse el coraçon, donde habitan: como veràs.

No es sabiduria el no tener passiones; sino el saber vsar bien de ellas, como de los cavallos, de las armas, y de las riquezas. No son virtudes, mas pueden transformarse en virtudes; dominandolas, sin dexarse dominar.

De Socrates afirman, que no mostrò diferente semblante el dia de su boda, que el de su muerte. Ni fue maravilla: porque no dominandole como templado el placer de la vida, ni el dolor de la muerte; à la esposa, y à la muerte hizo la misma cara, que solia hazer à sus amigos.

Tambien los climas de las regiones, y el sitio de la esfera celeste disponen al sugeto para esta virtud. Junto la fuente del Ganges nacen pueblos tan abstinentes, que sirviendoles de boca las narices, se alimentan del olor de las flores. Y debaxo de la torrida Zona nacen pueblos tan voraces, que se llenan el vientre de cuerpos humanos. Aquellos no parecen hombres, sino Camaleones; estos parecen lobos rabiosos, y no hombres.

Algunos pueblos de la America son tan frios, que para inducirlos à las bodas, es casamentero el açote. Y otros son tan brutales, que vagando en la campaña como ganado lascivo, tienen por mugeres las madres, y por hijos los hermanos. Desuerte, que aquellos parece, que nacieron de peñascos; y estos de brutos.

Es, pues, gran beneficio del Cielo nacer debaxo de vn buen Cielo. Las regiones mas templadas formã cuerpos mas templados; porque los cuerpos siguen el temperamento de los astros; y los animos el de los cuerpos ordinariamente.

Los mas iracundos son mas destemplados, dezia Pitagoras. No porque la destemplança sea parto de la ira; sino porque mal puede domar los sentidos externos quien no tiene domados los interiores.

De aqui es, que los hombres mas furiosos son los mas afeminados: porque nacen de vn mesmo principio la demasiada fiereza para con otros, y la demasiada licencia para consigo.

PERO los mas templados son aquellos, que han hecho el habito desde sus *tiernos años*: dize nuestro Filosofo.

El habito malo (como yà oiste) es vn vestido, que cada vno se puede vestir, quando quiere; mas quando le quiere desnudar, no puede tan facilmen-

mente. Y entre todos los otros el habito de la destemplança, que està mas pegado à la carne, que los demàs habitos.

El muchacho, pues, comiença à ser templado, quando comiença à avergonçarse de lo que debe.

El rosicler de la aurora dà esperanças de la serenidad del dia. El empacho en la candida puericia dà esperanças de vna vida honesta. Porque quien delante de otros se averguença, se avergonçarà de si mismo, quando estè solo, y su verguença le preservarà de las acciones indecentes.

Quiron no era Hèroe, y era el maestro de los Hèroes: La verguença no es verdadera virtud, y es la maestra de las virtudes.

Es verdad que la verguença es vn temor, y todo temor parece envilecer los animos valerosos. Mas es necessario imitar al mismo Quiron, que à vn tiempo enseñava à los Hèroes à no temer el assalto de los Leones; y à temer la afrenta de las acciones viles: porque ya no tiene honra el que ha perdido la verguença.

CAPITULO III.

Quales sean los objetos de la templança.

NO se exercita la fortaleza en todos los objetos dolorosos: ni la templança en todos los delectables, como has oìdo.

El hombre es vn Cervero de tres hambrientissimas gargantas, razon, opinion, y sentido externo: y à cada vna de estas diòla providencia sus alimentos proporcionados, que sazonò (como suele en quanto dà) de maravillosos placeres *Inteligibles*, ò *sensibles*, ò *medios*.

El *Entendimiento*, como racional, es insaciable de saber. La *Opinion* es insaciable de tesoros, y honores. El *Sentido externo* es insaciable de deleytes corporeos.

Los deleytes del entendimiento son comunes con los Angeles, y por esso Angelicos. Los de la opinion son proprios del hombre, y por esso humanos. Los del sentido externo son comunes con los animales, y por esso brutos, y quanto mas necessarios, tanto mas viles.

LA templança, pues, no modera los deleytes del entendimiento, cuyo excesso se llama curiosidad, moderada de la prudencia.

Tampoco modera los deleytes de la opinion: porque estos son moderados de la liberalidad, y de la modestia. Modera, pues, los deleytes del *Sentido exterior* infimo à todas las facultades humanas, cuyo excesso es la destemplança: y contra estos deleytes tiene jurada eterna guerra.

ANTES, porque de los sentidos externos la *Vista*, el *Oìdo*, y el *Olfato* son algo mas espirituales, y por esso mas nobles; sirviendo à las operaciones racionales: la vista à la Astrologia; el oìdo à la musica; el olfato à la fisica, para el conocimiento de los simples: la templança modera solamente los deleytes de aquellos dos vilissimos sentidos, que sirven à las mas viles, y totalmente brutas operaciones: *Gusto, y tacto*.

La

La providencia no es tan improvida, que para conservar la especie de sus obras, quiera perder los individuos: ni para conservar los individuos, quiera perder la especie.

Aviendo ella, pues, dado solo à los hombres la razon para las operaciones sublimes: diò en comun à los hombres, y à los animales aquellos dos vilissimos sentidos, Gusto, y Tacto: aquel, para conservar la vida del individuo con el alimento; este, para que el individuo conserve su especie con la generacion.

Y porque los animales no tienen otro fin, que la vida, y la generacion, fue la providencia en ellos prodiga de dulcissimos deleytes para estos dos sentidos: negandoles el deleyte de los otros tres sentimientos mucho mas nobles; sino es por accidente, en quanto sirven de exploradores à estos dos.

Los animales no gozan la proporcion de los colores, ni la armonia de las vozes, ni la fragrancia de los olores. Antes algunos mueren al olor de las rosas: muchos aullan al son de los instrumentos musicos: ninguno gusta de la pintura como pintura; porque este deleyte supone vn engaño de la imaginativa, de que lo fingido sea verdadero; y vn desengaño del entendimiento reflexivo, de que no es verdadero, sino fingido: en el qual desengaño consiste formalmente el deleyte de la pintura, ignorado de los animales.

Pues aunque algunos corrieron à las vbas lisongeras de Zeuxis, y à la jumenta, que pintò Praxiteles, bien pudo engañarse su fantasia; pero no hazer reflexion sobre su engaño. No les agradaron aquellos colores, sino en quanto representavan objetos proporcionados à su sentido. Aquel no fue deleyte de la pintura, sino del objeto: ni este excediò la esfera de los dos sentidos brutos, gusto, y tacto.

La templança, pues, propriamente no corrige aquellos tres nobles sentidos, en quanto sirven à las operaciones intelectivas, cuyo excesso no es destemplança propria, sino Metaforica; ò por mejor dezir curiosidad sugeta à la correccion de la prudencia.

Bien es verdad, que assi como la templança mira directamente los dos vltimos, y vilissimos sentidos, y modera sus placeres comunes à los animales: assi tambien por accidente, y indirectamente modera el oìdo, la vista, y el olfato, quando sirven de medianeros à los dos sentidos infimos contra lo honesto: la vista, con obscenos espectaculos; el oìdo, con sones lascivos; el olfato, con perfumadas delicias.

Antes por el mesmo fin la templança zeladora de la honestidad modera tambien la poesia, y las ciencias, quando envilecen el ingenio por hazer ingeniosos estos dos sentidos irracionales.

Los Bracmànes en sus combites opulentos gastavan toda la aplicacion de su sabiduria en dar exquisitos, y nuevos sabores à los manjares.

E In-

Infeliz entendimiento, que destinado del Cielo para elevadas operaciones, no passava en ellos mas que à hazer vn buen cocinero.

Mas peor fue aquel obscenissimo, y abominable Tiberio, que en infame escuela en la Isla de Capri propuso premios à quien hallasse mas ingeniosas lascivias. Los Braemànes no comian, para filosofar; sino filosofavan, para comer: este pagava doctos maestros, no para hazerse de bestia hombre; sino de hombre bestia. Antes peor que las bestias; porque à estas limita los deleytes la naturaleza, como la razon à los hombres; pero Tiberio excediò todos los limites de la razon, y de la naturaleza.

DE LO dicho puedes inferir, que la templança es la menos noble de todas las virtudes; pero la destemplança es el mas vergonçoso de todos los vicios. El saber Gramatica es poca gloria; pero el ignorarla, es gran verguença; porque los objetos de la Gramatica son los mas infimos de todas las ciencias: y los objetos de la templança son los mas infimos de todas las virtudes.

Mas aunque esto sea verdad, considerando la vileza de los deleytes, que modera; con todo esso si se considera la dificultad de moderarlos, por la repugnancia de la naturaleza; viene à ser la templança el explendor de la virtud heroyca; porque haze al hombre semejante à los semi-Dioses, como dirè en su lugar.

CAPITULO IV.

Por qual fin sea el hombre templado.

EL vnico fin de la templança es la *Honestidad*. El que es templado por otro motivo, no es templado.

Preguntandole à Leotiquidas Espartano; porque los Espartanos no vsavan vino? Respondiò: *Porque otros no consulten por nosotros*. Y con razon; porque el vino ofusca la verdad, y descubre lo secreto. Esta es *Prudencia*, no templança.

Los Filosofos Estoycos, para filosofar bien, eran templados, y con razon; porque el azeyte, que alimenta la luz, si es demasiado, la apaga: y el alimento, que ilumina el entendimiento, si es superfluo, le ofusca. Esta es *Sabiduria*, no templança.

Los que corrian en el estadio eran abstinentissimos; porque el peso haze correr mas firmes las naves; mas si es mucho, las echa à fondo. Esta es *Arte gymnastica*, y no templança.

Los fariseos eran templadissimos, porque los admirassen; porque quien se abstiene de los deleytes corporeos parece espiritu celeste, y no cuerpo terreno. Esta es *Hypocresia*, y no templança.

Otros finalmente son templados, ò por favor de la naturaleza, ò por disfavor de la fortuna: estos no son templados, sino *Estupidos* los vnos, y los otros *Pobres*.

Si les preguntaren à todos, porque aman la templança; daràn vn motivo extrinseco, y remoto de esta virtud; pero si lo preguntas al templado, responderà: *Porque es templança*.

Todos estos son actos mixtos de espontaneo, y no espontaneo, como el de Agamenon; porque sacrifican contra su gusto el deleyte amado, por llegar donde su antojo les guia. Mas el verdadero templado, como no tiene otro fin, que la honestidad, no ama, ni aborrece el deleyte, sino conforme à lo honesto: y por esso el acto es expontaneo.

Quien es templado obra por lo *Honesto*: y el habito haze los actos resueltos, faciles, y vniformes: mas donde no ay habito, se hallarà el animo perplexo entre el deleyte, y la honestidad, y el acto serà mixto de voluntario, è involuntario.

Hallò Hèrcules dividido en dos sendas vn camino, la vna costanera, vestida de plàtanos, y alfombrada de flores; la otra encumbrada, peñascosa, y llena de abrojos: donde estavan sentadas dos donzellas, la vna toda caricias, y hermosura; la otra toda madurez, y gravedad. De las quales la donzella alegre con mucha gracia, y cariño le combidò, à que la siguiesse por la senda florida; mas la otra le prometia mejor suerte, si la seguia por el camino aspero, y fragoso. *Estas son* (dezia el Filosofo Pròdico) *las dos sendas de la vida humana*; la vna del sentido; la otra de la razon. Las dos donzellas son la delicia, y la honestidad. Hèrcules entre dos sendas es el animo, que no teniendo aun el habito de la templança, ni el de la destemplança, queda suspenso; pero naturalmente mas inclinado al sentido, que à la razon.

A estas dos sendas llegò Scipion el mancebo (dize Silio Italico) y aviendo oìdo las persuasiones de vna, y otra Oradora, aprendiendo de la virtud à disolver los engañosos argumentos de la delicia; deliberò encaminarse por la senda aspera, y llegò por ella à triunfar gloriosamente, haziendo verdadero el exemplo fabuloso de Hèrcules.

La delicia con vn sylogismo practico mas entendido, que oìdo, y mas natural, que dialectico (dize nuestro Filosofo) engaña los incautos con estos terminos.

Lo bueno es apetecible.
El deleyte es bueno.
Luego el deleyte es apetecible.

Pero respondiendo la virtud descubre el engaño del cabiloso argumento; porque admitiendo la proposicion mayor por verdadera, como fundada en la difinicion de lo bueno, distingue la menor en esta forma: *El deleyte es bueno: si es tal, y tanto, y por tal modo, y con tal modo. Fuera de estos limites de lo racional, no es bueno.*

Esta diferencia, pues, ay entre el templado, el destemplado, y el estupido: el destemplado admite luego vniuersalmente aquella menor: el Estupido vniuersalmente la niega; el templado la distingue, teniendo solamente por bueno el deleyte racional.

Theodora, dama à quien hizieron famosa sus infamias, burlandose de Socrates, aquel gran maestro de la Filosofia Moral, le dixo

tu sabes mucho; pero yo sè mas que tu. Porque tu no sabràs atraher à ti ninguno de mis discipulos; y yo sabrè atraher à mi todos los tuyos. Respondiò Socrates: *No es maravilla; porque es mucho mas facil precipitar vn peñasco, que subirle.*

CAPITVLO V.

Qual modo tenga el templado.

EN todos los objetos de los sentidos puso la providencia el deleyte en la *Mediocridad* templada entre dos estremos.

Del temperamento de las vozes nace el deleyte de la *armonia*; del temperamento de los colores el deleyte de la *Vista*: del de los olores el deleyte de la *Fragrancia*. Luego el deleyte de los otros sentidos nace de la moderacion entre lo mucho, y lo poco.

Esta mediania consiste (como ya has oìdo) en las circunstancias, sirviendose el hombre de aquellos objetos, *quales conviene, quanto conviene, y como conviene*. Assi haze el templado.

LOS apetitos naturales son pocos: los artificiales son muchos: los desordenados son infinitos. Para el sustento de la vida, la sed es apetito de frio, y humedo: la hambre apetito de calido, y seco. Para aplacar aquella, proveyò la naturaleza de frescas fuentes; para aplacar esta, de substanciosos manjares, y para segundas mesas de dulces, olorosas, y coloridas frutas, que à vn tiempo recrean tres sentidos. A todos dispuso, que les sirviesse en la tierra la blanda yerva de cama, los verdes ramos de Cielo, y de cortinas; y para conciliarles el sueño, de capilla sonora los musicos pajarillos.

Aquellas simples gentes del primer siglo, que sin oro fue siglo de oro, viuieron con estos simples aparatos mas robustas, mas alegres, y mas inocentes; sin viuir de la muerte de otros, ni pedirles despues de sus vestiduras sus carnes, ni devorar juntamente las miesses, y los que las cultivan. Jamàs fue mas templada la templança.

Con este siglo no fingido, ni imaginado; sino verdadero, y practicable bolviò à embidar el divino Pytàgoras à sus callados discipulos. Enseñòles con doctas sentencias, que debian contentarse con pedir de las inocentes ovejas la blanda lana, para cubrirse, y la dulce leche, para alimentarse, y de las plantas fertiles los suaves frutos: contribuciones, que son agradables al dueño, y son cosecha de los tributarios, sin llenarse el cuerpo de cadaveres, haziendose voracissimos lobos de su proprio rebaño.

Si à estas naturales provisiones se juntaron despues en otros siglos mas nobles otros mas nobles manjares, y bebidas, y mas para los hombres mas dignos, y mas señores: tambien en estas preeminencias vsa la templança vna mediocridad moral con la regla geometrica de proporcion, que està en manos de la prudencia.

Que poca gana tiene de dormir quien halla duro el sueño, como no sea en las plumas. Que desganado està quien no halla el manjar sabroso, en no siendo vltramarino; ni dulce el licor de Creta, sino en el vaso precioso; huyendo mucho antes la taza con los ojos, que el licor con los labios.

En los combites del templado serà moderada la abundancia, y moderado lo exquisito de los manjares.

Sila el tyrano, para vn combite de muchos dias à todo el pueblo, despoblò todas las selvas: acrecentando manjares cada dia, para saciar, y embriagar el Tibris, faltando quien los lograsse. Tan cruel en el estrago de los animales por regozijo; como en el de los Ciudadanos por crueldad.

Neron el cruel hizo vn combite de lenguas de pabones guisadas de estraños modos. Jamàs diò mas dulce pasto à las lenguas del pueblo Romano: el qual solamente reprehendia, que faltasse alli la lengua del que combidava.

No nace el sabor de lo exquisito de los manjares; sino de la disposicion de la facultad natural. Dario abrasado de sed despues de la batalla se baxo à vn charco corrompido, y cenagoso, y llenando en èl la celada, jurò no aver bebido jamàs con mayor gusto.

Las comidas del templado seràn tales, q̃ la gula no engendre embidia: y tales los aparatos, que la esplendidez no degenere en superfluidad.

Los pajarillos, quando beben, ordinariamente alçan los ojos al Cielo: y el templado à la mesa rebuelve tambien en la mente altos pensamiẽtos: y mas alimenta el animo de conversacion erudita, que el cuerpo de manjares sazonados.

La demasiada delicadeza en lo guisado, es vna señoril superfluidad. La demasiada abundancia de comida es vna rustiqueza servil. La demasiada abundancia de vino es vna humana bestialidad.

PERO ningun deleyte es mas indigno, ni mas poderoso à distraer el animo de las acciones honrosas, que el excesso de la sensualidad.

Dido, quando soltera, fue mas que Heroina. Estava toda embebida en establecer el nuevo imperio de la gran Cartago; poniendo espanto al Africa con las armas, al Cielo con las torres. Mas apenas huvo inclinado el afecto à los peregrinos amores de aquel, que truxo consigo à la Libia las llamas de Troya; quando mirò la olvidada de las empressas heroycas, de los cuidados del Reyno, de la magnificencia de labrados marmoles.

La obra se interrumpe; aquellas penden, que amenazan al Cielo, excelsas torres.

Y quantos Capitanes famosos perturbados de pensamientos lascivos en medio de las empressas felices, presas las alas en la liga de Cupido, suspendieron el buelo à sus victorias?

El templado, pues, no destierra la honestidad por acoger al deleyte: porque este es momentaneo, y aquella eterna; y tiene los deleytes en el alma, y no el alma en los deleytes. No se apassiona àzia los objetos ilici-

citos: y modera su passion àzia los licitos.

Si los objetos estàn remotos, no se inquieta por obtenerlos: si presentes, no excede, porque no se inquietò. Si se le huyen, no llora, porque no excede. En suma puede viuir sin deleytes; no quiere viuir sin virtud, teniendo en la virtud su deleyte. Un entendimiento, que naciò para contemplar el Cielo, desdeña los ascos de la tierra.

MAS no es la providencia tan enemiga de la virtud, que quiera privar al virtuoso de los deseos honestos de dexar herederos de su sangre, y sucessores de su virtud.

Por esso propuso vn agradabilissimo, y nobilissimo objeto para que se conserve la descendencia, y la honestidad: este es el amor conjugal, que con vn ardor sagrado destierra mil profanos ardores.

No vsò de esta providencia con los animales; porque como los destinò al yugo del arado, los dexò sueltos del yugo conjugal; importando poco donde nazcan, ò como viuan, con tal que mueran para alimentar el hombre, ò viuan para recrearle.

Quiere, que solo el hombre sobre el altar de la fè alimente aquel fuego inmortal: concurriendo tambien los Astros con sus eternas luzes à los talamos geniales: pues no se contraen bodas felices en la tierra, como no se ayan capitulado en el Cielo.

Claro exemplo nos dexaron del estremo, à que llega la dicha del amor marital dos felicissimos, y amantissimas ideas: *Evadne, y Capanèo* en Grecia: *Plaucio, y Orestila* en Italia.

No puede juzgarse la felicidad de los matrimonios, sino por el amor: no puede medirse el amor, sino por la concordia: no puede juzgarse la concordia de la vida, sino por la de la muerte. Luego solos estos se podran llamar verdaderos *consortes*.

Muriò Capanèo, y arrojòse Evadne à la pyra: muriò Orestila, y arrojòse Plaucio. Ardiò Evadne en la llama del marido: ardiò Plaucio en la llama de la muger. Como cada vno tenia en el coraçon del otro el alma, la espiraron juntamente: y la tea misma, que sirviò de presagio alegre en el talamo; sirviò de incendio triste en la hoguera.

La muerte pudo dividir sus cuerpos: mas el amor indiviso los bolviò à vnir. Passaron los que sobreviuieron à segundas bodas con sus difuntos. Segundo talamo fue la hoguera, y segunda madrina la muerte. Una mesma muerte los hallò vniformes: vna mesma llama los acogiò abrazados: y vna mesma vrna los conservò extinguidos. Si extinguidas pueden estàr cenizas tan ilustres.

Seria temeridad creer, que aquel amor huviesse podido jamàs entibiarse ni vn instante mientras vivian; pues aun extinguidos ardieron tanto. Bien puede dudarse, qual amor es mas ardiente, si el de las mugeres, si el de los maridos: porque la llama, que disuelve todas las dificultades, dexò este caso indecisso.

CAPITULO VI.

De la estupidez, y de la destemplança.

VES aqui los dos monstruos, con quien combate la templança: el *Cangrejo*, y la *Hydra*. Està tan ardiente, que arroja llamas en el yelo; aquel tan elado, que no arde entre las llamas. Està tan conocida, que tiene mil nombres: aquel tan raro en el mundo, que ignorado de los Griegos, y los Latinos por su proprio nombre, le llamaron metaforicamente *Estupidez, ò frialdad*.

De lo dicho avràs podido conocer, como son diferentes en la difinicion el vno del otro, y ambos de la templança, bastando dezir, que el vno es *defecto*, y el otro *Excesso*.

El Estùpido todo flema parecerà vna estatua de nieve. El destemplado todo sangre, hechos relampagos los ojos, si tuviere alguna mezcla de melancolia, mostrarà en el semblante la llama, y el humo del mongibelo.

Dos suertes de piedra imàn produce la naturaleza semejantes en la apariencia; mas de propriedades contrarias; porque la vna sintiendo grandissima simpathia con el hierro, y la otra grandissima antipathia: aquella amorosamente le atrahe; esta desdeñosamente le aparta.

Como estas imanes son el Estùpido, y el destemplado. Este querria los objetos delectables siempre vezinos; aquel apartados: y por vltimo ambos son hombres.

El Estupido es el mas defectuoso de los animales; porque siendo animado como las plantas, parece que le falta alma sensitiva. El destemplado es peor, que todos los animales; porque teniendo alma racional, vsa solo de la sensitiva. Este no ama los deleytes para la vida; sino la vida para los deleytes; aquel no se inclina mas à los humanos deleytes, que sino tuviesse cuerpo humano.

El destemplado en los deleytes de la comida, es como el goloso Filosofo, que deseava tener el cuello de grulla, apeteciendo mas el sabor, que el alimento. El Estupido es como el enfermo desganado, que desea la salud, y aborrece el alimento, que la conserva.

Quexanse ambos del autor de la naturaleza: el vno, porque diò à los hombres pocos deleytes; el otro, porque les diò demasiados. Y por esso el vno desea cosas impossibles; y el otro quisiera, que fuessen impossibles las necessarias, y que se pudiesse viuir sin comer.

No haze mas herida el amor en el coraçon del Estùpido, que la saeta en el Elefante, à quien no passa la primera cutis. En el coraçon del destemplado haze tanta, como en el animal inmundo, que siendo demasiadamente sensitivo, à la mas pequeña herida brama.

El amor de aquel es semejante al fuego Griego, que arde mas dentro del agua: y èl se enciende mas en los desprecios. El amor de este es semejante al fuego fatuo, nacido sobre los sepulchros, que parece fuego, y no arde, siẽdo vn vapor volante sin cuerpo.

El destemplado es como vn peñasco fuera del centro : porque se precipita impetuosamente à los objetos delectables , como à su centro. El estupido es como vn peñasco en su centro; porque gozando en si proprio vna fria quietud ; ningun afecto le mueve. Y por esso aquel es violento en los amores, y en los odios; y este no reconoce los beneficios, ni se agravia de las ofensas , porque no siente.

Aquella moderacion del deleyte, que en el templado seria virtuosa, no lo es en el estupido, porque es defecto de la naturaleza , no efecto de la eleccion. Y aquel impetu, que en los animales no es vicio , lo es en el destemplado. Porque no puede aver vicio en aquellos , donde no ay vso de razon; y en este le ay , pero relaxado del habito.

SOLO en esto convienen el estupido, y el destemplado, que no atienden à circunstancia ninguna , ni de causa , ni de quantidad , ni de tiempo: aquel en abstenerse ; y este en no abstenerse de los objectos delectables.

El vno, y el otro son los mas vergonçosos de todos los vicios, porque sus objetos son los mas viles. Mas la estupidez , aunque es vicio menor; porque es mas semejante à la templança; con todo esso es mas incurable, que la destemplança. Porque para reducir vno, y otro à la mediocridad, es tanto mas dificil impeler al estupido ; que cejar el destemplado, quanto es mas dificil dar vida à vn muerto, que dar muerte à vn viuo.

Con todo esso atiende primeramente à no confundir la destemplança con la incontinencia ; porque el destemplado obra por habito, y por eleccion , teniendo relaxado el principio de la razon; y por esso cree, que ningun deleyte le es prohibido. Mas el incontinente conoce , que obra mal ; y no obstante se dexa trasportar de la concupiscencia à obrar mal. Assi que el peca antes por impetu , que por habito , como ciràs despues.

Advierte tambien , que no ha hablado aqui nuestro Filosofo de aquellos que voluntariamente se privan de los deleytes terrenos , por adquirir los celestes. Esta no es estupidez, sino virtud admirable mucho mas heroyca, y divina , que la templança moral: porque esta modera los deleytes ; aquella los sacrifica. Se priva de lo que le deleyta, por merecer lo que espera; trueca lo momentaneo por lo eterno : Vive en cuerpo mortal vida Angelica. Esta es virtud tan sublime, que jamàs la alcançò la vista de los Filosofos profanos.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO SEXTO.

DE LA LIBERALIDAD , Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITULO I.

Que cosa sea la liberalidad.

LA providencia , que rige el mundo, no hizo ricos à todos , ni à todos pobres : para que socorriendo el que tiene al que no tiene, se mantenga el comercio de vnos hombres con otros, de vn Reyno con otro Reyno , de vna parte del mundo con la otra parte.

Las riquezas , pues, fueron precisas , para medir los precios de las cosas necessarias à la vida humana. Y por esso las llamaron bienes de la opinion ; porque valen tanto , quanto la opinion comun les haze valer: Bienes de fortuna , porque ella con ciega mano los dà à vnos , y à otros los quita : Bienes vtiles ; porque al modo de Vertumno , se transforman en todo lo que desea quien los possee.

El oro entre los nobles metales el mas noble, el mas solido, el mas ilustre, el mas raro, y por esso mas caro; fue la medida de todos los precios; pero juntamente de todos los males, quando no se vsa bien dèl.

Quantos martirios sufre este metal por si mesmo inocente ? Quien le castiga con el martillo, haziendo que el hierro se enfurezca contra el oro: quien le estiende en laminas : quien le desentraña con el taladro: quien le abrasa en las llamas quimicas , y por hallarle, le pierde; por multiplicarle, le disminuye.

Pero ningun castigo sufre mas afrentoso , que en manos del prodigo, y del avaro. Este por demasiado afecto , le sepulta , y sepultado le adora : aquel por demasiado desprecio le disipa , y le pierde en vsos tan indignos , que el infeliz sufriria de mejor gana la carcel del avariento.

Era, pues , necessaria al mundo la liberalidad, que moderando el afecto, y el desprecio excessivo para con este precioso dòn de la fortuna; dandole, y recibiendole moderadamente, le gozasse conforme à razon , y le participasse à otros.

LA liberalidad, pues, es *Virtud moderadora del afecto humano en dar , y recibir las riquezas sin otro motivo, que el de la honestidad.*

Dar , y *Recibir* no son dos cosas contrarias en el liberal: ni porque reciba, afrenta la liberalidad, si se considera à su fin; porque no recibe, para retener; sino para poder dar.

Todo artifice supone la materia de su artificio : faltando ella, fal-

falta la arte. El oro es la materia de la liberalidad, como del herrero el hierro. Quien dà siempre, y nunca recibe; presto le faltarà, que dar.

El mar es fuente de todos los rios; mas ellos se secarian presto, si dandoles el mar siempre de su caudal, jamàs le recibiesse de los otros, allà, donde dando, y recibiendo, se haze aquel circulo de perpetuo movimiento, que mantiene el mar, y recrea toda la tierra.

Luego el recto, y principal fin del liberal es el dar en beneficio de su patria; el recibir es vn fin consiguiente. De donde recibir, y dar, no son acciones incompatibles con la liberalidad: antes es igualmente acto de liberalidad el recibir las dadivas, y el darlas. Porque el liberal, como no dà para recibir; sino recibe para dar, dà quando recibe: recibiendo de los vnos con la mano, y dando à los otros con la intencion.

ESTA difinicion nos diferencia la liberalidad primeramente de sus estremos viciosos.

El prodigo desestima mucho el oro; el avaro le aprecia mucho. El liberal ni le aprecia mucho, ni le desestima mucho; porque no puede apreciar mucho lo que dà; ni desestimar mucho lo que recibe.

El prodigo arroja el oro sin razon; y sin razon le arrebata. El avaro ansiosamente le busca, y solicitamente le guarda. El liberal le dà, no le arrebata, no le pide; mas no le desecha: aceptale solo para darle. Porque al prodigo mueve improvida brutalidad; al avaro sordida codicia; al liberal honestidad virtuosa.

Por consiguiente el oro muda naturaleza, segun quien le possee. En las manos del prodigo es vn bien vergonçoso, en las del avaro es vn bien inutil: en las del liberal es vn bien vtil: agradable, y honroso. Porque el prodigo le abusa; el avaro no le vsa: el liberal le vsa como conviene.

Desuerte, que el oro del liberal es vn rio apacible, que recrea à todos, y abunda siempre. El del prodigo es vn torrente impetuoso, que ya inunda; ya se seca. El del avaro es vna laguna cenagosa, que no corriendo se corrompe inutilmente, y buelve al avaro de su color.

De aqui puedes conocer, que el acto de dar en el prodigo es casi involuntario, como el de los embriagados, y los furiosos. En el avaro es acto mixto de espontaneo, y forçado; porque no dà, sino contra su gusto. Pero en el liberal es acto enteramente espontaneo; porque dando siente sumo deleyte; y no pudiendo dar, siente dolor.

De la misma difinicion se conoce tambien la diferencia entre la liberalidad, y la *Magnificencia*.

Porque aunque estas virtudes pareceen diferentes, solo entre lo mas, y lo menos, que no varìa la especie de las cosas, como vn Gigante, y vn Pigmèo: con todo esso son diferentissimos los fines, y los objetos de la vna, y de la otra.

La vna socorre las personas particulares con dadivas de dinero en sus necessidades dentro de ciertos terminos; la otra haze resplandecer la Magestad Real con publicas obras memorables. Aquella se mide por el animo, y por las personas con la proporcion geometrica: Esta con la medida fisica de la quantidad, y cuerpo de la obra, como suena su nombre.

En la mas pequeña choza puede entrar vna liberalidad grande; pero la magnificencia no entra, sino en los Palacios Reales. Porque mas liberal serà vn pobre dando vna cantidad corta con animo grande, que vn rico dando vna gran suma con animo corto. Mas en la magnificencia no es el animo el que haze grande la obra, si ella no lo es en si mesma, y nacida de persona grande: porque esta es virtud Regia, y aquella particular.

No todo liberal, pues, puede ser magnifico; pero todo magnifico puede ser liberal. Porque quando vn Principe grande dà medianas dadivas, se debe llamar liberal, y no magnifico: y quando haze obras grandes, y sumptuosas, debe llamarse magnifico, y no liberal.

Y con esta distincion observaron los sabios, que tambien el Monarca eterno, quando proveyò de alimentos vegetables los pajaros, y las hormigas, exercitò su liberalidad: mas quando erigiò la resplandeciente maquina del Cielo, para diamantino pavimento de los Angeles, y rica techumbre de los hombres, exercitò su Real magnificencia.

CAPITVLO II.
Qual sea el liberal.

LA liberalidad requiere libertad de las passiones: porque como la passion es vn velo, que haze sombra al entendimiento, no dexa ver las circunstancias necessarias, para dar, y recibir como conviene.

Principalmente la esperança, y el temor; porque aquella es madre de la *prodigalidad*; y este padre de la *avaricia*: esperando siempre el prodigo, que nada le puede faltar; y temiendo siempre el avaro, que le falte todo.

Por consiguiente la edad propria para ser liberal, es la media entre la juventud, y la vejez: porque en el mozo donde falta experiencia, sobra esperança; en el viejo la mucha experiencia causa demasiado temor. La edad del medio, como no tiene mucha experiencia, ni poca, templa la esperança; y el temor: y este temperamento es el proprio del liberal.

Alexandro todavia mancebo, y aun no Magno: previniendose à su primera empressa; diò todas las heredades, y possessiones paternas à sus Capitanes. Perdica, vn sabio Capitan, no quiso admitir vna rica possession, diziendole: *Pues què has de reservar para tu persona?* Respondiò Alexandro: *Yo me reservo la esperança.* Si la fortuna mas loca que èl no huviera favorecido su prodiga locura; la esperança, que le hizo pobre al partirse, le huviera hecho rediculo, quando bolviesse.

NINGUNO es mas liberal, que el

el que sucede à vn padre avaro ; y ninguno mas avaro, que el que sucede à vn padre liberal. Porque aquel no puede borrar la infamia de la tenacidad paterna, sino con otra tanta gloria de generosa liberalidad. Y este no puede resarcir el dispendio de la liberalidad paterna, sino con otro tanto ahorro.

Ninguno es mas prodigo, que el que hallò recogida la miès de las riquezas, sin averla cultivado su industria. Ninguno es mas avaro, que el que las sembrò con sus sudores; porque este considerandolas como partos proprios suyos, afectuosamente las ama, y aquel mirandolas como partos agenos sin afecto, las desprecia: y como no sabe de la suerte, que vinieron, no repara del modo, que se vàn. Por esta razon natural està mas dispuesto à ser liberal quien heredò las riquezas, que quien las adquiriò.

MAS liberal serà quien no tiene hijos, que quien los tiene. Porque aunque el liberal es padre de la patria, y beneficia à los Ciudadanos, como à sus hijos: con todo esso el afecto virtuoso no quita el orden natural. Y assi el quitar à los suyos para dar à los estraños, no es liberalidad, sino injusticia; y el negar à los estraños, para dar à los suyos, no es acto de liberalidad, sino deuda de justicia. Desuerte, que quanto se dà à la justicia, tanto se quita à la liberalidad.

AQUEL serà mas liberal, que todos, que tuviere estampadas en la mente algunas maximas honrosas, que muevan su liberalidad. Y al contrario las maximas serviles, y sordidamente economicas la retienen. Porque la mano no executa, sino lo que manda el entendimiento: ni el entendimiento puede mandar acciones explendidas, y generosas, estando embebido en maximas plebeyas, y avaras.

Dos grandes Reyes de vna mesma sangre, y de vn mesmo nombre tenian impressas en su mente maximas bien desemejantes. Ptolomeo Rey de Egypto, y Ptolomeo Rey de Chipre. Aquel solia dezir siempre: *Mejor es hazer ricos, que ser rico.* Este al contrario: *Mejor es gozar, que dar.* Y, por esso aquel distribuyendo liberalmente sus riquezas, fue llamado *Ptolomeo el liberal*; y este buscandolas indignamente, fue llamado *Ptolomeo el esclavo del dinero.*

FINALMENTE el liberal serà explendido en las alhajas; pulido en los vestidos; alegre en el semblante; afable en la conversacion; gracioso en las acciones; libre, y franco en el dezir, como en el dar: no pudiendo esconder los secretos del coraçon quien todo es coraçon. En suma la piedra de toque muestra el valor del oro, y el oro muestra el valor de la persona.

CAPITULO III.
Objetos de la liberalidad.

TOdo *objeto* de la liberalidad es *beneficio*, mas no todo *beneficio* es objeto de la liberalidad.

Dar *saludables consejos* à los dudosos, no es liberalidad, sino humanidad. Dar *auxilio con buenos oficios* à los poderosos, no es liberalidad, sino oficiosidad. Dar *consuelo à los afligidos*, no es liberalidad, sino piedad. Dar la *sangre* por la patria no es liberalidad, sino fortaleza.

Los objetos de la liberalidad son los *Bienes de fortuna*, que se miden con el oro; porque acerca de ellos modera la liberalidad por oficio proprio el afecto humano.

Histaspe sucessor del Imperio, y del odio de Dario, no contento con verse superior à los humanos poderes, sino competia con la divina Omnipotencia, arrojando al mar dos cepos de oro, imaginò hazer esclavo suyo aquel siempre fugaz Proteo, y encerrar vn cuerpo tan grande dentro de dos anillos.

Solo el liberal haze este niilagro. *No ay mar tan borrascoso, y agitado de las olas, como el pueblo*: dize por experiencia el Orador Romano. Mas vna mano liberal, mientras dà à vn Ciudadano vn anillo, à otro vna cantidad de dinero, à otro vna cadena de oro en sus necessidades; obliga à algunos, y ata todo el pueblo; porque su liberalidad no se limita à personas particulares, sino à qualquiera del pueblo, que recurre à èl. Esto es aprisionar el mar, y hazerle esclavo.

El dar del liberal no es solo transferir la propriedad de vna piedra preciosa, ù de vna suma de oro en aquel, que la recibe: sino tambien gastar largamente en *explendidos Palacios, amenas Quintas, deliciosos Jardines, Fuentes, Estatuas, pinturas preciosas, y fieras peregrinas*: no para delicias suyas, sino del pueblo, reteniendola propriedad, para hazer vsufructuarios los ojos de todos. Porque assi como el avaro cerrando sus cofres, y su casa con cien candados, por hazerlos impenetrables aun al sol; à manera de la vigilante serpiente de los huertos Hesperios, ni goza las riquezas, ni las dexa gozar: al contrario el liberal entonces las goza, quãdo las gozan los otros. Assi que verdaderamente pueden llamarse *delicias del pueblo* sus delicias.

Cimon Ateniense, aquel tan celebre por su estupidez en la juventud, como por su valor en la edad viril, idea de la militar fortaleza, y de la liberalidad popular, hizo derribar las paredes de su quinta, para que sirviesse de publico recreo, no logrando otro fruto, que la comun venevolencia. Debian competir entre si Pomona, y Flora sobre no ser en aquella quinta menos liberales con el dueño, que lo era el dueño con los Ciudadanos.

Mas en la verdad, ò Cimon avia buelto à su antigua estupidez; ò tenia otras quintas mas reservadas; porque el liberal (como enseña nuestro Filosofo) debe tener gran quenta con sus possessiones, y sus frutos; mas con otro fin, que el avaro.

Porque si el liberal gusta mas de dar, que de recibir; y nunca lo que recibe iguala à lo que dà: debe ser fundamento de su liberalidad la heredad propria: y el que descuyda de ella es prodigo, y no liberal.

El

El Emperador Alexandro Severo cada dia distribuìa dones de su tesoro; y cada dia les tomava quenta à los tesoreros. Era Alexandro en la liberalidad, y en la puntualidad Severo. Balanceava lo que distribuìa con lo que quedava, para poder dar siempre.

Mas con todo esso es certissimo, que al passo, que el avaro es riguroso en executar los deudores, y escaso en pagar los acreedores: es en todo diferente el genio del liberal. Porque tiene por avaricia no ser puntual con los acreedores; y por liberalidad vsar de permission con los deudores, y dexarse engañar hasta cierto termino, no engañandose à si proprio.

Mal avia echado sus quentas aquel prodigo, que aviendo devorado el patrimonio, y vomitado el palacio, viendo, que ya no le quedava mas, con que hazer excessos, ni en que habitar en este mundo; se hallò precisado à encaminarse al otro con vn cordel. No huviera hecho tan vergonçosa salida, si huviera tomado mejor la medida à la entrada de sus rentas.

Mas aunque el liberal sea buen ecònomo de sus grangerias; no por esso las adquiere en cosas viles. Vicio fue este, que manchò la gloria aun de Principes liberales.

Hippia, ilustre tyrano de Atenas, impuso vna medida de cevada sobre cada muerto. No pudo poner semejante gavela otro, que no fuesse algun Pluton Ateniense; haziendo pasto de sus cavallos los cementerios. Este tributo de los muertos assombrò tantò à los vivos, que le echaron del Reyno, para que se fuesse à viuir con sus tributarios.

Tambien Vespasiano (quien lo creyera?) aquel, que coronò à Roma con su Anfiteatro, infamò aquel milagro de la magnificencia con el vil tributo de las Cloàcas. Reprehendiendole su proprio hijo por esta baxeza, le hizo oler vna moneda de oro, diziendole: *Esta es de las Cloàcas, y no obstante no huele mal.* No olia mal à las narices de Vespasiano, si à las de su hijo: porque su hijo era hijo de vn Emperador, y Vespasiano de vn hombre particular. Tan cierto es, que los animos avaros, si tal vez emprenden alguna obra liberal, ò magnifica, siempre la manchan con alguna demonstracion de su avaricia.

CAPITULO IV.

Por qual motivo obre el liberal.

EL oro, las piedras preciosas, y todos los demàs dones, no tienen valor alguno, sino es por la *Intencion*, con que se dàn. Porque como el *Dòn* no es otra cosa, que vna señal visible del animo, que no se vè: viene à ser, que no es el beneficio el oro, que se dà; sino el animo, con que se dà.

Ramas, y ojas inutiles de grama, de encina, y de laurel eran las coronas; que ninguno ceñia, sino à costa de su sangre: porque eran pequeño indicio de vn grande honor.

Quando Fabricio el pobre viò delante de sus ojos los ricos dones de los Samnitas, preguntò, si los Samnitas davan otro tanto à los demàs Ciudadanos de Roma; y respondiendo los Embaxadores: *Que aquella era vna demonstracion de la estimacion particular, que los Samnitas hazian de su persona*: no quiso Fabricio, aunque pobre, admitir los dones, y acusò de sospechosos à los que los davan.

Mirò Fabricio antes que à la dadiva, à la intencion de los Samnitas, para saber discernir, si aquellos eran dones, ò lazos. Porque la mesma plata, que dada igualmente à todos, seria vn dòn liberal, que honrasse la Republica; dada à èl solo, le pareciò avaro precio, para comprar su fee. Luego el animo del que dà es alma del dòn: y èl haze al oro precioso, ò vil; honroso, ò afrentoso; liberal, ò avaro.

El prodigo en sus dadivas tiene por fin la vanidad: el avaro en recibir tiene por fin la codicia: el liberal (como ya oìste) en dar, y en recibir tiene por fin la *Honestidad de la accion.*

Y este fin distingue la liberalidad de otras muchas virtudes semejantes à ella, todas cohabitantes en el alma del liberal, capàz de todas las virtudes; como la del avaro capàz de todos los vicios.

El mismo oro dado al acreedor, serà *Justicia*: dado al bienhechor, serà *agradecimiento*: al desdichado, serà *Misericordia*: al amigo, serà *Amistad*: al Principe, serà *Obsequio*: à Dios, serà *Religion*. La liberalidad pura no atiende à otro motivo, aunque virtuoso; sino à la *Honestidad de dar*, en quanto modera el afecto demasiado, y el demasiado desprecio de estos bienes terrenos.

Antes la gloria, que es nutrimento de la fortaleza, de la magnificencia, y de otras muchas virtudes, es tosigo de la liberalidad. Ninguna virtud es mas loable, y ninguna aborrece mas la alabança. Ningun premio es mas precioso, que la gloria adquirida con la sangre del hombre fuerte; pero ninguna mas vergonçosa, que la gloria comprada con el oro del liberal.

El referido Emperador Severo mandò ahogar en humo à vn privado suyo, porque vendia sus gracias, y sus favores, y que le pusiessen este elogio: *Muere en humo quien vende humo.* Podia mudarse à quien dà oro por ambicion, de esta manera: *Muere en humo quien compra humo.*

El liberal verdadero atendiendo quando dà, solo à la honestidad del dar, como la dadiva aproveche, no cuyda, de que se sepa, de donde sale.

Estando enfermo Apeles Chio con gran miseria, vltimo paradero de los virtuosos; entrò en su casilla Arquesilào con vn librillo en la mano, y le dixo: *Apeles, vengo de passo à verte, y por esso no traygo nada conmigo, sino este libro de los elementos de Empèdocles*: y baxandose, para abrazarle, entrò à escondidas debaxo de la almohada vn taleguillo lleno de oro. Hallòle casualmente la criada, y espantandose mucho, la dixo Apeles: *No te maravilles, que sin duda ha sido esso chança de Arquesilào.*

Assi burla el liberal mientras bene-

neficia: dà el oro, y esconde la mano: haze el beneficio, y huye el humo. Quien dà por gloria no dà à otros, sino à si mesmo: vende el beneficio, compra desestimacion, y pierde el dinero.

CAPITULO V.

De que modo se exercite la liberalidad.

DE qualquier bien humano puede el hombre vsar bien, ò mal: aquel solo sabrà *vsarle bien*, que sepa el arte.

Quien sabe manejar las armas, se defiende à si, y se ofende à su contrario: quien las maneja mal, solo à si ofende.

La flecha de Hèrcules en manos de Hèrcules, era vn rayo fatal contra los Troyanos: en las de Filotetes fue vn rayo necio, que dexò caer sobre el pie la mano inexperta, y pasmò al dolor de la herida.

El oro, no menos que el hierro, es vn instrumento vtil, pero inutil en manos del avaro; pernicioso en las del prodigo. Solo el liberal entiende la arte de vsarle bien.

Esta gran arte consiste en conocer bien las circunstancias, que se han referido: Quanto, à quien, porque, y de que modo se deba dar, y recebir.

LA primera, y principal regla es: *Proporcional el dòn à la calidad de quien le dà, y de quien le recibe.* Estos son dos correlativos inseparables de la mediocridad virtuosa.

Vn Filosofo de la Secta de los Cynicos (la mas hambrienta, y la mas rabiosa de todas las sectas, antes infamadora, que amante de la sabiduria) tuvo cara, para pedir vn talento (esto es seiscientos escudos) à Antigono sucessor de Alexandro. Respondiò Antigono: *Esso es mucho para vn Cynico.* Otra vez le pidiò dos quartos, y respondiò: *Esso es muy poco para vn Rey.*

Al contrario Alexandro el grande: à vn Soldado raso, que le pidiò vna merced corta, le diò vna gran Ciudad. El atonito, le dixo: *Esto es mucho para vn Soldado.* Alexandro respondiò: *Esso es poco para vn Alexandro.*

El vno, y otro Rey engañaron la liberalidad con vna falsa dialectica, haziendose el vno avaro, y el otro prodigo. Antigono distinguiò al Cynico del Rey, para no darle nada. Alexandro distinguiò al Rey del Soldado, para darle mucho.

Debia Antigono hallar vn dòn mediano entre el vno, y el otro, que le pidieron, sin excluìrlos ambos con dos respuestas, indignas de vn Rey. Debia Alexãdro dar vna dadiva mediana entre el Rey, y el Soldado, por no exceder lo razonable.

No permite la equidad, que vna Ciudad conquistada con la sangre de muchos sea premio de vno solo. Si Alexandro queria medir todos los dones por la persona, que los daba; en vn dia solamente huviera consumido todos sus robos. Mas liberal huviera sido no robando tanto, que robando Reynos, para dar vna Ciudad.

El liberal, pues, dando à todo grado de personas mayores, medianas, è infimas, mide el oro con la regla, que llaman los Aritmèticos *regla de oro*: esto es, regla de proporcion: proporcionando las dadivas à los grados de las personas, y à sus fuerças.

DE ESTA regla se infiere necessariamente aquella otra: *Que el liberal no lo dè todo à vno solo.* Porque siendo el padre de la patria, debe distribuir los dones à los Ciudadanos, como à hijos proprios, dentro de los meritos de cada vno, y fuera de la embidia del vno al otro.

El referido Xerxes se enamorò tanto de vn plàtano entre otros muchos, que adornavan su jardin, que le componia el tronco con ricos collares, y las ramas con anillos; le coronava con diademas reales, y le embriagava con odoriferos, y preciosos licores. Si huviesse tenido entendimiento aquella planta, le huviera suplicado al Rey, que no la expusiesse à ella sola à tanta embidia de las demàs; ni à si mesmo à la censura; de que no tenia mas entendimiento, que vn tronco.

Mas aquel, que con cepos de oro avia podido hazer al mar esclavo: bien podia con corona de oro hazer à vna planta reyna.

PERO la regla mas essencial es: *Que el liberal no dispense sus dones à gente viciosa, è infame.* Porque assi como el oro se envilece, y pierde su explendor con la liga de otros metales; assi contrae la mala qualidad de las personas, que le manejan.

Por esso el liberal no recibe dones de los viciosos, por no infamar su erario: ni dà à los viciosos, por no infamar sus dadivas.

Fuera, de que assi como el oro dado à los virtuosos alimenta su virtud; assi dado à los viciosos alimenta sus vicios; y lo que se dà à los malos, se quita à los buenos.

Verdad sea, que tambien se debe socorrer al vicioso, que llegò à estado miserable. Esta serà otra virtud del liberal; pero no serà la virtud de la liberalidad.

Nuestro Filosofo, que hizo la ley, nos enseñò con su exemplo la excepcion: porque preguntandole vn dicipulo suyo, porque razon auia dado dinero à vn hombre pobre, conocido publicamente por vicioso, ò infame; respondiò: *No le hize bien por bueno, sino por hombre.* Queriendo dezir lo que yà diximos, que el dar à gente vil, quando son pobres, no es liberalidad, sino humanidad, y deuda natural.

NO ES menos improprio del liberal dar à hombres ricos, y abundantes: porque el oro del liberal està cometido à la virtud distributiva, para aprovechar con èl, no para desperdiciarle: y en quanto à la liberalidad, es como echado por aì todo aquello, que no beneficia.

No fue liberalidad la de aquel filosofo, que para filosofar arrojò al mar toda su hazienda. Este començò su sabiduria por vna gran necedad, mayor que la otra de Xerxes: Xerxes quiso con el oro hazer su esclavo al mar; este le quiso hazer rico, siendo el mar mas rico, que èl. No tan-

tanto se mostrò amante de la sabiduria; como aborrecedor de la virtud; eligiendo antes ahogar el oro entre los pezes, que hazerle viuir entre los virtuosos.

Al mar arroja oro el liberal, quando le dà à quien no aprovecha, pudiendo aprovechar à otro. Dar à los ricos bien puede ser cortesia, amistad, hidalguia; pero no liberalidad, como se ha dicho.

Añade nuestro Filosofo, que el liberal emplea su liberalidad particularmente en beneficiar las artes liberales, y à los que se dedican à ellas: *Siendo afrenta de la virtud, quando las Musas mendigan.*

Quando Minerva naciò, Jupiter esparciò del Cielo vna gran lluvia de oro; Jupiter es liberal, porque beneficia. Minerva es el ingenio: lluvia de oro es el oro del liberal, verdadero alimento de los ingenios, y de las Musas.

En la era de Augusto florecieron tantos ingenios felices; porque viuia aquel Mecenas esparciendo lluvias de oro. Aquel fue la perfecta idea de los liberales, y siempre que renacen Mecenas, renacen ingenios, dixo Lyrico.

Quatro suertes de personas componen la Republica, Magistrados, estudiosos, soldados, y oficiales. Los oficiales viuen de sus jornales: los magistrados, y ministros de su manejo: los soldados de su sueldo: Los poetas, y professores de las artes liberales, viuen del aplauso: y quien se sustenta de aplauso se sustenta de ayre. Aquellos, que dàn lustre, y explendor à las Ciudades, yazen obscurecidos en ellas: aquellos, que exaltan los heroes con sus plumas, estàn por el suelo: aquellos, que dàn vida à los muertos, mueren de hambre, si los Mecenas no llueven oro.

La vltima regla sobre todas plausible, es: *Quedè con alegria, y presteza.* La dadiva sin estas dos calidades es manjar sin salsa. Porque el beneficio consiste en la voluntad, y estas son dos señales verdaderas de vna voluntad efectiva.

El dàr en el avaro es movimiento violento; en èl liberal es movimiento natural: y por esso aquel es tardo, y sintiendo pena; este es prompto, y sintiendo gusto. Sino puede, niega presto; y si puede, concede presto: vno, y otro es beneficio. Porque aquel no engaña las esperanças; este no detiene las suplicas.

No es dadiva la que se compra: vn animo ingenuo nada compra mas caro; que aquello, que cuesta ruegos ensangrentados de verguença. Y por esso quiere mas pagar, que rogar; y padecer, que avergonçarse.

Quien dà presto, dà dos vezes; porque assi como la muerte retardada es doblada muerte; assi el beneficio acelerado es duplicado beneficio.

Tiberio en vno, y otro fue siempre Tiberio; porque quando condenava, solia dezir al verdugo: *Hazle retardar la muerte*; y quando beneficiava, se solia dezir èl: *Lo que quiere dar, lo promete tarde.*

Por vltimo lo que corona las acciones del liberal es: *Que buelve duplicados los beneficios, que recibe, y no desfruta los que haze, ni lo pretende*; porque escrive aquellos en marmol, y estos en arena.

ESTA, pues, es la mas agradable, y la mas honrosa de todas las virtudes. Es agradable en si propria; porque mantiene el animo en vn perpetuo exercicio sumamente delectable de dar gracias, y recibir agradecimientos.

Aquel oro, que para otros es principio de inquietud, por la dificultad de adquirirle, la ansia de conservarle, y la tristeza de perderle, no puede inquietar el animo del liberal. Porque no dà sino el que possee: no possee, sino para dar; y no se pierde el que se dà; antes bien se impone con grande vsura, quedando el beneficio seguro en quien le recibe; y el merito inmortal en quien le haze.

Preguntandole à Ciro vnos Embaxadores estrangeros, donde guardava sus tesoros, les mostrò sus Cavalleros, diziendo: *Veis aqui los tienen.* Solo juzgava posseer lo que avia dado.

Mas es mucho mayor vsura el honor, y el aplauso, que adquiere. Porque como el honor para con el pueblo no es otra cosa, que vna opinion del poder bienhechor; como enseña nuestro Filosofo; ninguna virtud es mas popular, y plausible, que la liberalidad: ningun hombre es mas estimado, y mas obsequiado, que el liberal, viua fuente de beneficios.

De todos es benemerito, y adorado de todos, como deidad de la tierra: llamado despensero de pobres; protector de los ricos; Mecenas de los virtuosos; padre de la patria. En èl tienen, que admirar los ancianos; que aprender los mancebos; que imitar los varones; los prodigos, que corregirse; y los avaros incorregibles de que avergonçarse.

Ninguno viue mas libre, y mas seguro de embidiosos, de malevolos, y de enemigos. Porque nadie embidia al que nada possee, sino para dar; ninguno aborrece al que à todos ama; ninguno puede ser enemigo del liberal, que no sea enemigo del bien publico, de la patria, y de si proprio.

De aqui nace, que en su muerte se oye vn publico gemido por aplauso, y todos los semblantes visten luto; lloran los pueblos; lloran las virtudes; lloran las Musas huerfanas, y desconsoladas: llaman infame la segur de la muerte, que cortò la vida à quien dava vida à todos; y injusta à la naturaleza, porque diò cuerpo terreno à vn animo celestial.

CAPITULO VI.

De la prodigalidad, y de la avaricia.

FAlsa es quella regla general, de que dos cosas contrarias à vna tercera convienen entre si.

La *Prodigalidad*, y la *Avaricia* son dos enemigas mortales de la *liberalidad*; pero mas enemigas entre si.

El prodigo desprecia mucho las riquezas, y por esso las desperdicia: el avaro las quiere mucho, y por esso las guarda.

El que haze gastos excessivos por sensualidad, es sensual, y no prodigo: el que por ambicion, es ambiciaso, y no prodigo. Quien guarda las riquezas, para comerciar, es Mercader, y no avaro: quien para jugar, es tahur, y no avaro. El prodigo, pues, solo dà por afecto de dar; el avaro solo guarda por afecto de guardar; vno, y otro mas de lo que es razon.

No ay vicio, que no tenga quien le alabe: la prodigalidad con color de liberalidad; la avaricia con titulo de parsimonia: y por esso aquella es alabada de los moços, esta de los viejos: porque la prodigalidad es vicio juvenil; y la avaricia de ancianos. Mas assi como la piedra de toque dà à conocer la diferencia entre el oro verdadero, y el falso; assi la liberalidad haze conocer la diferencia entre el oro prodigo, y el avaro.

El prodigo roba à otros, quando le falta que desperdiciar; el avaro no goza lo que es suyo, porque otro no lo goze. Aquel es semejante al rio de Lidia; que roba el oro al monte Midas, para arrojarle al mar. Este es semejante à los hormigones de los montes Arimaspos, que esconden el oro, no para servirse dèl, sino para que no le sirva à otros.

El prodigo no es vicioso por si mesmo; sino por accidente; porque el oro desperdiciado sin virtud, es la semilla de todos los vicios. El avaro por si mesmo es capaz de qualquier vicio; mas por accidente parecerà virtuoso. Serà templado, por no gastar: no serà tahur, por no perder: no serà ambicioso, por no parecer rico: no serà delinquente, por temor del fisco: pero vn vicio solo basta por todos los demàs.

Mas facilmente se reduce al medio de la virtud el prodigo, que el avaro. Porque al prodigo no le falta la accion, sino la intencion: al avaro lo vno, y lo otro. Aquel peca por sobrada confiança: este por demasiado temor: y por esso aquel quanto mas vive, se haze mas considerado, y menos prodigo; y este quanto mas envejece, se haze mas timido, y por esso mas avaro.

El prodigo dà lo que no debe, y no dà lo que debe. El avaro dà lo que debe, y no dà lo que podria dar. Porque como el prodigo dà por su gusto, y no por lo honesto; tiene mas gusto en dar por eleccion, que en pagar por debito. Y el avaro, como no gusta de dar por eleccion; paga solo aquello que debe, porque no le quiten lo que no debe.

Finalmente tan loco es el prodigo, como el avaro: porque aquel, como no mide lo que dà, primero acaba la hazienda, que la vida; este, como teme, que le falte la hazienda, muere sin servirse de ella. El vno por vsar demasiadamente de sus riquezas, muere pobre; el otro viue pobre, por morir rico. Aquel dexa à sus herederos el tesoro de Epaminondas lleno de amistades; vacio de dineros. Este dexa el tesoro de Pausanias lleno de dineros; vacio de amistades. .... bellido

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO SEPTIMO.

DE LA MAGNIFICENCIA, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITULO I.

Que cosa sea magnificencia.

LA magnificencia es: *Virtud en el alma acerca de la mediocridad de gastos grandes por fin honesto.*

A la primera vista podrà parecer absurda esta difinicion de nuestro Filosofo. Porq̃ si lo pequeño, y lo grande son dos estremos de lo *Mediano*; como puede ser mediana vna cosa grande: y si en la mediocridad cõsiste la virtud, como puede ser virtud la que transciende la mediocridad?

No obstante esso es de saber, que tambien se halla mediocridad en la grandeza: y en la mediocridad se halla grandeza proporcional.

El Simulacro de Jupiter Capitolino fue obra grande, y magnifica en si mesma; pero fue mediana, respeto de la estatua de Pompeyo, que era menor; y del Colosso de Rodas, que era mayor.

Antes el Colosso de Rodas, en cuya comparacion todos los Colossos del mundo eran Pigmeos, comparado con su fin era tan mediano, como los otros, comparados con los suyos. Porque la estatua de Pompeyo, para honor de vn particular, el Jupiter Capitolino, para vn templo grande; el Colosso de Rodas, para la entrada de vn puerto, no eran mayores, ni menores de lo conveniente: y en esta conveniencia consiste la *Mediocridad proporcional.*

Al contrario, si dedicasses à Pompeyo el Colosso de Rodas: y sobre el puerto de Rodas colocasses el Jupiter Capitolino: es cierto, que mudados los fines, y las proporciones, quitarias la mediocridad; porque el vno seria mayor, y el otro menor de lo conveniente: y aquellas obras magnificas se harian ridiculas.

Luego la magnificencia mira à vn tiempo tres terminos correlativos, esto es, la *Grandeza* de la *obra*:

la *Grandeza* del *Operante*: y la *Grandeza* del *Fin*, porque se obra. La grandeza de la obra se mide por el bulto: la del operante, por su dignidad: la del fin, por el bien publico. Y estas tres medidas vnidas juntamente, con vn solo nombre se llama DECORO.

Nuestro Filosofo, pues, sabiamente impuso à esta gran virtud dos grandes nombres semejantes; mas no synònomos MAGNIFICENCIA, y MAGNIDECENCIA. Magnificencia, por la absoluta grandeza material de la obra. Magnidecencia, por la grandeza comparativa proporcionada al decoro del tamaño material, y de la persona, y de su fin.

DE ESTE discurso puedes conocer primeramente, que la mediocridad magnifica es mucho mayor, que la mediocridad liberal: porque assi como el mas pequeño Elefante es mayor, que el mas grande Corderillo; assi la menor obra magnifica excede à la mayor obra liberal.

Fabio Maximo en la fortaleza, y tenue en los bienes de fortuna, vendiò vna pequeña, y vnica heredad que tenia, para desatar con aquel oro de los hierros de Anibal à los captivos de Canas; porque tuvo por menos afrentosa à la Republica la pobreza de su general; que el captiverio de sus soldados.

El pueblo Romano, aviendo conquistado el Reyno del Asia menor, se le diò al Rey Atalo: porque juzgò cosa mas digna de la Magestad Romana hazer vn gran Rey, que posseer vn gran Reyno.

Si se cotejan estas dos dadivas por la medida del afecto, y fuerças de quien las diò; mucho mas diò Fabio dando vna heredad, que el pueblo Romano dando vn Reyno. Porque quien dà todo lo que tiene en el mundo, dà todo el mundo.

Al contrario el pueblo Romano diò poco respeto de lo que podia dar. Mas con todo esso la dadiva de Fabio fue liberal, y no magnifica; la del pueblo fue magnifica, y no liberal; porque la obra magnifica (como has oìdo) no se mide por las fuerças, y por el afecto, sino por la grandeza, y por el efecto.

Demàs de esto advierte, que assi como la magnificencia es virtud diferente de la liberalidad; assi los *Estremos* de la magnificencia son diferentes de los *Estremos* de la liberalidad. A estos llamaron *Avaricia, y Prodigalidad*; mas aquellos antes que nuestro Filosofo se le diesse no tuvieron nombre.

Tan agena de los antiguos estuvo la magnificencia, que no fue conocida ni por el nombre, ni por el semblante. Tan incapaces eran, que deslumbrados al explẽdor de qualquier obra magnifica, no distinguian el medio de sus estremos. Y como podrà filosofar, quien no sabe difinir? O como sabrà difinir, quien ignora los nombres?

Nuestro Filosofo, pues, assi como conociò, que la mediocridad formal de esta virtud consistia en el decoro, assi con nuevos nombres, pero proprios, llamò à la virtud MAGNIDECENCIA: à el defecto vicioso PARVIDECENCIA; y al vicioso excesso ULTRADECENCIA. La magnificencia es vna medida de la grandeza conveniente: la parvidencia no llega à esta medida: la vltradecencia la excede.

Finalmente por aqui puedes conocer quan dificil sea esta ciencia, y quan necessaria à quien quiere hazer obras magnificas. Porque assi como nada es tan dificil, como conocer, la proporcion del decoro, por las circunstancias inumerables, de que depende; assi es muy facil engañarse en alguna circunstancia, y cuesta mucho qualquier engaño; porque faltando, ò excediendo al decoro, se desperdician tesoros, para adquirir desprecio.

CAPITULO II.

Qual sea el hombre magnifico.

LA obra magnifica requiere ser grande, como suena su nombre. Grande, pues, conviene que sea quien la haze: para que el decoro proporcione el efecto con el eficiente.

Igual monstruo seria nacer de vna oveja, vn Leon: y de persona vil vna obra magnifica.

No puede ser magnifico el que sobre vna obra grande no puede escrivir vn nombre mas grande. Porque no ha de ser el nombre tan realçado por la obra, como la obra por el nombre.

Es gran afrenta de nuestro siglo, que aya caydo tanto de su grandeza el titulo de magnifico, que apenas los hombres mecanicos se dignan de aceptarle: aquel, que en su origen convenia solamente à los grandes Reyes, y Potentissimos Emperadores. Como puede ser magnifico, quien no puede hazer obras magnificas? Y como ha de ser magnifica la obra, siendo plebeyo el autor, aunque sea rico?

Primero rebentò la Rana fabulosa, que con hincharse pudiesse igualar la grandeza del buey: y primero se consumirà el rico plebeyo, que pueda llamarse magnifico dignamente: porque la baxezade la persona envilece la obra, aunque sea grande.

Bàtraco, y Saura riquissimos arquitectos se prefirieron à fabricar el teatro de Octavia à su costa, solo con que se les permitiesse esculpir en èl sus nombres. No lo consintieron los Ediles, juzgando se profanaria la magnificencia de la obra con el oro plebeyo, y mecanico nombre de los artifices; obscuros en la sangre, bien que por su arte claros en la fama.

Mas afrentosa magnificencia fue aquella de Ròdope esclava celebre, cuya hermosura triunfadora de muchos Principes, y Reyes, erigiendo vna excelsa Piramide de vergonçosas ganancias, obstentò al Cielo su ignominia, y la de los otros.

Aquel trofeo deshonesto diò embidia à la honestidad: y la infamia publica vino à ser publico adorno. Aquella Piramide quitò la admiracion à las otras de Egypto: no admirandose ya el mundo, de que huviessen trabajado tantos esclavos en la

Priamide del Rey Cleòpe, pues à la de vna Esclava contribuyeron tantos Reyes.

Al que tiene grandes riquezas, y es de baxa condicion, mas conveniẽte le serà partir su tesoro en obras liberales; que perderle en maquinas sumptuosas, pudiendo adquirir nombre de bienhechor; mas no merecer el de magnifico.

El tesoro de los Mercaderes navega al inconstante viento de la fortuna. El de las ricas heredades depende de las nubes. El de los Principes grandes, es como el campo de Pieria, donde tenia raiz el oro: porque no pueden faltar los tributos, sino faltan los Pueblos. Luego solos los Principes pueden honrar vna obra grande con vn gran nombre.

Nace con el Principe vn no se que de excelso, y de divino llamado Magestad, que se trasluce en èl, y transfundiendose en sus obras, las haze grandes, y dignas de veneracion.

Entonces, pues, serà magnifica vna obra, quando exceda las otras en grandeza, y su Author à los otros en magestad.

Verdad sea, que assi como el hombre no obra siempre como racional, sino tal vez como sensible, y tal como vegetable: assi el Principe no obra siempre como magnifico, y como Principe.

El Sol no es otra cosa essencialmente, que vn fuego luminoso, y vital, colocado en el vniuerso para beneficio de todas las substancias corporeas, que como niños de pecho le cercan, para alimentarse de su luz, y viuir.

El Principe es Sol de sus Pueblos, y el Sol es Principe de los Astros. La propriedad essencial del Sol es resplandecer: y la del Principe beneficiar. Si el Sol no luciesse, no seria Sol; y si el Principe no beneficiasse, no seria Principe.

Si el Sol passasse vn dia sin lucir, aquel dia no seria dia, sino ciega noche; y si el Principe passa vn dia sin hazer bien à otros, pierde aquel dia, como dezia Tito, porque no obra como Principe.

Luego si el Sol ilumina vn cuerpo particular, limita su virtud; mas si ilumina el vniverso, iguala el objeto con su benefico poder. Y el Principe (ya lo hemos dicho en otra parte) quando haze bien à personas particulares con beneficios medianos, obra como liberal; pero quando haze obras grandes en adorno, y beneficio publico, entonces exercitando lo sumo de la Magestad, obra como magnifico.

CAPITULO III.

Quales sean los objetos de la magnificencia.

ASSI como se ha dicho de la liberalidad, que saben desperdiciar muchos; pero pocos saben dar: assi en la magnificencia es mas facil hazer gastos grandes, que magnificos.

Algunos pajaros conciben al respirar del Zefiro, mas salen llenos de ayre los huevos, llamados por esso Zefirios: assi tal vez personages poderosos preñados del viento de su ambicion, paren obras costosissimas, pero vacias de razon, y de decoro.

Ideas de las obras magnificas fueron aquellas, que el mundo llamò sus siete milagros; aviendo sido cosa verdaderamente admirable, que el mundo todavia tosco, huviesse producido coraçones tan grandes, para concebirlas, y mentes tan ingeniosas, para darlas à luz.

Magnifico fue el *Templo de Diana*, que erigiò en Efeso toda la Asia en el espacio de docientos años sobre cien columnas, fabricadas de cien Reyes, igualmente grande, hermoso, y eterno; si vna sola hacha no huviera terminado su eternidad en vna noche: ò por dar luz al obscuro nombre de quien la encendiò: ò por poner luminarias al gran Natal de Alexandro, en que Diana con oficio de partera se hallò ocupada aquella noche.

Los *muros de Babilonia*, cuya altura prescribia à los pajaros el buelo, cuya latitud formava vn largo estadio al concurso de las carrozas. Milagro mucho mas admirable, porque no cien Reyes en docientos años; sino vna Reyna sola en pocos lustros, les diò principio, y fin. Ella hizo ver, que las obras grandes no las haze la dilacion del tiempo, sino la grandeza del animo, y que cabia en vna muger el animo de tantos Monarcas.

Las *Piramides Egipcias*, no Piramides, sino montes de nobles peñascos, trasportados de la Arabia à Egypto, para sepultar los Reyes, despues de auer sepultado sus tesoros.

Magnificencia, que excediò la Reyna de Caria en el gran *Mausoleo*, para guardar los huessos de su consorte, despues de auer guardado dentro de si mesma las cenizas. A cuya accion quedò suspenso el mundo, dudando qual tumba fuesse mas bella, ò la marmorea, ò la viua.

El referido *Colosso del Sol*, que servia de puerta de bronce al puerto de Rodas: de tanta altura, y tanta arte, que zeloso el Sol de ver junto à si otro Sol mas celebrado que èl, sacudiẽdo en baibenes la tierra, le abatiò, por no perder la gloria de ser solo.

La *Torre de Faro*, que mostrando el puerto à los Pilotos entre las tinieblas de la noche, hizo con su luz tan clara su fama à todo el mundo, que navegavan muchos mas por ver la torre, que por ver la Corte de Alexandro, à quien servia.

Finalmente el gran simulacro de *Jupiter Olimpico* de solido marfil: milagro del divino sincel de Fidias, que tenia perplexos los que le adoravan, sobre qual fuesse mas digno de adoracion Jupiter, ò quien le hizo.

DE ESTAS idèas puedes colegir, que las obras magnificas quieren ser *Sumptuosas*, *Grandes*, *Admirables*, *Honorificas*; porque de la sumptuosidad nace grandeza: de la grandeza maravilla: de la maravilla veneracion, y honor. Pero estaràn imperfectas estas quatro dotes, si otras dos no dàn à la obra vltima mano.

La

La vna es la *Utilidad*, porque no se siembre tanto oro sobre esteriles peñascos. La otra es la *Eternidad*, de suerte, que contra su firmeza se frustre la voracidad del cuerpo.

El que à vna mesma costa puede hazer vna obra eterna, y la haze momentanea, quiere mal los venideros, y hallarà en ellos igual correspondencia: aborrece sus riquezas, y se arrepentirà de averlas odiado, quando las aya perdido.

Los gastos, que se hazen en perlas, piropos, y diamantes, aunque preciosissimos, à la verdad sō dignos de vn hombre magnifico; mas no son obras magnificas. Falta la *Grandeza* del bulto, incluyendose vn gran tesoro dentro de la cascara de vna nuez. Falta la *Firmeza*, porque es vn tesoro mueble, è instable. Falta la *Seguridad*, porque es vn tesoro expuesto à las asechanças, y à las vñas de vn esclavo. Falta la *Utilidad*, porque es vn tesoro encerrado en vn contador. Falta el *Valor*, porque es vn tesoro, cuyo precio depende de la opinion vulgar.

Y de hecho aquella fenix de diamantes de Carlos de Borgoña excedia todo precio, porque excedia toda medida: era vn gran tesoro abreviado. No obstante el Aleman, que la hallò debaxo de vn carro entre los despojos de aquel gran Principe, invencible entre los guerreros, y vencido de los pastores, la vendiò por vn cantaro de vino.

Y quizàs fue mejor apreciador, que los Lapidarios: que tambien el gallo de Esopo, quando hallò el diamante en el muladar dixo: *Mas quisiera aver hallado vn grano de cevada, que vna piedra preciosa.*

Son, pues, semejantes gastos sumamente liberales, pero no magnificos; no por esso desconvenientes à vn Principe magnifico; porque quien possee la virtud mayor, debe posseer la menor. Pero haze grande agravio à sus tesoros, empleando el mismo precio en obras de menos precio.

Generosas munificencias, mas no verdaderas magnificencias, fueron los *Donativos victoriales* del Cessar, arrojados al pueblo por vna mano liberal; y por mil manos avaras arrebatados, con tanto tumulto, que el premio de vna victoria enemiga parecia principio de vna guerra civil. Fuera de que empobreciendo en pocas horas el Erario, poco le tocava à cada particular, y nada al publico.

Lo mesmo digo de las cenas publicas de Cessar, y de Sila, para pescar al cebo el amor popular: tragando el pueblo solo en vn dia el precio de horas grandes, y eternas. Y de ordinario el combite, que començò con amistad, y alegria, acabaua en el combite de los Lapithas, y Centauros; arrojando la furia entre las frutas la mançana de la discordia.

Pero si se fundan *Casas* ilustres con rentas permanentes, para acoger huespedes; bien que la hospitalidad es cosa liberal, la perpetuidad es cosa magnifica; porque con duplicado beneficio siempre obliga los estraños, y siempre ilustra la patria; y aun despues de muerto logra en aquella heredad el fruto de las alabanças.

De aqui es, que aunque los juegos del teatro, y del Anfiteatro, los Navales, y los del Circo, eran obras liberales, no obstante los *Teatros*, *Anfiteatros*, *Naumaquias*, *y Circos* eran obras magnificas; porque los juegos eran momentaneos, y los edificios eternos: aquellos recreavan los Ciudadanos; estos adornavan la Ciudad: aquellos eran admirables: estos eran milagros.

Obras igualmente magnificas fueron los *Arcos triunfales*: las *Columnas historiadas* de las victorias de Trajano, y ostentadoras de los trofeos de Augusto: el *Mausoleo* de Adriano: los *Baños* de Roma, que parecian Ciudades de marmol: el *Anfiteatro* de Vespasiano, que compitiò con los siete milagros del mundo, contandose por el octavo, y mayor de todos.

Pero si aquellas obras son mas magnificas, que à la maravilla del arte, y sumptuosidad de su grandeza añaden algun publico, señalado, y perpetuo beneficio; que otra cosa erā los arcos triunfales, sino puertas inutiles anchurosamente abiertas, solo para que cupiesse à entrar por ellas toda la sobervia Romana? Que las columnas de Trajano, y de Augusto sino libros de memoria de los barbaros, para vengar sus injurias indeleblemente esculpidas? Que la maquina de Adriano, sino vn monte de piedras, para mantener vn cadaver en el ayre? Que los baños, sino aguas nocivas à la virtud, y à las costumbres viriles? Que finalmente aquel gran Anfiteatro, sino vna gran carniceria de carne humana, donde, ò las fieras de los hombres, ò vn hombre de otro eran carniceros?

Obra era mas magnifica (quien lo creeria;) la mas sucia de Roma, las Cloàcas. Obra tan asquerosa, que no solo, recogiendo en si todas las inmundicias, las retirava de los ojos, sino que por no contaminar los oìdos con su nombre proprio, mudandole en otro mas decente, le llamavan *Ninfeo*: como si las Ninfas fuessen animales inmundos, que se deleytan en el cieno.

Mas por otra parte era obra tan sumptuosa por la fabrica de inmensos arcos de piedra, que sin mentir se dezia, que Roma era mas hermosa por debaxo de tierra, que por encima. Tan saludable, que à ella sola debia Roma la sanidad, y aseo de su cuerpo. Tan importante, que asseguraua Roma con los subterraneos respiraderos de sus comunes temblores aquella playa. Tan vtil al comercio, que encerrando en su seno rios navegables, llebava por debaxo de tierra las mercadurias, y todas las provisiones con abundancias. Finalmente tan magnifica que Plinio la juzgò por la mayor de todas las obras de Roma, y mereciò por autor el mejor de todos los Reyes.

Mas no puede negarse, que la sordidez no contamine en algun modo el explendor de la obra magnifica, y que la virtud no se averguençe de la vileza.

Luego mucho mas magnifica fue la

la de Appio Claudio, que sacandole sus huessos à la tierra, cubriò con ellos la *Via Militar*, para conducir sobre los valles, y debaxo de los montes las Legiones Romanas desde el Mediterraneo al Adriatico, haziendo delicioso el mas aspero camino.

Esta fue verdadera magnificencia, que hizo la sumptuosidad vtilissima, y la vtilidad sumptuossissima: y la via publica mereciò el nombre de su proprio autor. Al passo que se iba pisando el camino, se iba exaltando su nombre: en cada huella se imprimia vna estampa de su gloria.

No cede à esta la obra de Claudio Emperador en los *Aqueductos*. Quando Roma ardia de sed en medio de las aguas de su cenagoso Tibri, sobre las marmoreas espaldas de altissimos arcos llevò como triunfo por el ayre saludables rios, que comunicandose à las fuentes publicas, y particulares, traxeron à aquel gran pueblo la salud, y las delicias.

Pero el mayor milagro fue, que vna cabeça tan falta de discurso fuesse capaz de vn tan magnifico pensamiento, que bastò à darle el nombre de Augusto sin ironia; si acaso fue suyo este pensamiento, siendo el mas aficionado à las cubas, que à los Aqueductos.

Mas entre todas las obras la mas magnifica (como concluye nuestro Filosofo) es dedicar *Simulacros, templos à Dios*, tan sumptuosos, y admirables, que la obra combide la piedad publica; y la piedad combide à habitar con los mortales à vn numen inmortal.

Este es el mas grande, y mas perfecto objeto de la magnificencia; porque ninguna grandeza es mas capaz de las perfecciones del arte; ningun fin es mas sublime; y ninguna obra de mayor beneficio à las Republicas, que la publica Religion.

Desde el templo començavan los Romanos las militares expediciones, y al templo bolvian los despojos. En el templo tomavan los auspicios de las resoluciones grandes; y en el templo davan las gracias de los sucessos felices. Y por esso, en quanto atentava su entendimiento entre los ciegos errores del gentilismo, juzgaron siempre, que ninguna obra se debia disponer, y acabar con mayor magnificencia, y explendor.

El mismo Rey, que meditò las Clòacas, para hazer sana à Roma, meditò el gran templo de Jupiter Capitolino, para hazer à Roma Santa. Y aunque muchas vezes el mesmo Jupiter fulminò aquella gran maquina suya; no obstante siempre renaciò mas bella, y mas preciosa de entre las llamas: desuerte, que en las eras de los Cessares mientras el lodo de Roma se transformò en marmol; el marmol de aquel templo se transformò en oro.

.·.·

CA-

CAPITVLO IV.

Por qual fin obre el magnifico.

POR lo que se ha dicho de la liberalidad puedes discurrir de la magnificencia: porque el *Fin* general de la vna, y de la otra es el mismo, esto es, lo *Honesto*: mas los aforismos particulares son diferentes.

LA obra magnifica se puede considerar *material*, ò *formalmente*. La materia es aquel bulto, ò grandeza, que se vè con los ojos, vn arco, vn teatro, vn Mausolèo, vn templo. La forma es invisible, y escondida en la *Intencion* del que obra, la qual dà vida à las obras virtuosas, ò viciosas, como el alma del cuerpo.

La intencion del que obra magnificamente es la *Honestidad* de la obra misma, como se ha dicho. Y sin este fin por grande, y Real, que sea vna obra, ò serà viciosa, ò serà otra qualquier virtud diferente de la magnificencia.

De vna yerva se dize tener tanta fuerça, para alterar la imaginativa de quien la come, que no haze otra cosa, sino bolver, y rebolver piedras. Assi es la disposicion de algunos, que no por honestidad magnifica, sino por cierto natural *Genio* se dàn à destruir, y fabricar, ya Palacios sobervios, ya maquinas excelsas sin necessidad, sin decoro, y sin aplauso.

Tal era el genio de Domiciano, cargar de piedras à Roma, y de oro à las piedras, con tan poco decoro desperdiciado, como recogido. Cubriò de oro, assi los vmbrales, como el solio: assi las cavallerizas, como las salas: assi el templo de Jupiter; como el retrete de las concubinas. Plutarco le tuvo por loco, y llamò agudamente aquella su magnificencia *la locura del Rey Midas*. Queria que fuesse oro quanto tocasse: de que padeciò tanta hambre, que muriò de ella.

Algunos se mueven à hazer obras magnificas por imitar las magnificencias de otros: à manera de monos, que no siendo hombres, afectan hazer todo aquello, que vèn hazer à los hombres. Esta no es magnificencia, sino mona de la magnificencia; porque toma prestada la idea de la magnificencia, de que carece.

Mas aunque el Satyrico llama à los imitadores: *Rebaño seruil*; no obstante el Sabio Zenon exortava los Ciudadanos poderosos à imitar las magnificencias de Pericles; porque mayor gloria es ser imitador de las cosas grandes, que ser autor de las pequeñas; ni serà buen autor quien no fuere buen imitador.

Algo mas digno motivo de las obras magnificas, es el de *Viuir en sus obras*. En todos los hombres nace vn sumo deseo de inmortalidad. Mas porque la naturaleza prescribe à cada individuo los terminos de la vida, les dexa el consuelo de poder sobreviuir en sus descendientes; y à los que les faltan subrogò vn noble pensamiento de hazer obras grandes, para que viua en ellas su memoria; y ya que no se pueda dezir

Es-

Este viue; por lo menos se diga *Este viuiò*.

Mas bien que esta intencion sea digna de qualquier hombre, que no se arrepienta de aver nacido; con todo esso està vezina à aquel vicio, que estraga la magnificencia, esto es, la ambiciosa ostentacion.

Naciò este vicio casi con el mundo en aquellos hombres brutales tan bastos de cuerpo, como cortos de discurso, que se empeñaron en fabricar vna torre, digna de llamarse la torre de los Gigantes, y la Gigantea de las torres, para que remontandose hasta el Cielo, llevasse vna inscripcion de sus nombres à lucir sobre las estrellas. No huvo jamàs obra mas magnifica, ni mas loca. Si huvieran viuido cien mil años, y de todo el globo de la tierra huviessen fabricado ladrillos; antes les faltaria la tierra, que la obra se acabasse. Mas en las obras magnificas quanto mas alta se erige la ambicion, tanto mas lexos se descubre la necedad.

Los ambiciosos no fijan la inscripcion por aver hecho la obra; sino hazen la obra, por fijar la inscripcion; porque su fin no es hazer grande la obra; sino hazerse grandes à si proprios.

Antes como los pintores necios, que debaxo de qualquier figuron ponen su nombre; assi los ambiciosos sobre el sepulcro, sobre los altares, sobre qualquier pila hazen esculpir su nombre, y armas: al modo de la yerva Parietaria que à todas las paredes se pega.

El magnifico, pues, no tiene por cosa honrada el hazer cosas honorificas, por mendigar honor; sino porque lo requiere assi la honestidad de la accion, bastandole averse contentado à si proprio.

Aviendo regalado Luculo con magnifico explendor à los Embajadores de Esparta: admirados, y confusos esforçavan su breviloquencia, para agradecerselo, à que respondiò Luculo: *Verdad es, que he hecho algo por amor de vosotros; pero mas he hecho por amor de Luculo.*

No podia dar respuesta mas digna de la magnificencia Romana. Si en aquel sumptuoso hospedaje huviesse mirado à dexar obligados los estrangeros à la Republica, huviera sido prudencia politica. Si à expressar su afecto, huviera sido amistad. Si à ostentar sus riquezas, huviera sido vanidad.

Mas la intencion del magnifico mira directamente à hazer vna obra digna de si. Aunque el fin material de la obra sea el hospedaje; con todo esso el fin formal es la honestidad; siendo assi, que se puede hazer hospedaje, que no sea magnifico, ò magnificencia, que no sea hospedaje.

De aqui es, que el magnifico no se jacta, ni se ensoberbece de sus acciones; porque no obra por el honor, sino por lo honesto, y tiene siempre el animo mayor, que la obra. No atiende à que la obra tenga el aplauso del pueblo: solo èl la alaba, porque solo èl la conoce.

No cuyda de poner sobre ella su nombre, ò inscripcion: importandole poco, que sepan, que la ha hecho, ni

ni à que fin. Porque si la obra es pequeña, no la juzga digna de su nombre; si grande, su nombre no busca à los que la vèn; sino los que la vèn, buscan su nombre, ò por la fama, ò por los anales sucessivamente escritos en las memorias. Y si tal vez el autor pone su nombre, no lo haze (como ya oìste) por hazerle mas claro en el explendor de la obra, sino por ilustrar la obra con el explendor de su nombre.

Qualquiera, que veìa aquel magnificentissimo Panteon, profana idea de los sagrados templos, con columnas de porfido, travès de bronce, y cielo de oro: capaz, y digno de alvergar al verdadero Dios con todos los Santos; y no à Marte con todas las falsas deidades, juzgava, que ninguna obra podia ser mas grande, ni mas maravillosa. Pero leyendo despues aquellas tres palabras: MARCUS AGRIPA FECIT. le parecia aver crecido aquella obra al doble en grandeza, y maravilla. Parecia, que Agripa se avia transformado en aquella obra; ò la obra en Agripa: lo vno se veneraua en lo otro.

Verdad es, que el magnanimo desea honores grandes, proporcionados à la grandeza de sus acciones; y por esso Agripa podia desear con razon gloria, y aplauso de tan gran obra. Pero este deseo seria proprio de Agripa magnanimo, y no de Agripa magnifico; porque la magnanimidad se alimenta de honores por la obra grande; pero la magnificencia se alimenta de la grandeza de la obra.

CAPITULO V.

Como obre el magnifico.

LA magnificencia, como apuntamos, es vna gran ciencia: porque requiere vn perfecto conocimiento de inumerables circunstancias, en las quales consiste el decoro de la obra.

El *vltradecente* no haze consideracion de lo que conviene à la obra, con tal que sea grande.

El *Parvidecente* haze mas consideracion sobre la menudencia de los gastos, que sobre el decoro de la obra.

El *Magnifico* se propone vna obra grande; pero conveniente al fin, à la persona, à las fuerças, y à las demàs circunstancias; poniendo todo su estudio en que nada falte à la perfeccion, y al decoro; quien no considera lo que haze, no puede hazer lo que desea.

LA primera, y principal regla es, que el *Fin* sea conveniente à la obra, y la *Obra* al fin: dize nuestro Filosofo. Luego fue ridicula la magnificencia de su Alexandro, que aprovechandose mal de esta doctrina dedicò al muerto Bucèfalo vna Ciudad de su nombre, donde le erigiò vn real Mausoleo con su estatua, y epitafio. Si èl creìa, que la alma del Rey su padre se avia passado à aquel cavallo, se mostrò ignorante; porque su maestro condenò la transmigracion Pitagorica. Si no lo creìa, se mostrò ingrato; porque no honrò tanto à su padre, como al cavallo.

No

No mostrò mas juyzio aquel Cimon Ateniense llamado el *Magnifico*, el qual erigiò junto al suyo vn sepulcro magnifico à las mulas, que le avian ganado el palio en la carrera de los juegos Olympicos. A ambos podia ilustrar con vna mesma inscripcion: AQUI JACEN TRES BESTIAS VICTORIOSAS. DOS MULAS, Y SU DUEÑO.

No convienen los mesmos honores à los animales, que à los hombres: y mucho menos los mesmos honores à los hombres, que à los Dioses: dize nuestro Filosofo; siendo mayor la indecencia donde es mayor la desigualdad.

Mas con todo esso llegò à tal estremo la adulacion del Senado, que ofreciò à Tiberio, en vez de vn arco triunfal, vn templo magnifico, para adorar su numen, y su nombre. Tiberio, aunque zeloso de gloria, sintiendo mal de este honor, no le quiso admitir, diziendo que: *No queria otro templo, que el de sus coraçones, ni otras imagenes, que las de su memoria.*

Pareciale veria despues de su muerte, demolido aquel templo, condenado su nombre, y escarnecido su numen, y sus imagenes arrojadas al rio, como gritò el pueblo contra el original: *Tiberius in Tiberim.* Echen à Tiberio al Tibris.

No fueron tan desdeñosos sus sucessores: pues acostumbrandose poco à poco à aquellas transformaciones de hombres en deidades, llamadas *Apoteosis*, se persuadian ser aquello, que dezian los otros. Ni las continuas conjuraciones, ni la sangre de las heridas, ni las muertes infames vna tràs otra bastavan à hazerles claro, que eran deidades ridiculas, pues los mesmos, que los hazian Dioses los deshazian.

Demàs de esto considera el magnifico, si la obra conviene al *genio del lugar, y del pueblo*, à quien la dà.

En Tebas las obras mas convenientes, y mas estimadas eran los *Templos*: y en Esparta las *Palestras* de bèlicos estudios; por que era este su genio, y por esso se dixo: *Para lo sagrado Tebas: Esparta, para las armas.* En Athenas los *Licèos*, y las *Academias* Filosoficas: En Creta los *Baños*, y los *Teatros*; porque aquellos eran doctos; y estos deliciosos, de que naciò el dicho vulgar: *Cretenses malas bestias, y vientres perezosos.* De aqui es, que en Roma fueron decentes las obras magnificas de qualquier genero, que fuessen; porque reynavan igualmente en ella todas las virtudes, y todos los vicios.

El Magnifico no solo mide sus obras por la qualidad del lugar, sino *por las conunturas del tiempo.*

El Rey Servio Tulo de la pressa de la victoria Latina fabricò la estatua de Jupiter Capitolino, para dedicarle los despojos. Apio Claudio, à quien como Censor Maximo pertenecia la disciplina militar, juzgo, que no podia hazer obra mas conveniente, que la Via Militar, entre cuyas ruinas aun oy permanece su nombre.

Despues que Augusto aplacò la sombra paterna con la sangre de los conjurados, erigiò su yerno Marco Agrip

Agripa aquel templo ideal à Marte Vengador. Y Vespasiano viendo extinguida con su imperio la guerra Civil de los Vitelios, y los Otones, y que bolvia à entrar en Roma como nuevo numen la Paz fugitiva; levantò el templo de la Paz, y el Anfiteatro: aquel para dar gracias à los Dioses; este, para regozijar al pueblo medio viuo. Obras, que aviendo vencido en grandeza, y perfeccion las mas magnificas, solo entresi competian.

Al contrario, intempestiva, è impropria magnificencia fue la de Augusto, que en vn tiempo misero, quando los Ciudadanos caìan muertos de hambre por las calles, como secos esqueletos: celebrò el mas magnifico, y explendido combite, que se viò jamàs con Damas, y Cavalleros, vestido de Dios Apolo, y los demàs de varias deidades.

Creciò la penuria publica con la opulencia de pocos. No se oìa, ni se veìa en Roma sino rabiosos gemidos, y mordaces libelos con este mote: *Que mucho que los Romanos se mueran de hambre, si se han comido los Dioses todos los mantenimientos?* Cruel maleficencia, y no magnificencia de vn Emperador tan sabio: sino disminuyesse la maravilla el imperio de tantas Venus sobre vn Apolo, bastando vna solamente para enloquecer à muchos.

Aviendose, pues, propuesto vn fin conveniente el que se dispone para vna obra verdaderamente magnifica, solicita los mas famosos, y peritos maestros, para idear el diseño. Porque vn fin hermoso depende de vn principio hermoso: y assi las fabricas, como las pinturas por el nombre del artifice realçan su estimacion.

De las siete maravillas del mundo creciò otro tanto mas el Colosso de Rodas por el nombre de Caretes, discipulo de Lisipo: el Jupiter Olympico por la fama de Fidias: El Mausoleo de Artemisa por la destreza de quatro incomparables arquitectos, que partieron entre si la gloria, y la obra, Scopa, Briaces, Timoteo, y Leocares. Y el templo de Diana, que diseñò Corebo, prosiguiò Metàgenes, y acabò Tèmocles: todos mas inmortales, que sus obras, pues ellas yazen sepultadas, y ellos vivos.

No sin razon se llaman ingenieros los arquitectos, porque estudian el decoro, y las proporciones de sus obras con tanto ingenio, que siendo arte mecanica se haze liberal. Assi como en las calidades de las victimas filosofaron los maestros doctos; assi en los adornos de los templos los Arquitectos peritos.

A los Dioses selvaticos fabricavan templos de arquitectura rustica, baxa, gruessa, y maciza, llamada *Orden tosco.* A los Dioses medianos el *orden Dorico* algo mas alto, y mas pulido. A los Dioses mayores el *orden jonico* de mas rica, y magestuosa proporcion. Pero à Venus, à Juno, y à Diana adaptavan el *Orden Corinthio* con mas floridos

adornos de Vasas, Capiteles, y Cornisas. Finalmente à las Musas como mentes puras, y sublimes el *Orden Cõpuesto*, el mas erguido, mas sutil, y mas delicado de todos los ordenes.

Teniendo ya pues delante vna idea perfecta, y sabia, considera con madurez el Principe magnifico, si el *motivo* merece el *gasto*, ò si el *gasto* merece el *motivo*, para no arrepentirse despues, ù del gasto, ù de la obra.

El Emperador Adriano consumiò diez millones de oro para solemnizar la adopcion de Cessonio en festivas magnificencias, fabricas, juegos, combites, donativos publicos, y particulares, y sobervias ostentaciones. Acabaronse las fiestas, y començò el llanto: Cessonio enfermò de muerte, Adriano casi enloqueciò, exclamando: *Ay infeliz de mi, que de oro he desperdiciado.*

Mas le dolia la perdida del dinero, que la del hijo; porque mas facilmente podia adoptar otros diez Cessonios, que acaudalar otros diez millones; y con el mismo gasto podia aver hecho otra obra de menos regozijo, pero de mas vtilidad al publico. La via Apia no costò tanto.

Pero, mas se debia arrepentir vn Demetrio, que gastò docientos mil marcos de oro con mugeres deshonestas. Y vn Messala, que consumiò dos patrimonios opulẽtos con Comediantes, haziendose despues Messala Fabula Comica, como Messalina Fabula tragica.

La consideracion mas importante es pesar la *Obra* con las *fuerças*. Sin este peso no se puede evitar vno de dos inconvenientes; ò que la obra se quede imperfecta, y el autor motejado; ò que el autor busque dinero por caminos ilicitos. Porque como dixo el Politico. *El herario, que se agotò con ambicion; se llena con maldades.*

Acerca de este segundo inconveniente basta por mil exemplos aquel solo de la gran Piràmide de Clèope Rey de Egypto, que excedia en altura el pensamiento, dignamente celebrada entre los siete milagros del mundo. Aviendo Clèope consumido en ella sus tesoros sin poderla acabar, hallò vna nueva mina de oro en su propria casa, vendiendo la honra de su propria hija.

Diga aora nuestro Filosofo, que el fin de la magnificencia es guardar la honestidad. Clèope no podia acabar su obra, sin echar la honestidad fuera de casa.

Grande inconveniente es el de no medir su caudal, mas no es menor el otro de no medir su *Vida*.

De este fueron exemplo à los Principes otros dos milagros del mundo; el Mausolèo de Artemisa, y el templo de Efeso. Obras, que no podian levantarse perfectamente sobre la tierra, sin que ya estuviessen debaxo sus autores. Quien las començò no tuvo el gusto de verlas acabadas; y quien las acabò no tuvo la gloria de averlas començado.

Fuera de que es menester que sea vn gran milagro, que el sucessor acabe la obra del Antecessor. Porque cada vno ama sus proprios conceptos, y tiene por gran dispendio, y poca glo-

gloria gastar las riquezas proprias, para perficionar los diseños agenos, à manera de aquel pajaro ridiculo, que empolla los huevos de otros.

Verdad es (como dirè en su lugar) que es de magnanimos dexar las obras por acabar, mostrando, que encierra su pecho vn animo mayor, que las fuerças, y que mas facilmente el tiempo le faltarà à èl, que èl al tiempo. Pero la Magnanimidad no es Magnificencia: aquella mide el animo; esta la obra.

Finalmente el Magnifico en todas sus obras, y en cada vna de por si serà *diligente, exacto, y explendido*, para que no falte nada à la perfeccion, y al decoro.

Paulo Emilio mereciò esta alabança, que qualquier cosa, que hiziesse, fabricas, juegos, ò combites, los acabava magnificamente, y exactissimamente. Admiravanse los Griegos de que vn entendimiento aplicado à cosas grandes fuesse tan diligente en las mas menudas, à quienes respondia: *Que era vna mesma arte el ordenar bien vna batalla, y vna mesa: aquella, para hazerse temer de los enemigos; esta para hazerse amar de los Ciudadanos.*

Solo Parrasio entre los pintores mereciò el titulo *Abrodiatus*, esto es, exacto, y delicado; porque dava tanto fin, y perfeccion à las pinturas, que quando todos los demàs pintores mostravan no averlas acabado, por encubrir sus imperfecciones, y el mesmo Apeles escrivia debaxo: *Appelles faciebat*: èl solo podia inscribir *Parrhasius fecit*. Assi entre todas las obras magnificas el Panteon solamente mereciò aquella inscripcion: *Marcus Agripa fecit.*

CAPITVLO VI.

De la Parvidecencia, y de la Vltradecencia.

EL *Vltradecente*, y el *Parvidecente* no vsan en sus obras de otra cosa, que de su genio. Porque por hermoso que sea el modelo, el vno, y el otro le corrompe: aquel por acrecentarle despropositadas grandezas; este por disminuirle la hechura, y el costo: ignorando este, y aquel lo que es proporcion, y decoro.

El Ultradecente obra espontaneamente, pero sin juyzio. La operacion del *Parvidecente* es mixta de voluntaria, y forçada, impeliendole la ambicion, y retrayendole la avaricia.

Por esso el vno precipitarà la obra con la demasiada aceleracion; el otro la echarà à perder con la demasiada tardança. Aquel es semejante al Leopardo, que si en quatro saltos no coge la presa, la abandona; este es semejante al monte, cuya gran preñez despues de mucho estruendo abortò vn raton.

En las obras del Ultradecente veràs grandes efectos de animo generoso; pero siempre se descubrirà alguna seña de necedad. En las obras del Parvidecente veràs esfuerços de magnificencia; pero siempre algun defecto de desdoro.

Assi como los partos bigèneros,

esto es engendrados de dos animales diferentes en especie, siempre salen à la especie peor: assi las obras de aquellos, como nacen de vna virtud mezclada con vn vicio, siempre salen mas parecidas al vicio, que à la virtud.

Desatinada fue la vltradecencia de Neron, que diò fuego à Roma, para hazerla renacer mas bella, y que de su nombre se llamasse Neronia. Pero mas fue cruel locura: porque riendose de los publicos gemidos en trage del Poeta Homero con la Lyra en la mano, mientras Roma ardia, cantava los versos del incendio de Troya. Pero vengòse Troya, y llorò Homero, despues de aver cantado.

Ridicula fue la parvidecencia de su antecessor Caligula, que orgulloso por la señalada victoria, que ganò en relacion, escriviò al Senado estas memorables palabras. PARATE QUAM MAXIMUM TRIUMPHUM QUAM MINIMO SUMPTU. Prevenid vn grandissimo triunfo con poquissimo gasto. Vès aqui juntas en vn animo vna suma magnificencia con vna suma miseria. Este era vn monstruo bigènero.

DE LO dicho se puede inferir, quan pocas obras perfectamẽte magnificas, aya avido en el mundo: porque aun en los ochos milagros del mundo hallaràs defectos essencialmente repugnantes à la verdadera magnificencia.

En quanto al *Templo de Diana*, aunque es assi, que el mas noble objeto de la magnificencia es el templo, por la excelencia del fin; pero obstale la falsedad del numen, que fingiò Poetico devaneo nunca creido de los sabios: de tal suerte, que no sabràs, que locura moviò tantos Reyes à fundar tan grande, y costosa fabrica sobre vna vanidad poetica. Algun Filosofo zeloso debia de ser aquel Heròstrato, merecedor de que con aquella luz resplandeciesse su nõbre; y el de los autores quedasse obscurecido.

Fuera de que aunque la obra huviera sido verdaderamente magnifica, à quien se debia el titulo de magnifico? No à quien la fundò, porque no la acabò: no à quien la acabò, porque no la fundò, como se ha dicho. Y por esso llamò Marcial à aquel templo *Obras delicadas*, y Cratino *Obra perezosa*; y su Arquitecto Corèbo adquiriò renombre de temerario.

Magnifica fue verdaderamente la gran *Fabrica de Artemisa*, por la materia, por el arte, y por la altura, que llenava el vacio del ayre, como cantò Marcial; mas si se considera el fin de trasportar vn monte de labrados marmoles, para esconder las desechadas cenizas de vn cadaver, sin ningun beneficio publico; es cierto, que no fue verdadera magnificencia, sino loca vltradecencia, que diò exemplo, y nombre à otras semejantes locuras.

Lo mesmo diràs de las *Barbaras Pyramides de Egypto*, que por el mismo inutilissimo fin empobrecieron los Reynos; y principalmente la de Cleòpe la mas desmesurada, y la mas afrentosa.

El *Jupiter Olympico*, si se considera el sugeto, era cosa profana; si la materia, mejor convenia à Jupiter vna estatua de oro, que huessos de Elefantes escarnecidos de Marcial. Si la grandeza, no era maravillosa, no siendo vn cuerpo solido, sino muchos fragmentos ensamblados; si el magisterio del artifice, podia hazer la obra estimable, pero no costosa, y por esso no magnifica.

El *Colosso de Rodas*, bien que tan admirable por su grandeza, que los Ròdanos adquirieron el nombre de Colosenses, no obstante en el sugeto representado fue vna metafora Poetica, vna fabula vana; y assi mal fundada en la grandeza, como en la invencion. No previeron, que vn cuerpo tan grande, sostenido en dos pies no podia subsistir mucho tiempo en vna isla, movida de ordinario con terremotos. Y en efecto aquel fue vn milagro de cinquenta años, y no mas: porque la tierra temblando sacudiò al mar el peso inutil, subito ocaso del Sol de Rodas, sin esperança de resucitar otra vez.

La *Torre de Faro* la mas memorable de todas las obras, fue provechosa al publico, y necessaria, para enseñar el puerto, supliendo la ausencia del Sol vna llama. Por este fin era decente la solidez, y la altura; pero los costosos adornos eran superfluos; y porque solo por ellos era maravillosa, quanto mas maravillosa fue, tanto mas vltradecente. Y lo que peor es su luz enseñò el puerto à los Barbaros, que le ocuparon.

Solo la *Obra de Semiramis* fue magnifica enteramente por la grandeza, por la sumptuosidad, y por el fin, atendiendo al modo de las expugnaciones de aquellos tiempos, en los quales ningun gruesso, y ningun alto de los muros era superfluo. Mas para guarnecerlos, no se requeria menor pueblo, que el de Babilonia, ni menor coraçon, que el de Semiramis, y era mortal.

Finalmente el *Anfiteatro de Vespasiano*, que como escriviò Rutilio, ponia terror à los celestes Dioses, considerado por si solo, y por su fin, no fue obra grandemente magnifica, sirviendo à Roma ociosa, y no à Roma religiosa, ò guerrera. Mas si se junta con la otra obra del templo de la paz (exceptuando el error del Gentilismo) no puede negarse, que aquel Cessear se llevò el aplauso de la magnificencia sobre todos los Gentiles.

Con que ya vès, quan escabrosa virtud sea la magnificencia: siendo tan dificil hazer obras magnificas, y tan facil vituperarlas.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO OCTAVO.

DE LA MAGNANIMIDAD, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITULO I.

Que cosa sea magnanimidad.

ESTA virtud tiene tan hermosas, y excelentes propriedades, que algunos Filosofos la han confundido con la *Fortaleza*; porque sufre cosas graves. Otros con la *Magnificencia*, porque obra cosas grandes. Otros con la *Justicia*, porque no se aparta de lo recto. Otros con la *Sabiduria*, porque sabe dominar la vna, y la otra fortuna.

Esto es confundir la materia con la forma, ò las propriedades con la essencia: teniendo las virtudes entre si tanta amistad, que ninguna se desdeña de servir à la otra. Mas nuestro Filosofo, que distingue las virtudes por sus objetos; la difine assi.

LA magnanimidad es: *Vna virtud en el Alma, que consiste en la mediocridad acerca de los honores grandes solo por el motiuo de lo honesto.*

Esta difinicion primeramente nos diferencia la magnanimidad de todas las otras virtudes, que no miran los *Honores* por proprio objeto. Despues la distingue de la *Modestia*, porque la modestia mira los *Honores medianos*; la magnanimidad los *Honores grandes*: como la magnificencia se diferencia de la liberalidad; porque esta se exercita en gastos medianos, y aquella en gastos grandes; siendo la grandeza vna cosa essencial à sus objetos, como à sus nombres.

Finalmente distingue la magnanimidad de sus dos vicios estremos, esto es, pusilanimidad, y sobervia. Porque la pusilanimidad, bien que tenga grandes virtudes, no se juzga digna de honores grandes. La sobervia aspira à honores grandes, aunque no tenga grandes virtudes. Luego la magnanimidad es aquella, que conociendo en si grandes virtudes, se tiene por digna de grandes honores.

Tambien esta virtud (como diximos de la magnificencia) tiene en la grandeza su mediocridad: y aun esta mediocridad comprehende muchas, y grandes mediocridades.

Conocer en si vn gran merecimiento, y aspirar à grandes honores es vna justa mediocridad; porque la justicia distributiva à mayor merito señala mayor premio.

Si

Si se le dàn honores, no sentir grande alborozo; y si se le niegan, no sentir grande afliccion, es vna *Filosofica* mediocridad. Servirse de los grandes honores, como conviene, y vengarse de las afrentas solo quanto conviene, es vna *Discreta* mediocridad. Desear grandes honores, y despreciarlos, esta es *Magnanima* mediocridad, como dirè à su tiempo.

CAPITULO II.

Qual sea el Magnanimo.

AUnque la magnanimidad no es formalmente fortaleza, ni magnificencia, ni justicia, ni sabiduria, como se ha dicho: no obstante el magnanimo serà fuerte, magnifico, justo, y sabio; y tendrà todas las virtudes moderadoras de la passion, de la voluntad, y del entendimiento. Porque para estragar la suma perfeccion del animo basta vna sola imperfeccion; como para estragar la suma belleza del cuerpo, basta vn defecto solo.

Su coraçon serà altar de la honestidad libre de toda baxa afeccion: su razon serà medida de lo razonable: su prudencia luz de la verdad, y solucion de las dudas: su entendimiento escala de las virtudes, y escuela de las ciencias; pero ciencias mas vtiles, que curiosas, y mas grandes, que sutiles: filosofando entre si de mejor gana con los doctos silencios de Pitàgoras, que con las ruidosas cabilaciones de Protàgoras, ù de Acàdemo.

Desuerte, que podrè dezir, que la magnanimidad es vn *deseo moderado de honores grandes, fundado en la grandeza de todas las virtudes, vnidas entre si.* O que *la grandeza* de todas las virtudes es la *materia* de la magnanimidad, y el *deseo moderado* de honores grandes es su *forma*. Por esso llamò nuestro Filosofo à la magnanimidad *Corona de todas las virtudes.*

DE este gran titulo de magnanimo procedieron todos aquellos *Titulos de honor*, que el pueblo apropriò dignamente à los Principes grandes; juzgando, que à la grandeza de la dignidad debe corresponder la grandeza del animo, y de la virtud; no solo en los Principes electivos por la prudencia de los Electores, que eligen el mejor entre los buenos, sino tambien en los Principados sucessivos por la fuerça de la educacion, que à los Principes naturales haze dignos de ser elegidos.

Atribuyese, pues, à los Principes Magnanimos el titulo de *Ilustre*; porque la magnanimidad haze resplandecer todas las virtudes; como la luz haze lucir todos los colores de los cuerpos opacos.

El titulo de *Excelencia* (como discurre nuestro Filosofo) es proprio del magnanimo; porque la Excelencia es vn termino relativo, que contiene lo menos, y añade lo mas; y la magnanimidad añade sobre la virtud comun vn excesso de perfeccion.

De aqui tambien dimana el titulo de *Alteza*; porque el magnanimo comparado con los otros vir-

virtuosos es como el Monte Vesubio comparado con los montes contiguos; porque donde los otros acaban, comiença el.

De aqui consiguientemente el titulo de *Serenissimo*; porque la mente del magnanimo transcendiendo, como la cumbre del Monte Olympo, las nubes, y las tempestades; goza vna perpetua, è imperturbable serenidad.

De aqui el titulo de *Magno* atribuido dignamente à Pompeyo, y indignamente à Alexandro; porque ningun bien ay en este mundo verdaderamente grande, sino es la virtud; y el animo del magnanimo es capaz de todas las virtudes.

Finalmente de aqui naciò llamar à los magnanimos *Divos*, esto es, Semi-Dioses, y hijos de Jupiter. Por lo qual Estacio llamò a Aquiles Magnanimo Eàcides, Progenie formidable del Tonante Jove. Porque si la virtud sola es la que haze los hombres semejantes à Dioses, no es maravilla, que vna virtud tan superior à las virtudes humanas, se numere entre las cosas Divinas; y que quien la possee se repute por vn Dios terreno.

A LA interior grandeza del animo corresponderà naturalmente la corpulencia exterior, siendo la naturaleza vn arquitecto, que entiende mucho de Eurythmia.

Serà, pues, el magnanimo grande; pero proporcionado en la persona. Gran cuerpo, gran cabeça, grandes ojos, passo grave, voz alta, color permanente.

El alma (dize el Panegirista) ò halla vn cuerpo condigno, ò le haze. Assi como el Rey de las avejas se conoce en medio del espeso enjambre volador por la grandeza, y la magestad; assi el magnanimo se conocerà entre los virtuosos por el aspecto. Qualquiera, que le vea, dirà: *No es pequeña deidad la que habita en tan gran templo.* Semejantes facciones nos expressò Homero en su Agamenon, idea del magnanimo: *Sobre los otros se descollaua su semblante.* A proporcion del animo creciò el cuerpo.

Por lo contrario el *Pusilanime* nos le describe nuestro Filosofo en el libro de la Phisiognomia, disminuido de facciones, ojos pequeños, voz afeminada, estatura breve: en viendole conoceràs, que no puede habitar vn animo grande en tan corto alvergue. Y por idea del Pusilanime nos propuso à Lecàdio de Corinto: hombre de gran virtud, mas de debil coraçon.

El sobervio serà mono del magnanimo en el aspecto, y aun mas alto, mas hinchado, y mas membrudo; pero en aquel aspecto se translucirà vn no sè que de vano, y de furioso, del modo que el Poeta Italiano describiendo al sobervio Organte.

De la sobervia, y el furor es hijo.
Todo amenazas siempre, y todo injurias.
La vista atravessada, y tenebrosa.

CA-

CAPITULO III.
Objeto de la Magnanimidad.

OBjeto de la magnanimidad es aquel *Premio*, que se debe al magnanimo por sus grandes virtudes, como la palma al vencedor. Mas qual serà este gran premio?

Bien avràs leìdo, y oìdo aquella celebre proposicion de algunos Filosofos: *Que la virtud sola es premio de si mesma.* Mas esta proposicion, ò es muy falsa, ò està mal entendida. Porque el merito del premio no puede ser premio del merito; siendo assi que el merito es vna qualidad intrinseca, y antecedente; y el premio es vn efecto extrinseco, y consiguiente. Pues si la virtud se pudiesse merecer con la mesma virtud; ella vendria à ser efecto, y causa de si mesma; y si vna virtud fuesse efecto de otra, se daria vn processo de causas en infinito.

Mucho menos cierto es, que la *Nobleza*, la *Hermosura*, la *Vida*, ni los otros *dones de la naturaleza* sean premios de la magnanimidad.

Porque no puede ser premio lo que ya se possee antes del merecimiento: y los dones de la naturaleza son antes de adquirir las virtudes, y principalmente la magnanimidad, la qual supone ya adquiridas todas las otras virtudes, que ella corona.

Luego si la virtud es vn merito interior; y el premio es vn bien externo: aquella adquirida por el virtuoso; este dado por el que ama la virtud; siguese, que al mayor de todos los bienes del alma, como es la magnanimidad, se deba en premio el mayor, y mejor de todos los bienes externos, como es el *Honor*.

Assi como la virtud no es otra cosa, que lo honesto; assi la propriedad essencial de la virtud es ser honrosa; y assi como la virtud es calidad divina, que haze al hombre semejante à Dios, como se ha dicho; assi no puede ser mas dignamente remunerada, que con honores; porque nada se puede dar mejor al mismo Dios.

Pierdense las riquezas, por conservar la vida: pierdese la vida, por conservar el honor: porque tanto ceden los bienes corporeos à los bienes honrosos, quanto los bienes vtiles à los corporeos.

Yerra, pues, el camino quien quiere entrar en el templo del honor, sin passar por el de la virtud, siendo el vno atrio del otro.

Adonèo Rey de los Molosos queria casar vna hija hermosa, y heredera, con condicion, que quien aspirasse à su mano, y à la sucession de la corona, avia de vencer vn monstruoso can llamado Cerbero. Bellissima esposa es la gloria; mas no la puede gozar quien no vence el vicio, Cerbero de mas cabeças.

Quien pretende, que le honren por las virtudes de sus mayores, se haze executor de deudas agenas, y con sus vicios desacredita los acreedores.

Quien pretende honores exaltado à la dignidad mas por favor ageno, que por merito proprio, es semejante à aquel jumento, que creìa hazer-

zerse à èl las adoraciones, que se hazian à la estatua de la Diosa Isis, que conducia sobre su espalda.

Luego si la magnanimidad es la mas grande, la mas ilustre, la mas excelente, la mas divina de las virtudes humanas: serà necessariamente digna de los mas grandes, y mas ilustres honores, que puedan atribuirse à vn mortal.

Luego es falsa la dicision de Seneca: *Que es proprio del magnanimo contentarse con pocos honores.* Este es vicio del Pusilanime, que no conociendo su virtud, no mide su merito.

En el templo de Hèrcules no se admitian pretensiones de honores cortos, ni de gente vulgar.

Los Leones, que se conducian coronados de flores à ser espectaculo del teatro, desgarravan desdeñosamente las guirnaldas, mirandose à la sombra. Y al contrario las victimas humildes se dexavan guiar al sacrificio, haziendo ostentacion de los dorados cuernos, y las floridas ceruices.

Esta diferencia ay entre el pusilanime, y el magnanimo: aquel haze gala de cortos aplausos; este los desprecia, y los refuta.

El honor, pues, es el verdadero objeto de la magnanimidad, porque es el verdadero premio de la virtud. Mas porque quien merece lo mas, merece lo menos; no ay duda, que quien merece los sumos, y casi divinos honores entre los hombres; merece las riquezas, y las possèsiones grandes; merece las dignidades, y las coronas: porque los bienes menores son adorno de los mayores, à los quales estàn naturalmente ordenados.

De suerte, que el magnanimo, ò serà muy rico, ò lo merece ser; ò serà Principe, ò merece serlo. Porque quien domina la fortuna, sabrà servirse de sus bienes; y quien se sabe mandar à si, sabrà mandar à otros.

Fuera de que no siendo Principe, estarà de mas su gran prudencia: y no siendo rico, estarà de mas su gran magnificencia: y aquel gran animo no podrà hazer grandes obras.

Mas siendo assi, que todo esto es cierto, no obstante es certissimo, que para vn animo grande ninguna cosa ay grande, sino la virtud. Porque como los grandes honores, los sumos imperios, los ricos tesoros son bienes externos; y todas las cosas externas son tan inferiores a las virtudes internas, quanto las cosas humanas, y caducas à las eternas, y divinas: viene à ser, que el magnanimo estime mas su virtud, que quantos honores, y quantos bienes ay en el mundo.

Considera èl, y sabe, que los honores son *señales exteriores de la opinion de los otros*, la qual se conoce mal. Sabe, que los bienes de fortuna no son mas estables, que su misma rueda. Sabe, que las dignidades, quanto tienen mas alta la cumbre, tienen mas profundo el precipicio. Sabe, que los bienes del cuerpo no son mejores, que el cuerpo; vestidura vil del alma, que ella por si misma se acaba, si gloriosamente no se depone.

De aqui nace, que aunque el Magnanimo merece estos bienes, los desprecia. Los reconoce como premios; pero premios muy inferiores à sus meritos. Los pretende, porque es digno de ellos; los desprecia, porque ellos no son dignos de èl. Juzga por indecente su privacion, y su possession por poco relevante. En suma tantos meritos le assisten, que empobrece de premios la Naturaleza, no aviendo en ella algun Bien, que iguale à la Virtud.

En este sentir, pues, se debe entender aquella sentencia de *Que sola la Virtud es premio condigno de si mesma.* No porque los grandes Honores no sean el verdadero premio de la Virtud Magnanima, sino porque no pudiendo lograr todos los Honores, que merece, se contenta consigo misma.

CAPITULO IV.

Qual sea el fin del Magnanimo.

EL Magnanimo no desea los Honores grandes por ambicion, ni los desecha por pusilanimidad. No es Ambicioso, porque no pretende mas de aquello, que se le debe, no Pusilanime, porque tiene el Animo grande, y conoce lo que se le debe.

Luego, ò reciba los Honores, ò los refute, no puede tener otro motivo, que lo *Honesto*, y lo *Conveniente*.

Fixa, y principal regla es, que lo Honesto no se puede amar por otro motivo, sino porque es Honesto; quien lo ama, porque es Vtil, ò delectable, ò glorioso, no ama lo Honesto, sino à si proprio.

El magnifico haze obras grandes plausibles por si mesmas; y no las haze, para ser aplaudido, sino porque conviene assi à la Virtud, y haria mal, sino lo hiziesse. Assi el Magnanimo desea Honores grandes; no para ser honrado, sino porque lo requiere assi su Virtud, y seria vituperable no desearlos.

Antes èl desprecia los Honores, como se ha dicho; y por esso, si los desea, serà con vn deseo moderado, è indiferente. No contiende con otros sobre conseguirlos: no despoja à quiẽ los possee, por posseerlos; no suspira, por llegar à donde aspira.

Si refuta las dignidades, no las refuta por temor, como el Pusilanime; sino, porque convendrà, que las refute. Si las aceta, no las avrà solicitado como el Sobervio, sino antes ellas le avràn solicitado à èl, y las acetarà como huesped cortès, mas por honrarlas, que porque ellas le honren.

Aviendo tocado el escudo de Aquiles, por maldad de los Juezes, al cabiloso Vlyses, y no al Magnanimo Aiax: el proprio escudo se anduvo nadando sobre las olas maritimas, hasta encontrar con Aiax yà sepultado. El escudo insensible tuvo mejor sentido, que los Juezes: pretendido del indigno, se fue à buscar al que le merecia.

Mientras Serrano, y Cincinato, remotos de los cuydados de la Corte, y casi muertos à los honores; el vno sembrava, el otro arava sus tierras; se fue el Consulado à pretender à Serrano, se fue la Dictadura à pretender à Cincinato. Aquel recogiò en los sulcos en vez de miesses las fasces: este sobre el cuerpo todavia lleno de polvo, vistiò la clamide: assentando el arado, desembaynò la espada, assentan-

tando la espada, bolviò al arado. Parece, que apresurò la victoria, por acabar los sulcos.

CAPITULO V.

Como obre el Magnanimo.

ESTA es la mas bella de las virtudes morales; pero la mas odiosa à los que no la conocen. Porque assi como los que estàn sobre vna alta torre, todos los hombres, que vèn abajo, les parecen hormigas, assi el Magnanimo desprecia, y tiene por nada todo hombre particular por noble, rico, y poderoso, que sea: juzgandose en grado tan superior à ellos, quanto le son inferiores en virtud.

El està ocupado dentro de si proprio, y tan satisfecho de sus excelentes calidades, que no atiende à saber lo que los otros hazen, ni cuyda de que los otros sepan lo que èl haze. Nada tiene por cosa grande, sino las grandes virtudes, que sin engaño conoce en si; y por esso no admira nada de aquello, que los otros admiran.

De aqui es, que èl, ni alaba, ni desprecia à ninguno; porque si desprecia, parece, que observa las acciones de otros; si alaba, parece, que las estima. Mucho menos adula: querrà antes ofender con la verdad, que agradar con la mentira.

Por la misma razon no cuyda de que ellos le alaben, ni le desprecien. Porque no haze caso de las alabanças de aquellos, que èl desestima; ni pueden deshonrarle aquellos, que no le pueden honrar. Assi, que recogido dentro de si proprio, no siente mas las punçadas de las lenguas, que el galapago las picadas de las moscas.

Es proprio, pues, del Magnanimo ser despreciador. Y por esso para con los falsos apreciadores de las cosas, el Pusilanime passarà plaça de Modesto; y el Magnanimo de Sobervio: aquel serà mas amado, y este mas temido.

MAS aunque el Magnanimo desprecie à cada individuo de por si, no obstãte no desprecia la *Muchedumbre*, considerando, que aunque la virtud de cada particular sea muy inferior à la suya; todos vnidos pueden tener virtud igual, y aun mayor. De donde la multitud (como dize nuestro Filosofo) se debe venerar, y temer.

Nada ay en el mundo mas debil, y mas desestimable, que vna gotilla de agua; pero nada ay tan rapido como todas juntas. Cada vna de por si merece desprecio; todas vnidas abaten los muros, caban los montes, sorben las Ciudades. Sabio aviso de Periandro: *Guardate de muchos.*

Esta diferencia ay entre el Pusilanime, el Sobervio, y el Magnanimo. El Pusilanime haze caso de los particulares; el Sobervio desprecia la multitud: el Magnanimo desprecia los particulares, y haze caso de la multitud.

El, pues, ama al Pueblo; honra al Magistrado, que rige el Pueblo; venera al Principe, en quien se comprehende la fuerça del Pueblo, y el juyzio del Magistrado.

Tambien estima à los Magnanimos sus semejantes, con tal

contengan en su misma igualdad. Porque al passo, que la semejança engendra amor, la paridad engendra emulacion; y emulacion, que siente alguna ventaja, degenera en invidia, y esta en odio mortal.

Fue Mitridanes idea de los Magnanimos por la esplendidez de la liberalidad, magnificencia de obras, y grandeza de animo entre los Barbaros del Oriente.

De las mismas dotes estava adornado Natano, igualmente poderoso, y rico Sire. Ambos formavan vn paralelo de dos Soles clarissimos, y saludables à toda la Asia.

Pero como el objeto de los Magnanimos, es vno mismo; esto es, los honores, pareciendole à Natano, que no era grande su honor en quanto tenia otro igual, entrò en vn fiero proposito de echar del mundo su semejante, por quedar èl solo. Mira en que pusilanimidad se precipita tal vez la magnanimidad.

Y este designio huviera llegado à execucion, si el mismo Mitridanes, que siempre avia hecho estudio de agradar à todos; por agradar aun à su enemigo, no le huviesse ofrecido cortesmente, lo que èl cruelmente deseava; esto es, su propria cabeça. Hasta aqui llega la humana Magnanimidad. Admiròse Natano de tal suerte, que arrojandose à sus pies, se hizo subdito de su competidor.

Estima tambien los amigos el Magnanimo, y los honra, solo porque los ama. Mas estos seràn pocos, porque es mas amado aquello, que es raro: y se hallan en pocos las condiciones, que èl busca en sus amigos: *Afecto sin afectacion; respecto sin vileza, facundia sin loquacidad, ingenio florido, costumbres suaves, valor discreto, ciencia no cavilosa, y sobre todo grado inferior, y virtud no igual à la suya.* Porque con los mayores no ay llaneza; con los iguales ay zelos: y aunque los amigos sean inferiores, el amor los harà iguales sin desconfiança.

De este modo eran los dos amigos de Augusto el Magnanimo, Marco Agripa, y Mecenas: solo con estos dos se familiarizava; solo à estos descubria su coraçon; solo de estos llevava ser bien aconsejado, y corregido, como dirèmos.

Por lo contrario el mas odioso, y mas insufrible enemigo, para el Magnanimo serà el sobervio: porque este es vn Magnanimo falso.

El Gallo, quando vè su imagen fingida en el espejo, se encrespa, y se enoja; y con el pico, y las alas injuria aquel vano simulacro de si mismo. Assi el Magnanimo aborrece el sobervio, y le persigue cruelmente: porque la sobervia no es otra cosa, que vna mentida imagen de la Magnanimidad.

No sin mysterio se fabulizò, que Jupiter tenia siempre junto à si à Adrastea, Diosa de la Indignacion, para abatir los sobervios, que sobresalen mas de lo que es razon.

Este solo fue el motivo del implacable odio de Caton contra Cesar. Sobervio, no Magnanimo, era Cesar; porque arrebatava, y no merecia el sumo honor. Catõ era verdaderamente Magnanimo; porque no viò

la

la Patria mayor Virtud, ni mayor animo.

No se opuso tan obstinadamente Hercules à la Hidra, como Caton à Cesar. No para ocupar el imperio, que merecia, sino para que no le ocupasse indignamente vn Sobervio. El solo tuvo coraçon, para sostener la cadente Libertad Publica: y si la Libertad propria quiso precipitarse, por lo menos èl muriò libre: porque no viuiò mas la Libertad, que Caton; ni Caton, que la Libertad.

DE estas premisas se infiere, que el principal proposito del Magnanimo, es: *Viuir libre.*

Primero se vniràn estos dos contrarios, llama, y yelo, que estos dos, Magnanimidad, y servidumbre. Porque no serà grande aquel animo, que puede ceñirse con servil nudo, ni serà digno de sumos honores el que se sugeta à arbitrio ageno. Por esso dixe, que el Magnanimo, ò serà Principe, ò lo merecerà ser.

La naturaleza hizo à los hombres libres; la Fortuna los hizo siervos; la Violencia los hizo esclavos. El Magnanimo nunca pierde la libertad natural; porque no haze nada por fuerza, ni se rinde à la Fortuna.

Què es la Libertad, sino poder obrar à su albedrio? Y quien puede obrar mejor à su albedrio, que el que conforma su albedrio con la razon.

Luego, ni la ley Divina, ni la Natural pueden quitar la libertad al Magnanimo. Porque estando ambas fundadas en la recta Razon, y no queriendo el Magnanimo mas, que aquello, que quiere la razon recta; viene à ser, que nunca obre constreñido de la Ley, sino inclinado de su propria Voluntad, que es su Ley, y su Legislador.

Lo mesmo digo de la Ley Civil, y Humana: porque siendo la Ley justa, y conforme à Razon, como debe ser, no puede violentar la Voluntad del Magnanimo, que no quiere otra cosa, sino lo que la Razon quiere. Y siendo la Ley iniqua, è indigna de hombre virtuoso: ningun virtuoso la debe querer; y mucho menos el Magnanimo mas virtuoso, que todos los demàs. Y por esso ninguna amenaza, ò lisonja, ningun destierro, ò prision, ningun sensible, ò mortal instrumento, forzarà jamàs la voluntad del Magnanimo à executarla.

A vn Mancebo Espartano, preso por vnos Cosarios, y vendido à pregones, mandò su señor hazer vna obra servil indigna de su calidad. El mancebo le negò libremente la obediencia; mas diziendole el amo: *Si haràs, que yo te comprè por esclavo*: respondiò: *Aora veràs el esclavo que compraste*; y arrojandose por vn balcon, quiso antes romperse la cabeça, que inclinarla. No ay cadena, que pueda aprisionar vn animo resuelto à morir primero, que obedecer.

Bien puede la fortuna hazer, que grandissimos, y felicissimos personages vengan à caer en manos del victorioso enemigo: como Regulo triunfador, y el Emperador Valeriano, Perseo Rey de Macedonia, y Sifax Rey de Numidia: pero el Magnanimo se mostrarà superior à la fortuna, y en el cuerpo vencido, y aprisionado restarà libre, è invicto el animo.

Regulo, despues del triunfo Africano, preso por los Africanos à traycion, y mandado ir à Roma à tratar la paz, aconsejò à los Romanos, que continuassen la guerra. Por cuyo consejo prometiendose vna cruelissima muerte, se bolviò à su carcel à esperarla; y la sufriò dentro de vn ataud armado de agudas puntas de hierro, mirando sin pestañear su muerte, y amenazando la guerra à sus enemigos. Jamàs se viò mas libre animo, que el de Regulo encerrado en vna caxa.

Por el contrario Perseo, aviendo caìdo en manos de Emilio, se le echò à los pies, y llorando como vn niño, le abraçò las rodillas, haziendo rendidas suplicas al vencedor: el qual jurò, que se avergonçava de aver vencido vn hombre tan vil. Este fue vn animo pusilanime digno de la cadena, en que muriò.

El Margnanimo no quiere servir. Añado, que por la misma razon no quiere mandar: porque (como dixo vn Sabio) vn *Imperio grande, es vna grande servidumbre.* Y tan molesto es mandar à bestias, como servir à bestias.

La Medicina es alta Filosofia, en quanto considera los principios vniversales; pero quando desciende à las particulares operaciones, degenera en Maestria. Assi la politica, quando se afirma en el conocimiento vniversal, es la Reyna de las Ciencias: pero las acciones particulares del gobierno Politico, no son otra cosa, que vna solicita servidumbre.

Llevar el peso de los negocios, y los afanes: no reposar, porque los demàs reposen: llenarse los oìdos de publicas querellas, y los ojos de libelos particulares: Vsar contra su voluntad, yà de la simulacion, yà de la amenaça, yà de la fuerça: oprimir los enemigos, reprimir los suyos, abatir los facinorosos, derramar la sangre de los mesmos, que ama como hijos, quando daña mas la clemencia, que el rigor: esta es vna servidumbre tan penosa, que bastò à hazer, que el Emperador mas codicioso de imperio abominasse el dia, en que aprendiò à mandar.

No quiere, pues, el Magnanimo mandar, ni obedecer, sino à si proprio: porque de esta manera manda à quien le obedece con gusto; y obedece à quien es digno de mandarle, sin perder la libertad.

Por esso gusta de las soledades amenas. No como Tiberio, para conversar mas libremente con los facinorosos, sino como Ciro, para conversar mas libremente consigo proprio, mirando los prodigiosos Espectaculos del Cielo, y de la gran madre vniversal: objetos grandes, y dignos de vna gran mente.

No errò, pues, nuestro Filosofo, diziendo, que *el Solitario, ò serà vn Dios, ò vna bestia*; esto es, ò persona totalmente insensata, y que teme à todos; ò totalmente Magnanima, que de ninguno haze caso. Ni los amigos le turban la soledad, porque son vna mesma cosa con èl.

ESTE,

ESTE, pues, es el principal voto del Magnanimo: *conservar la libertad*; del qual se derivan sus Magnanimas costumbres.

No sirve à las *riquezas*; no aprecia las dilatadas heredades, ni los especiosos apatatos; los explendidos Palacios, ni las preciosas alhajas: las singulares pinturas, ni las esculturas famosas; porque todo aquello, que se pierde con pesadumbre, se possee con solicitud, y qualquier minima solicitud, es vna servidumbre.

El Magnanimo, pues, posseerà estos bienes, mas no serà de ellos posseìdo: siendo necessarios para otros, y para èl superfluos: tan indiferente en perderlos, como en posseerlos: porque no se pierden para el que los possee, sino para el que los goza.

No sirve à su *Cuerpo*, porque no le considera, sino como vn esclavo del alma. Serà, pues, explendido para los otros en dadivas, y en convites; mas para su persona se portarà mas con limpieza, que con fausto; mas con templança, que con regalo. Vsando con su cuerpo la mesma Economia, que con sus Esclavos, de tal modo, que ni la necessidad los ponga flacos, ni el mucho regalo insolentes.

No sirve à su propria *Vida*, porque no viue para conservarla, sino para acabarla con grande honor. No mira en que sea larga, sino grande. Como aquella gran alma està llena de grandes virtudes, no compra la vida por qualquier precio, ni la expone por qualquier motivo.

La diferencia que ay entre dos diamantes, vno grande, y otro pequeño, ay entre el Magnanimo, y el fuerte. Ambos son piedras preciosas nobles, è invictas; pero seria indiscreta prodigalidad ser tan liberal de los diamantes grandes, como de los pequeños, siendo tan diferentes en el valor, como lo son en lo raro. Muchos pueden ser fuertes, pero pocos pueden ser Magnanimos; porque la fortaleza es vna virtud sola, y la Magnanimidad las comprehende todas en grado excelente.

No sirve à la *Fama*; porque no sirve à la opinion agena. Mas vale vna certeza de la verdad, que infinitas opiniones; y ninguno puede tener certeza de la bondad de la obra, sino el que la haze: porque èl solo conoce el animo con que la haze, y por esso el Magnanimo estima mas su propria conciencia, que la opinion de todos los hombres.

Hercules instituyò vn sacrificio al son de las maldiciones, para dar à entender, que vn animo grande debe obrar bien, sin cuydar de que los otros digan bien.

Por esso el Magnanimo no censura las *acciones agenas*; porque no las juzga dignas de su juyzio, ni teme la censura de otros, porque no sirve al juyzio de nadie, sea el que fuere.

Momo, hijo del sueño, y de la noche, teniendose por censor maximo de los Dioses, reprehendia sus hechuras: que el Toro no traxesse los cuernos en la espalda, y no en la cabeça: que el hombre no tuviesse vna ventana en el pecho: que el Palacio de Minerva no fuesse portatil sobre ruedas. Pero assi como los Dioses tomavan las cosas del maldiciente Momo, como de vn ridiculo Truhan, por passatiempo, y no por enojo: assi el Magnanimo, vnico Juez de sus acciones, desprecia los maldicientes, como nocturnos buhos, y murciélagos, hijos del sueño, y de la noche.

No sirve à sus proprias *Passiones*; porque reglandose con la razon, que siempre es la mesma, siempre es el mesmo. Siente las cosas proprias con modestia, las adversas con fortaleza, las indiferentes con igualdad. Vive sin miedo, porque prevalece en èl la razon; y si esta pide, que castigue, castiga sin furor, corrigiendo el delito, y compadeciendose del delinquente. Como el Cielo, que tal vez relampaguea, y està sereno, assi èl vibra la espada con el coraçon tranquilo.

No sirve al fin à la *Fortuna*, la qual ignora como aferrarle, porque como el Magnanimo està seguro, de que ella no le puede dar, ni quitar su virtud; qualquier otro bien que le dè, ò le quite, no le conmueve. No se fia de la felicidad, ni la adversidad le turba; antes primero, que le sucedan los accidentes de fortuna, los ha prevenido con el animo, y los espera con el pecho armado; assi que no cogiendole nada de improviso, nada le soprende.

Aviendo Socrates començado vn docto discurso con vno de sus oyentes, le sobrevino inopinadamente la noticia de que Sofronisco su hijo era muerto. Bien creerà qualquiera, que tenga juyzio, que la voz, el color, la sangre corrieron al coraçon, y que le cortò la pena, sino el hilo de su vida, el hilo de su discurso. En efecto Socrates, sin turbarse continuò el començado razonamiento, y aviendole fenecido, dixo: *Aora vamos à hazer las vltimas honras à Sofronisco.*

DE ESTA gran propuesta de el Magnanimo puedes colegir quan verdadera sea aquella Paradoxa. *Que solo el Sabio es libre, y todos los otros son siervos.* Y de este principio nacen algunas propriedades del Magnanimo, que al vulgo parecen nacidas del vicio, y son fundadas en la virtud.

Primeramente parece *Obstinado*, y por esso incorregible, como en su Caton observò Plutarco. Porque como està siempre de vn tenor el animo; està siempre de vna opinion el entendimiento. Por esso se suele dezir, que las culpas de los Sabios son culpas de Angeles. Porque como la vida de los hombres es successiva, y la de los Angeles instantanea; los hombres oy pecan, y mañana se arrepienten; mas los Angeles de la voluntad, que son vna vez, seràn eternamente.

Pero à la verdad en el verdadero Magnanimo no ay este vicio. Al pusilanime qualquier persuasion le haze mudar de proposito, porque cree à todos. El sobervio à ninguno cree, y por esso quando comiença vna obra injusta, piensa, que es constancia el continuarla. Mas el Magnanimo, como obra con la razon, estarà firme en lo que obra, si otra razon mejor no le convence. Verdad sea, que como

èl es mas Sabio, que los otros, es dificil, que la razon de los otros le agrade mas que la suya.

Y demàs de esto, si yerra acerca del hecho (que acerca del hecho, no qualquier hombre, qualquier Angel puede errar) ninguno ossa amonestarle, sino es amigo intimo, cuyas correcciones oye de buena gana el Magnanimo; porque el amigo es otro èl: y assi como sufre ser vencido en el amor, sufre tambien ser vencido en la opinion.

Despues de aver promulgado Augusto Cesar la *Ley Iulia* contra los adulteros: descubriò, que su hija Julia era comprehendida en este delito. La Ley, que tomò el nombre de Julio, le podia tomar de ella. En el vando, que echò Augusto, hizo publica al mundo la infamia, que se estava escondida en vn angulo de su Corte.

Desterrò el Padre à la delinquente, y ella desterrò de si la verguença, començando à professar libremente, lo que à hurto cometia con temor; y de secreta adultera se hizo publica Ramera.

Conociò entonces Augusto, pero muy tarde, que quando los delitos no se pueden castigar sin infamia del que los castiga, es mejor encubrirlos, que manifestarlos. Por lo qual, sucediendo al enojo el arrepentimiento, abominò mas su error, que el de la hija, exclamando: *Aora conozco quanto he perdido en perder à Agripa, y à Mecenas.* Si ellos fueras viuos, no huviera incurrido Augusto en aquel yerro.

PARECE tambien vicio del Magnanimo aquella *Gravedad*, que suele ser madre de la soledad; y aquel desprecio, no solo de las obras agenas, que no se digna de alabar, ò corregir, sino tambien de los honores, y los obsequios, que le tributan.

De aqui es, que aunque el Magnanimo haze beneficios, no los recibe, porque el beneficio es vn vinculo, que repugna à la libertad, obliga, y ata.

Y si tal vez aceta alguna dadiva, la recompensa con otra mayor: porque de esta suerte, no solo se redime, sino aprisiona al que le aprisionò.

Antes alguna vez despreciarà la dadiva, haziendo burla con la que buelve: para dar à entender al que la diò, que no haze aprecio de dadivas.

El Magnanimo Rey Cotis diò vn Leon à vn Estrangero, que le avia dado vn Tigre. El Papa Leon X. à vn Quimico, de quien avia recebido por presente vn libro, cuydadosamente trabajado del Arte de hazer Oro, le diò en pago vna bolsa vacia: y à vn Poeta, que le avia presentado vn gran Panegirico de sus elogios, le presentò vn Epigrama alabandole. No fue avaricia, sino sabia Magnanimidad, dar ayre por ayre.

Pero la mas insigne de todas sus propriedades, y la mas odiosa à los grandes, es esta, que aunque al modo de los buenos Atletas, desdeña experimentarse contra los mas debiles, y como el Magnanimo Leon, no exercita sus fuerças contra fieras humildes: no obstante contra los *Enemigos poderosos* contrasta ferozmente.

Avien-

Aviendo preguntado à Alexandro su padre, si correria en los Juegos Olympicos, respondiò: *Correrè si huviere Reyes, que concurran conmigo.*

Es proprio del Magnanimo mostrar gran coraçon contra los grandes, quando ellos le provocan: no tiene el mundo mas digno espectaculo, ni mas fiero, que vna gran virtud provocada.

El Magnanimo, ò no se opone, ò se opone con todo el animo. No pierde su quietud, y no dà quietud à su Enemigo. De Marcelo dezia Anibal: *Yo batallo con vn hombre, que vencedor, ni vencido jamàs se aquieta.*

Es como la Palma, que abatida del peso, se levanta con mayor fuerça. Como la corcha, que quanto mas la hunden, mas nada. El es (como dezia en su divisa el Magnanimo Carlos Emanuel) el compàs esferico, que quanto mas le apremian, mas se estiende.

El poder de Romulo creciò con las ruynas de los poderosos, que le provocaron. La oposicion de Amulio Rey de los Albanos, fue su primera gloria, y los muros de Alba fabricaron à Roma. Los Fidenatos, los Camerios, y vltimamente los Veyos, mereciendo su enojo con irritarle, no hizieron otra cosa, que dilatar el Imperio Romano. Vn grande enemigo tiene aquel, que juzga el Magnanimo digno de su enojo.

CONCLUYO, que el Magnanimo, *ò serà Principe, ò serà temido de Principes.* Porque ama al Pueblo, y sus grandes virtudes le hazen amable al Pueblo. Mas en vn govierno popular serà el oraculo de los consejos: la armenia del valor, el adorno de la patria, y la mayor maravilla de los forasteros, no aviendo cosa mas grande, que poderles mostrar.

Como se navegava à Gnido, por ver la estatua de Venus, y la de Diana à Segesta: assi se navegava à Corinto, por ver al Magnanimo Tiomoleon, bien, que ya ciego con la vejez, y reposando en su Aldea, como reliquia de sus trofeos, ò como trofeo de si mismo.

Desde aqui era conducido sobre los ombros del Pueblo al gran Teatro, para tomar su consejo en las vrgencias grandes: de donde aclamado de todos los Ciudadanos, que hazian memoria de sus proezas en Cicilia, y Africa, deteniendose vn poco à escuchar sus alabanças, y respirar en los aplausos, respondia despues, mostrando en sus dictamenes, que vian mas claro dos ojos de vn ciego, que todos los ojos de sus Ciudadanos.

CAPITULO VI.

De la Pusilanidad, y de la Sobervia.

EL explendor de los honores, y de las publicas dignidades hazen dos contrarios efectos en diferentes personas. Porque algunos, como mariposas atrahidos de aquella luz, se le avezinan tanto, que se queman las alas, y estos son los vanos, y sobervios. Otros como lechuzas, amedrentados del excessivo explendor, huyen entre las sombras, y estos son los pusilanimes.

El *Sobervio*, no tiene grandes virtudes, pero se juzga digno de grandes honores. El *Pusilanime* tiene grandes virtudes; mas no se juzga capaz de honores grandes.

Aquel se llama *Vano*: porque tiene el animo vacio de virtudes, y lleno de viento de vana ambicion. Este se llama *Pusilanime*, porque tiene el animo lleno de virtudes; pero no tiene ossadia, para hazerlas parecer en los explendidos manejos de la Republica.

Mas diràs tu: *Como puede estàr lleno de grandes virtudes aquel, que no tiene generosidad, para exercitarlas? Y como puede estàr vacio de grandes virtudes aquel, que tiene mejor animo, que el Pusilanime.*

Respondo, que el vicio de la pusilanimidad nace de vn defecto antes natural, que moral. Por lo qual, assi como tiene vna complexion corporal diferente del Magnanimo, assi quanto el Magnanimo es ardiente de coraçon, tanto es frio de coraçon el pusilanime. Y como el alma sigue al cuerpo, aquella frialdad natural le haze parecer insuperables muchas dificultades, que se ofrecen en las Dignidades altas; y por esso se abstiene, y se contenta con pequeños honores.

El vano por lo contrario, como no tiene mucha virtud en el alma, ni mucho saber en el entendimiento, y no obstante tiene en el coraçon tanto, y mas calor, que el Magnanimo: por esso con vfano ardimiento aspira à las glorias, y altas dignidades, de que no es capaz como el Magnanimo.

Pero replicaràs: *Si el Pusilanime tiene muchas, y grandes virtudes; tendrà necessariamente vna gran fertaleza: pues como puede ser fuerte, quien es tan timido?*

A esto respondo: que la vida, y los honores son objetos muy diferentes; porque el vno es bien del cuerpo, y el otro es bien de la opinion. Pues assi como el Leon teme mas al Gallo desarmado; que al Pardo fiero: assi el animo humano teme à vn objeto, mas que à otro.

El pusilanime no teme los peligros de la vida, sino los del honor: porque à exponer la vida qualquier buen Soldado està dispuesto; mas el sostener las publicas Dignidades, es tan escabroso, que aun fortissimos, y sapientissimos hombres exercitaràn de mejor gana sus virtudes à la sombra de los solitarios Museos, que à la publica luz de los Politicos negocios; siguiendo aquel Sabio Aforismo: *Ama nesciri.*

Por lo contrario el vano ansiosissimo de publicos aplausos, y explendidas dignidades, aspira à ellas temerariamente; porque como no tiene entendimiento, no aprende el peligro de la caìda.

DE este discurso se colige primeramente, que la sobervia es mas semejante à la Magnanimidad en la apariencia; pero mas desemejante en la substancia: y la Pusilanimidad es mas semejante en la substancia; pero mas desemejante en la apariencia. Porque el vano tiene mas ossadia, que meritos; y el

y el pusilanime tiene mas meritos, que ossadia.

De aqui es, que assi como el Prodigo, es la mona del liberal; y el temerario, es la mona del fuerte, assi el vano, es la mona del Magnanimo. Porque con vana ostentacion afecta mostrarse Magnanimo, por parecer merecedor de grandes honores.

De suerte, que para con los vulgares, que juzgan por las apariencias, el sobervio serà tenido por Magnanimo, y exaltado, aunque vicioso; y el pusilanime, aunque adornado de grandes virtudes, no sera reconocido, porque no es conocido.

El vano desprecia mucho los mayores; el pusilanime estima mucho los menores. Aquel, por llegar à su diseño, amenaza, y ofende; este, para obtener, se humilla, y ruega. Aquel de la menor ofensa toma cruel vengança; este dentro de si proprio se aflige, y se lamenta. Aquel menosprecia las obras de otros, por excelentes que sean; este, aunque no sean muy buenas, las alaba. Aquel en viendo acciones Magnanimas, con atrevida confiança ossa excederlas; este desconfia de igualarlas. Aquel desea lo que debia huir; este huye lo que debia desear.

DEMAS de esto se colige, que de estos dos vicios, pusilanimidad, y sobervia, mas facilmente se puede reducir à la virtud de la Magnanimidad el pusilanime, que el sobervio: bien, que la pusilanimidad parezca mas vergonçosa, y servil, y la vanidad mas señoril, y mas honrosa.

La razon es esta: que al vano le falta la substancia de la Magnanimidad, como se ha dicho; esto es, el saber del entendimiento, y las virtudes del animo. Al pusilanime solo le falta el calor, y el corage. De suerte, que podemos dezir, que el pusilanime es vn timido virtuoso; y el vano vn vicioso insolente.

Luego si la frialdad del pusilanime recibiere calor de alguna passion vehemente, ò fuere estimulada de las persuasiones de los amigos, ò conmovida de los ruegos de la Patria, ò necessitada de alguna ocasion vrgente; y lo que es mas principal, si fuere ayudada, y favorecida de Sabios consejeros, y doctos Ministros: apenas començarà à reconocer sus fuerças, y à hazer experiencia de si mismo, quando se le harà facil lo dificil, y adquiriendo confiança, y seguridad, de pusilanime passarà à Magnanimo.

Quien temiò mas los honores, que Galeso hijo de Aristipo, nobilissimo Cipriota? Que por huir la luz, no solo de los afanes publicos, sino aun de las conversaciones civiles, trocò la vida Ciudadana, y generosa en vna vida mecanica, y agreste entre los Labradores.

Pero quien fue despues mas ossado, que èl en el animo, y mas ilustre en las hazañas, quando el amor de la nobilissima, y bellissima Ifigenia, encontrada casualmente en vna selva, le arrastrò de

la selva à la Ciudad; y la competencia del Rodiano Parsimonda, abriò camino à su valor, y à tantas admirables virtudes, que dentro de aquella alma estavan escondidas?

Pero que el sobervio se haga verdaderamente Magnanimo, seria vn milagro rarissimo. Leese, que Vespasiano enderezò el pie de vn Romano estropeado: pero enderezar vn entendimiento estropeado, es caso impossible, como no se mude la cabeça.

Siguese finalmente, que el pusilanime està mas seguro, que el sobervio. Porque como aquel no sube muy alto, no puede dar grã caìda, y su virtud es su baculo, para que no cayga. Mas el sobervio, como se eleva à los sumos honores sin solidez de juyzio, y de virtud, quãto mas alto sube, mas ruinosamente se precipita: y en su ruina embuelve la de la Republica.

Assi Faeton, vano mancebo, viendo la guirnalda de rayos, el dorado carro de la luz, y las preciosas riendas de los alados cavallos, ardiò en deseos de ponerse encima, por verse Auriga del Sol, ilustrador del Vniverso: no considerando, quantas tinieblas avia de ocasionar aquella luz à èl, y al Vniverso.

DE LA FILOSOFIA MORAL,

LIBRO NONO.

DE LA MODESTIA, Y DE SVS VICIOS ESTREMOS.

CAPITVLO I.

Que cosa sea la Modestia.

HA oìste, que assi como lo moderacion acerca de los gastos grandes, es Magnificencia; y acerca de los gastos medianos es liberalidad: assi la moderacion acerca de los *Honores grandes*, es Magnanimidad; acerca de los *Honores medianos*, es modestia.

Que esta sea vna verdadera virtud moral, se vè claramente; porque donde se hallan estremos, se halla mediocridad. Luego si los honores medianos se pueden amar mucho, ò muy poco, que son estremos viciosos; el amarlos quanto conviene, serà mediocridad virtuosa.

Luego aquel, que teniendo mediana virtud, se juzga digno de medianos honores, es el *Modesto*. Quien tiene pequeña virtud, y se juzga digno de *Honores medianos*, es el *Ambicioso*. Quien tiene mediana virtud, y no se juzga digno de medianos honores, es el *Negligente*.

Assi que la modestia proporcionalmente corresponde à la Magnanimidad; la ambicion à la sobervia; la negligencia à la pusilanimidad.

Y quanto es mas gloriosa virtud la Magnanimidad, que la modestia; tanto son menos vergonçosos los estremos de la modestia, que los de la Magnanimidad: porque la corruptela de lo muy bueno, es lo muy malo.

Todo Magnanimo podrà ser modesto; mas no todo modesto podrà ser Magnanimo: assi como todo magnifico puede ser liberal; mas no todo liberal puede ser magnifico: porque quien puede lo mas, puede tambien lo menos; mas no se sigue, que quien puede lo menos, pueda tambien lo mas.

Luego si el Magnanimo, juzgandose digno de sumos honores, no refuta el exercicio de medianas dignidades, por ayudar à la Patria, esta no es Magnanimidad, sino modestia.

Pero el que siendo digno de honores grandes, se contenta con los medianos, porque no conoce sus meritos, no serà modesto, ni magnanimo, sino pusilanime: pero al fin el vulgo ignorante le tendrà por modesto; porque muchos vicios son feos por de dentro, y por defuera hermosos, y el Pueblo juzga por lo que vè.

CAPITULO II.

Como, y porque fin obre el Modesto.

EL modesto se contiene dentro de la propria esfera; no estiende las alas fuera de su nido.

No todos nacen para los sumos honores: ni està en el arbitrio de cada vno el merecerlos. Antes à muchos le serà mas dificil merecerlos, que conseguirlos.

Algunas semillas quieren la cumbre, y otras el llano, donde nacieron; y quien muda terreno à las semillas, perderà el fruto, y la cultura. Muchos tienen capacidad para las dignidades medianas, que elevados à las sublimes, se hazen ridiculos.

Aviendo dado vn rayo en la cabeça del gran Coloso de Minerva en Atenas, se cometiò la empressa de repararla à la emulacion de dos famosos Escultores Fidias, y Alcàmene, ambos à competencia començaron la obra: ambos expusieron al publico su hechura.

La cabeça de Fidas estava tan tosca, que parecia vna bola mal redonda; la de Alcàmenes tan diligente, que no se podia ver cosa mas fina, y mas bien acabada. A esta, pues, aclamaron los Juezes con sumos aplausos; todos hizieron burla de Fidias, el qual riyendose de los que le escarnecian, dixo: *No juzgueis à favor de vna, ni otra, hasta que estèn colocadas en su lugar.*

Puesta, pues, sobre el cuerpo del alto Simulacro la cabeça de Alcàmenes tan perfecta parecia vna massa informe; mas puesta la otra, que parecia vn diseño bruto, quedò tan proporcionada, que jamàs hizo el Arte cosa mas perfecta. No es maravilla; la vna se auia hecho, para que se viesse en lo baxo; la otra en lo alto.

Considerò el Sabio Escultor, que la altura muda las proporciones, y las apariencias: y por esso en la suya, los ojos, las orejas, las narices, las megillas, que parecian hinchazones, y concavidades hechas acaso;

so; por la elevacion se reduxeron à perfecta simetria; en la otra quedò confusa la delicadeza de las facciones por la gran distancia.

Nacen algunos para dignidades medianas togadas, ò militares: y no ay mayor peligro para estos, que elevarlos à las sublimes: tal serà bueno, para Senador, y no para Presidente de vn Consejo: otro serà buen Tribuno, y no buen Emperador, porque su cabeça no està proporcionada à tanta altura.

Galba se acreditò de Sabio en los goviernos particulares: en el sumo Imperio saliò necissimo. Tito por lo contrario en la baxa fortuna pareciò pernicioso à la Republica: exaltado al solio, pareciò embiado del Cielo.

Aquel parecia digno de Reynar, sino huviesse Reynado: este no pareciò digno de Reynar, sino quando Reynò. Porque aquel, como tenia vna virtud limitada, no podia sostener vna gran maquina; este, como tenia vn animo Augusto, no podia sufrir vna fortuna estrecha.

Por esso aquel fue exaltado al Imperio con publico alborozo; y con publico alborozo fue muerto: este con temor comun tomò el Imperio, y le dexò con dolor comun.

Poco Reynò el vno, y el otro: aquel, por piedad del Cielo, que no quiere dilatar el daño publico: este por embidia del Hado, que no sufre durar en el mundo por largo tiempo las sumas felicidades.

Luego si es tan dificil ser Magnanimo, gran consuelo serà para vna virtud mediana la modestia: assi como adquiere bastante gloria el que no pudiendo ser magnifico fuere liberal.

Antes assi como para con el Pueblo, es mas amable el liberal, que el Magnifico; porque la Magnificencia engendra admiracion; la liberalidad engendra amor; assi la modestia es mas estimada, que la Magnanimidad: porque el Magnanimo desprecia à todos, sino es à si mesmo; el modesto sufre la igualdad de muchos, y con todos es benigno. Por esso el Magnanimo es mas admirado, y el modesto mas bien quisto.

El modesto, pues, se contenta con medianos honores, no por temor de la caìda, como el pusilanime, sino porque es cosa honesta, y decente, que el honor se mida por el merito proprio, y el merito por la virtud.

Ponle delante las insignias, las dignidades, dirà francamente: *Esso no es para mi: Esso es mucho; no sube tanto mi merecimiento; busquen otros mas dignos.* Ninguna virtud heroyca merece tanto aplauso, como esta refutacion.

Y esto baste de la modestia. Porque todas las otras circunstancias qualquiera, que tenga capacidad, las puede colegir facilmente por si mesmo de lo que diximos de la *Magnanimidad*, y de sus *Estremos*, observando la regla de proporcion entre lo mas, y lo menos.

CA-

CAPITULO III.

De la Humildad Christiana.

ESta es *Virtud Euangelica*, que puede estar con la modestia, y con la magnanimidad moral; porque quien tiene gran Virtud, y quien tiene mediana virtud, puede ser humilde à proporcion.

Es cierto, que con la magnanimidad es mas ilustre; porque quanto es mayor el merito, es mas dificil la *Humildad*; pero es mas semejante à la modestia, porque huye los grandes honores.

Antes para con los Filosofos profanos serà mas semejante à la viciosa negligencia, que à la modestia virtuosa; porque no faltandole merito, no cuyda de honores, como el negligente, ò el pusilanime. Pero ay gran diferencia entre el pusilanime, y el humilde.

El pusilanime huye los honores, porque no conoce su virtud. El humilde conoce su virtud, y con todo huye los honores; porque conoce en si mesmo aquello, que es suyo proprio, y aquello, que no es suyo.

No es como los Topos, que carecen de ojos para conocerse à si mesmos, sino como los celestes pajaros de Ezequiel, que tenian cien ojos, como Argos, pero escondidos debaxo de las plumas, y todos bueltos àzia dentro, para contemplarse intimamente à si mismos.

El humilde, pues, conoce sus perfecciones; pero conoce tambien sus imperfecciones. Sabe, que quanto ay en èl de perfecto, todo es de Dios; y por esso no se gloria. Y que quanto ay de imperfecto, es todo suyo, y por esso se humilla, y se confunde.

Sabe, que el *Hijo de Dios* fue Maestro de esta Virtud. Y que precisamente conociendo en si mesmo lo que tenia de Divino, y lo que tenia de humano en vna mesma persona; por lo humano humillava su persona al Padre, à quien por lo Divino era igual.

Sabe, que con este exemplo el mismo Hijo de Dios enseñò à los hombres, bien que excelentes, à humillarse, no solo à los iguales, sino à los inferiores; considerando cada vno lo que tiene en si de defectuoso, y comparandolo con lo que en los otros ay de Dios.

Sabe finalmente, que assi como el Hijo de Dios, quanto se humillò à Dios, tanto fue exaltado de Dios; assi prometiò al humilde exaltarle otro tanto en el Cielo, quanto èl se humillare en la tierra.

DE lo dicho puedes colegir, que la humildad es mucho mas magnanima, que la magnanimidad moral; porque esta haze al hombre superior à los otros hombres; pero aquella le haze semejante à Christo. Y demàs de esto el magnanimo desprecia los honores pequeños; porque aspira à los mayores entre los mortales; pero el humilde desprecia todos los honores terrenos, porque aspira à los Celestiales. Esta es humildad magnanima.

Si el humilde se viere obligado à aceptar las dignidades, que merece,

ce, y huye: las mantendrà con vigor, y con decoro. Y bien que no estime mucho su Persona; no obstante quiere, que sea estimada su Dignidad: y serà mas zeloso del Honor, que se le debe, que qualquier magnanimo.

Assi como la Imagen de Dios se adora, no como vn lienço pintado, sino como vna efigie, que representa à Dios: assi vn Prelado humildissimo quiere, que los Inferiores honren su Dignidad, no como adorno de su persona, sino como imagen de la Autoridad Divina, que resplandece en èl.

Concluyo, que si nuestro Filosofo huviera conocido la humildad Christiana, huviera dicho sin duda: Que la magnanimidad es mayor, que todas las virtudes; pero la humildad es mayor, que la misma magnanimidad.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMO.

DE LA MANSEDVMBRE, Y DE SVS VICIOS, Y ESTREMOS.

CAPITULO I.

Que cosa sea mansedumbre.

ESTA es *Virtud moderadora de la Ira provocada à la Vengança de algun vltraje injurioso.*

Desuerte que quatro circunstancias essenciales concurren en la mansedumbre: la *aprehension* de la injuria: la *Ira* provocada: el *apetito* de la vengança: y la *moderacion* de la Ira, y de la vengança.

No es *Manso*, pues, el hombre, que como si fuesse vn leño, no siente la injuria, ni se irrita. Ni el que como fiera sintiendo demasiadamente la injuria, se dexa arrebatar de la Ira mas de lo que debe.

Ambos son estremos viciosos: vno se llama *Insensatez*; otro *Iracundia*: aquel excede en lo menos; este en lo mas: aquel es agua; este es fuego.

El *Manso* es como Dèdalo, que caminando entre el fuego, y el agua, sin arder, y sin sumergirse, siente la injuria quanto conviene, y se enoja quanto conviene.

Pareceràte, pues, que el nombre de *Mansedumbre* no significa, sino la mitad de esta Virtud; embolviendo la otra mitad en el silencio. Porque siendo assi, que ella haze dos oficios, vno de no ayrarse fuera de razon; otro de ayrarse quanto la razon requiere: quien dize *Mansedumbre*, parece, que dize solo no ayrarse; y haze agravio à quien conforme à razon se ayra.

Quisieron no obstante aquellos grandes Filosofos tomar el nombre de la parte, que es mas dificil, y por esso mas gloriosa, esto es, del no ayrarse.

Assi la Fortaleza, aunque significa vna Mediocridad entre temer los peligros, y no temerlos, tomò el nombre de aquella parte, que es mas dificil, esto es, del no temerlos, antes que de temerlos.

Pero importa poco el sonido del nombre, como se conozca la difinicion. Porque las difiniciones estàn fundadas en la substancia invariable de las cosas; y los nombres en el vario beneplàcito de quien los impone.

Para enseñar mas claramente esta Virtud, seguirèmos diferente metodo del de las referidas. Porque en las otras se ha discurrido de la virtud antes que de los vicios estremos; pero aqui inquirirèmos los vicios antes que la virtud; porque aquellos son mas sensibles, y aparentes; esta mas abstrahida, y oculta.

CAPITULO II.

De la Iracundia.

DE dos maneras se puede considerar la Iracundia, ò moralmente, ò fisicamente. En quanto al ser Moral es la Iracundia *Vicio, que excede en la Ira, y en el deseo de la vengança por las injurias, que se reciben.*

Donde debes advertir, que la Ira propria es la passion natural: y la Iracundia es el Habito vicioso del que dexandose encender facilmente de la Ira, se llama Iracundo. Mas ordinariamente se llama Ira, no solo la passion, sino el acto de ayrarse.

Como todos los hombres naturalmente se aman à si mesmos, y à sus cosas; todo aquello, que les ofende el cuerpo, como los golpes, y las heridas; y lo que les agravia la honra, como las murmuraciones, y los desprecios; y lo que les damnifica la hazienda, como las vsurpaciones, y los robos; y lo que se les opone al gusto, como vedar la fuente al sediento, y los dados al Jugador: todos son objetos, que representados de la imaginativa, como injuriosos, excitan la Ira à la vengança.

Mas en quanto al ser Fisico la Ira es: *Vna llama, que el objeto imaginado enciende subitamente al rededor del coraçon*: la qual haze hervir la sangre, y vibrando con sensibles latidos el coraçon contra el que hizo la injuria, mueue las potencias exteriores à la vengança.

Vese este *efecto Fisico* (como dirèmos en el tratado de las passiones) en todos los animales perfectos. Qualquiera de ellos, que se siente ofendido, arde en esta llama, se le encienden los ojos, se le eriza el pelo, se le enfurece la voz; y desembaynando las armas, que le diò la naturaleza, impetuosamente se arroja contra el ofensor.

Y porque en los impetus naturales no es diferente de los animales el hombre; se enciende tambien esta llama en el pecho del hombre ayrado.

do. Por esso llamaron justamente à la feroz Iracundia *Escandescencia*, como la de vn hierro ardiente.

Antes, porque por la Antiparistasis el calor reconcentrado enfria el ambiente; por esso veràs en el ayrado, vn conflicto de qualidades, y movimientos contrarios, *ardor, y yelo.*

El coraçon arde por la llama interior; los cabellos se erizan por la frialdad de la cutis. El semblante ya bermejo, ya palido, mezcla las nieves del Caùcaso con las llamas del Mongibelo. Los ojos esparcen agua, y fuego, relampagueando de rabia, y llorando de dolor. Humean las narizes; tiemblan los labios; abrasase el pecho; y las palabras se yelan; à vn tiempo siente vna alegria triste, y vna tristeza alegre, combatiendo con el dolor de la ofensa la esperança de vengarse.

En suma el hombre se haze vna fiera compuesta de todas las fieras; brama como Toro, ruge, como Leon, silva, como Serpiente, muerde, como Perro, desgarra, como Osso, pisa la tierra, amenaza al Cielo, y hierese à si proprio primero, que à su enemigo. De aqui puedes inferir, quanta sea la deformidad de aquel Alma, pues tan feamente descompone el cuerpo.

Por esso Platon aconseja al hombre airado, que se mire al espejo. Porque assi como Minerva tocando la flauta sobre vna fuente, y mirandose en el agua hinchados los carrillos, y el rostro contrahecho, tuvo horror de si mesma, y arrojò la flauta; assi el ayrado mirando su cara, aborrecerà su ira, y tendrà miedo de si mismo.

ESTA llama se enciende mas facilmente en las complexiones mas calidas, como en materia mas dispuesta à recibirla, y alimentarla.

Para excitar vn grande incendio no importa la cantidad de la yesca, sino el lugar, donde cae. Mas peligrosa es vna breve centella, que cayò sobre seca paja, que vna llama grande, que cayò sobre vna peña.

Mas por otra consideracion la Iracundia es mas aguda, donde son menores las fuerças; porque donde falta el poder, sobra el deseo.

Assi como à los animales mas imperfectos, y desarmados, à las viuoras, à los escorpiones, à las arañas, y à las abejas, diò la naturaleza mas promptas, y venenosas armas, para la vengança, assi la Iracundia en los debiles es mas robusta, en los viejos mas verde, en las mugeres mas viril: por esso se dixo, que qualquier mosca tiene su colera.

ESTA es la verdadera Iracundia, de que se ha hablado hasta aqui: impetuosa, y manifiesta, y por esso menos viciosa: hierve demasiado, amenaza mucho, se apaga presto. Por esso fue sabiamente llamada. *Breve locura, furor, que corre, embriaguez del Alma, efimera violenta*, y por esso poco durable, porque lo violento no es perpetuo.

Pero nuestro Filosofo nos describiò vn otro grado de Ira mas fiero, y mas inhumano, llamandola *Ira dificil, y melancolica.*

Porque la primera està fundada en la sangre, que hierve presto, y presto se entibia: mas esta se estanca en la melancolia, que como humor mas frio, y mas tenaz con dificultad se cuece, ò se resuelve: y quanto menos se manifiesta, tanto mas daña.

Por esso assi como son diferentes las causas de la vna, y de la otra; assi son diferentes los sintomas, y los tristes efectos.

Aquella esparce fuego en el semblante; esta humo; porque aquella es vna sangre hirviente; y esta vn tizon, que arde escondidamente debaxo de las cenizas. Por esso el Iracundo habitualmente serà de color de sangre; y el dificil de negra melancolia; y el color muestra las costumbres.

De aqui nace, que aquella precipita el consejo, y llevada del impetu primero obra, y despues piensa; esta con animo reposado discurre friamente consigo, y elige los medios mas crueles, y al deseo de hazer mal añade el Arte.

Aquella con palabras, y acciones propala el animo; primero truena con las amenazas, que fulmine con el acero, y las mas vezes se resuelve en vano relampago.

Mas esta, preparando con traydora bonança la tempestad, asesta el golpe con tacita simulacion, y soprende traidoramente al incauto.

Aquella, como la tarantula, mitiga su veneno al dulce son de amigables persuasiones; esta, como el aspid sordo, à ningun canto de saludables advertencias se rinde.

Aquella, qual cocodrilo, despues del hecho se arrepiente, y lava las heridas con tardo llanto; esta, como rabiosa tigre, despedaza el viuo, y se despedaza contra el cadaver.

Aquella, como enfermedad particular, se dirige contra vn individuo solo, y toma vengança del ofensor; esta persigue todo el linage, y toda la Nacion, y porque la agraviò vn hombre se haze enemiga de todo el genero humano.

La Una, y la otra interrumpen el sueño, y turban el reposo: mas aquella, por el impaciente deseo de la vengança; esta, por la fixa atencion à los modos de vengarse.

Mas mudandose la vna en la otra ordinariamente, viene à hazerse peor, que si misma; porque la ira envegecida passa à odio pertinaz, y el odio encendido à furor.

CAPITVLO III.

Como obre el Iracundo.

YA oìste quales son las complexiones, los objetos, y las diferencias de la iracundia; resta, que discurramos de que modo excede, y desfoga su veneno.

El excesso de la Iracundia consiste en ayrarse por las *causas*, que no debe; *contra* quien no debe; y *mas* de lo que debe.

LA verdadera, y propria causa de la Iracundia es el *Desprecio*. Hablo de la Iracundia de los hombres, no del impetu de los animales.

Qualquier hombre, por baxo, y humilde, que sea, siente vn alto deseo de excelencia dentro de su propria

pria esfera, al qual se opone derechamente el desprecio; y esta es la verdadera injuria, que enciende la ira.

Todo daño causa dolor; mas no todo dolor causa Iracundia, si el ofendido no aprehende el mal animo del que le ofendiò; sin el qual la ofensa antes serà dañosa, que injuriosa. Mas en el mal animo se aprehende mas viuamente el *desprecio*, que el *daño*.

Aquiles, viendo, que el Rey Agamenon le auia robado su Briseida, se abrasò en ira inextinguible; porque aprehendia, no el estar privado de la cosa, que mas amava; sino el ser vltrajado del Rey. *El me ha tenido por vn hombrecillo de no nada: me ha despojado de lo que es mio, como à vn Villano vil, vn mochillero, vn esclavo.*

Pero las fieras capaces de dolor, y no de honra, aunque sienten la ofensa, como no conocen la injuria, se encienden en furor; mas no en ira verdadera.

De aqui es, que entre gente humana, para quien es fortaleza sufrir el dolor; pero sufrir el desprecio, es vileza; qualquier gran injuria se resarce con la humilde sumision de quien la hizo; pareciendo reducirse à igualdad, si se le tributa al ofendido otra tanta estimacion, como le avia quitado el desprecio.

Puede, pues, alguno recibir ofensa, y no injuria, ò recibir injuria, mas no considerable. Serà acaso; mas no advertencia: serà advertencia, mas no malicia: serà burla, y no escarnio.

La imaginacion sigue la passion; y la passion haze el efecto del antojo convexo, que dilatando las especies visivas de los objetos pequeños, haze que vna pulga parezca vn Elefanter

Assi el Iracundo, como es de suerte imaginativa, harà grande el caso, porque èl lo imagina: qualquier minima ofensa le parecerà vn grave vltrage: juzgarà digno de pendencia, lo que es digno de risa.

Talètes, aquel gran Filosofo, pero grandemente iracundo, mientras con el astrolabio andava contemplando las estrellas, cayò en vn hoyo. La criada, que era muger alegre, y dezidora, sonriendose en quanto le ayudava à salir del hoyo, le dixo: *Quiere conocer cosas tan altas, y no conoces las que tienes delante de los pies?*

El podia aver respondido: *Gracias à que tengo los ojos en la cabeça, y no en los pies.* Mas como era tan Iracundo, la respuesta fue, que aviendo salido del hoyo, con los pies, con las manos, y con vn leño moliò de tal suerte à la desdichada, que la dexò medio muerta en el hoyo, donde èl merecia aver quedado.

Mas que mucho, si Tiberio, que no era Filosofo, sino Tyrano, aviendo preguntado al gran Retòrico Zenon, qual era el dialecto de vn razonamiento suyo Griego: y respondidole Zenon buenamente, que èl vsava el dialecto de Rodas; al punto le matò, como dirèmos en otro lugar. Porque como Tyrano de agudo ingenio, y aguda ira, interpretando en la respuesta sencilla sentido doble, imaginò, que le queria dar en cara con el destierro de Rodas: y hallò motivo de vengança en la inocencia.

Que mucho, si Alexandro, cuya enseñança costò bien cara à sus Maestros, interpretando con perversa sutileza, que la libertad Filosofica era injuriosa malignidad; y las advertencias amigables atrevidos desprecios, prendiò à Calistenes, entregò à los Leones à Lisimaco, y Clyto à su Ira, peor que Leon, pues los Leones conocieron la virtud de Lisimaco, y no ofendieron al Inocente; pero Alexandro no conociò los meritos de Calistenes, y se manchò con la inocente sangre.

EL OTRO excesso del Iracundo es exercitar aquella passion indomita *contra quien no debe.*

Ayrarse contra los Superiores es arrogancia, debiendo antes aplacar humildemente, que temerariamente irritar à aquel, que aviendo podido hazer vna injuria, puede repetir otra mayor.

Ayrarse contra los inferiores es locura; porque siendo dada la ira, para avalorar las fuerças debiles contra los iguales, serà superflua donde las fuerças son superiores.

Ayrarse contra los amigos es ingratitud, queriendo mal à quien desea bien; y si el amigo es vna mesma cosa, serà locura enfurecerse contra si mesmo.

Ayrarse contra los inocentes es injusticia, no pudiendo merecer ira, quien no merece pena; ni merecer pena, quien no tiene culpa.

Pero el Iracundo, como tiene deslumbrado el entendimiento con la passion, no distingue al superior del inferior, al infimo del igual, al amigo del enemigo, al inocente del reo; à manera del fuego Griego, que arde tanto en el agua, como en la yesca.

Antes la passion le tiene tan estragada la imaginativa, que aun se ayra contra los animales irracionales, aprehendiendo en ellos malicioso discurso.

Tesifontes Pancratiastes, esto es; vencedor de todos los cinco juegos Olympicos; porque le diò vna coz vna mula, se bolviò contra ella à acocearla furiosamente.

Viò toda Olympia dos nuevos luchadores, vn hombre, y vna bestia, ignorando, qual fuesse bestia mayor; pues mostrava estar privado de razon hombre, que juzgò aver vsado de ella vna Mula. Todas las palmas, y las coronas, que Tesifonte avia ganado en cinco juegos, las ganò la mula en este solo; porque aquel, que avia vencido cinco competidores, abatido de esta sola competidora, le cediò sus triunfos.

Por otra parte ninguno tiene mas fuerte imaginativa, que el iracundo; porque se imprime tan viuamente en ella la imagen de quien le ofendiò, que donde quiera que se buelva, le parece, que le vè delante; y todo lo que mira juzga ser complice, ò cosa suya; y assi se enfurece, y desfoga su enojo contra las cosas, que no tienen sentido, como el perro contra la piedra.

Estando cenando Neron tuvo noti-

ticia de averse revelado la Galia, y arrojò la mesa, quebrando los vasos de cristal, que eran la delicia mayor de sus delicias. La rebolucion del Reyno le rebolviò el juyzio; pareciòle, que aquella mesa era la Galia, y imaginò abatir tantos vassallos, como vasos echava por el suelo.

Quanto mas prudente motivo tuvo el Rey Cotis al mismo efecto? Que aviendole dado vnos vasos de cristal de maravillosa perfeccion, y remuneradolos con Regia magnificencia, los quebrò al instante todos por no ayrarse, si acaso los quebrava alguno.

Desuerte, que Neron, porque estava ayrado contra los rebeldes, se irrita contra los vasos; y Cotis se privò de los vasos, por no ayrarse contra los domesticos: aquella fue barbaridad; esta piedad: aquel desatino; esta cordura.

Pero què locura mayor, que ayrarse contra si mesmo? La Ossa herida, no pudiendo sufrir el dolor, se hinca en la llaga espinas, abrojos, clavos, y todo lo que halla: remedio peor, que el mal, pues en vez de curarle, le haze incurable.

Ossa enfurecida fue Eccelino, el qual mal herido, pero bien curado, despues que supo la rota de su exercito, no pudiendo ayrarse contra el vencedor, se enfureciò contra si mesmo: y bramando como vna fiera con los dientes, y con las vñas se rasgò las vendas, y las heridas; y con perder la vida juzgò dexar vengada la perdida del honor.

EL ULTIMO excesso del Iracundo es acerca del *Modo*: pudiendo suceder, que alguno se irrite contra quin debe, y por el motivo, que debe; pero con mayor intension, y vehemencia de lo que debe.

Todo agente natural obra solo aquello, que puede; pero el agente libre, como el hombre, tal vez quiere obrar mas de lo que puede. Porque el instinto natural es limitado; el deseo infinito. Y por esso à este le sucede las mas vezes infelicissimo fin.

Noble exemplo nos diò Lucio Sila, verdadera Scila de la Republica Romana. Aviale prometido Granio hazer, que su Provincia le contribuyesse dentro de breve termino vna gran suma, para la reparacion del Capitolio; pero passò el plazo, y el dinero no vino.

Tenia Sila razon de ayrarse: porque si bien Granio no faltò à Sila, sino la Provincia à Granio; con todo esso à los poderosos, ò no se debe prometer, ò se debe cumplir. Y principalmente à Sila, cuya grande felicidad no permitia intervalo entre el deseo, y el logro.

Llamando, pues, à Granio, se enfureciò contra èl con tanto impetu, que esforçando la horrible voz, para amenazarle la muerte, se rompiò la vena del pecho, y vomitò embueltas en sangre las amenazas.

No podia aquel Tyrano castigar su ira con pena mas proporcionada. Porque si la ira es vn hervor de la sangre, no convenia otro humor, para apagarla. Pero fue escasa recompensa à tantos rios de agena sangre aquella poca suya.

Si cada parte de la Iracundia por si sola es tan fiera, y tan horrible, que fuera, si la pudiesses vèr en idea con todas sus partes, y sus horrores?

Pues podràs verla con los ojos, y contemplarla, si te pones delante la imagen de Julio Cessar, verdadera, y horrible idea de la ira aguda, de la maniaca; de la sanguina, y de la melancolica; de la impetuosa, y de la lenta; de la humana, y de la cruel.

Si quisieras trocar el nombre à la Iracundia, la pudieras llamar Cessar, y pintarla con vn cuchillo en la mano. Su nombre fue su aguero: quien no pudo nacer, sino por las heridas de la madre; no pudo reynar, sino por las de la Patria, ni morir, sino por las suyas.

Sila el mas Iracundo de Roma conociò, que aquel muchacho avia de salir peor, que èl. De la vestidura descompuesta, y desatada coligiò sus costumbres disolutas; porque no podia sufrir alguna ley, quien no podia sufrir andar ceñido.

Siendo Edil, y haziendo representar en el Teatro; porque el estruendo de las nubes interrumpia las vozes de los representantes, se ayrò contra vn trueno con disforme grito, para hazerle enmudecer.

Embiò al Senado vn Capitan, pretendiente del Consulado, amenazandoles, que sino se le davan ellos, se le daria la espada. Nuevo estilo, hazerse Candidato con sangre.

Hecho Consul se enfureciò de tal suerte contra el Colega por la Ley Agraria, que le echò por fuerça del Foro; y le atemorizò tanto, que se estuvo siempre escondido en casa. Con que se reputava por dos Consules Cessar solo.

La ira de Cessar fue la primera, que introduxo el nuevo exemplo de desatar las varas de las Fasces Consulares sobre las espaldas de los Senadores, del mismo modo, que sobre las de los Esclavos; para que se pudiesse dezir: *Esta desusada barbaridad es vso en Roma.*

Fue su ira tan impaciente, que no pudiendo esperar à que amaneciesse, hazia degollar los ilustres Senadores, y las nobles Matronas à la luz de las hachas en su Jardin; y bastaria el fuego de sus ojos sin otra llama.

Cansado de enfurecerse tantas vezes contra tantos Romanos deseò, que todo el Pueblo tuviesse vna cabeça sola, para cortarla de vn golpe.

Què mas? Ni aun los Dioses estuvieron essentos de su ira. Dando vn alegre combite à sus amigos, porque el resplandor de los relampagos atemorizava los combidados, se levantò en pie, y sacando la espada desafiò à Jupiter cuerpo à cuerpo.

Mostrò, que verdaderamente la ira es locura: imaginando que la Deidad no le podia quitar la vida, y èl podia quitarsela à la Deidad.

Esta vltima ira irritò del todo à los conjurados: los quales no pudie-

dieron sufrir mas al que no podia sufrir à algun Dios. Y assi aviendo entrado en el Mundo con cuchillo, y con cuchillo salido dèl, naciò Cessar, y muriò Cessar.

CAPITULO IV.

De la insensatez.

ESTE es *Vicio de la Irascible, que consiste en el defecto de la Ira acerca de la vengança.*

Nace este vicio de natural Estupidez, y de aver abandonado servilmente el sentimiento de las injurias, desuerte, que aprehendiendolas poco, ò nada; poco, ò nada se encoleriza: y por esso no se venga *Como debe, ni quando debe, ni contra quien debe.*

Parece, que este vicio tiene afinidad con la Inambicion, y algo participa por accidente; pero la substancia es diversa. El Inambicioso no desea los honores merecidos; el *Insensato* sufre los desprecios. En aquel ay falta de concupiscencia; en este de Ira.

Los animales sin hiel, aunque tengan armas, no aspiran à la vengança: y el Insensato, como no siente el estimulo de la Iracundia, aunque tenga fuerças, no se le dà nada de vsar de ellas.

Siempre tiene vniforme el semblante, ni inflamado de la ira, ni palido por el temor; porque ni vno, ni otro haze impression en èl. Desuerte, que como hombre atronado antes olvida la injuria, que la considere: antes siente el daño, que le tema: antes recibe el segundo vltrage, que se vengue del primero.

Si le estimularen à que tome vengança, aborrecerà à quien le estimula. El mismo disminuirà su ofensa, y disculparà à su ofensor. Serà el primero à solicitar la paz, y aceptarà por satisfacion vna condicion vergonçosa.

Encubrirà su vileza con aforismos Filosofales: *Que es mayor victoria vencer la Ira, que vencer al enemigo. Que la mayor vengança de las injurias, es despreciarlas. Que vn animo alto sobrepuja toda ofensa. Y que el sumo Dios no siempre, que le ofenden, fulmina.* Querrà, que passe la poltroneria por mansedumbre.

Verdad sea, que assi como el timido por algun accidente se haze ossado, y el pusilanime reduciendose, se haze magnanimo, como diximos en sus lugares: assi el insensato à las injurias, haziendose mas avisado, y sensitivo por ocasiones inopinadas, muda naturaleza.

Oìd vn ilustre exemplo. Despues de conquistada la tierra Santa debaxo de los auspicios de Gofredo de Bullon, el primero Rey de Chipre fue inocente, y bueno; mas tan inutil, y de animo tan remisso, que con la virtud de no hazer injurias juntava el vicio de no sentirlas.

Qualquiera de los vassallos, que tenia con el Rey algun enojo, le desfogava con hazerle alguna injuria: y èl con sana paz la digeria sin ayrarse, ni vengarla.

Sucediò, que vna noble Matrona de la Gascuña, bolviendo de visitar los Lugares Santos en habito peregrino, fue assaltada en Chipre de vnos hombres facinorosos, y afrentosamente vltrajada en el honor.

La Señora inconsolablemente dolorida se fue à pedir justicia al Rey; pero alguno la dixo que su recurso manifestaria el agravio, sin conseguir la justicia; porque el Rey no avia de ser mas riguroso en castigar las afrentas de los otros, que las suyas.

Este desconsuelo no quitò el animo à la dolorida; antes se le acrecentò. Porque aconsejada con su pena, se puso delante del Rey: el qual, aviendo ya sabido el caso por la fama, que le divelgò, se avia reìdo; y festejadolo, como haziendo burla. Ella, pues, con muchas lagrimas le dixo en alta voz.

Sire, yo no vengo à ti, porque espere, me ayas de vengar del vltrage, que he padecido en tu Reyno: sino solo à que me enseñes, como toleras los que à ti te hazen cada dia, segun entiendo. Quizàs aprendiendo de ti, podrè lleuar con paciencia mi injuria: y ojalà pudiesse repassartela, ya que eres tan buen sufridor de las tuyas.

A estas vozes el Rey, que hasta entonces avia sido insensato, y vil, despertò como de vn sueño profundo. La ira elada, y perezosa se comẽçò à encender en el coraçon, y à estimularle à la vengança.

Començando, pues, el Rey por la injuria, que sus vassallos hizieron à esta Matrona, la vengò rigurosissimamente: y ningun Rey con mas vigor, y rigor castigò à los, que de alli en adelante hizieron alguna ofensa à las Leyes, ò à la autoridad Real.

CAPITVLO V.

De la Mediocridad entre la Iracundia, y la Insensatez.

AORA puedes facilmente conocer qual sea la *Mansedumbre.* Porque si el ayrarse mucho es vicio, y el ayrarse muy poco es vicio: el ayrarse medianamente serà virtud; y esta es la *Mansedumbre.*

Diràs, que no corre este argumento; porque si el hurtar mucho es vicioso; y el hurtar poco es vicioso; luego el hurtar medianamente serà virtud.

Respondo no ser igual la consequencia; porque el hurtar en si mismo es siempre vicioso, porque siempre es contrario à la Justicia: mas la ira en si mesma no es cosa mala, si endo vna passion dada de la naturaleza, como piedra de amolar de la fortaleza, estimulo del temor, eslabon del ingenio, y el mas necessario instrumento, para las operaciones arduas.

El Orador ayrado mas vigorosamente declama: el Poeta ayrado mas ingeniosamente versifica: el tragico ayrado mas afectuosamente conmueve: el Campion ayrado mas fuertemente combate. Mas en todas estas iras es necessaria la moderacion, para que no hagan contrario efecto.

Diràs tu: *Si el ofendido tiene fuerças, es superflua la Ira; sino las tiene, es lo-*

locura: porque aquel se puede vengar, sin turbarse; y este en vez de vengar vna ofensa, provoca dos.

Respondo, que la ira avalora fuerças iguales, aumenta las menores, y despierta las mayores.

El Elefante, aunque sea vna roca animada, y tenga la trompa por asta, y la piel impenetrable por loriga; con todo esso es frio, y estupido para la batalla, es vn Monte de nieve; si vn paño roxo, por la simpatia del color, no le calienta la sangre, yenciendo la ira.

Quien era mas poderoso, para vengar las injurias proprias, y las agenas, que el referido Rey de Chipre? Y finalmente se estuvo perezoso, è insensato, hasta que inflamò la ira en el frio pecho la generosa reprehension.

Ultimamente estè armado de Fasces, y ceñido de Satèlites, y Prezorianos el Consul, ò el Soberano: tratese de vengar, no alguna injuria propria, sino la transgression de las Leyes; estè el Reo, no armado, ni fugitivo; sino sin armas, y preso; todavia es necessario vn movimiento de la irascible, ò para encender la demasiada frialdad, ò para vencer la natural compassion.

Ninguna cosa es tan perniciosa, como escasear la sangre de los facinorosos; ni mas barbara, que derramarla à sangre fria.

Aquel movimiento del animo, si mira à la ofensa propria, se llama ira; si à la ofensa de la Ley, se llama zelo. Mas assi el zelo, como la ira, sino le modera la razon, serà indiscreto.

La mansedumbre, pues, no es vn calor impetuoso, ni vna elada estupidez, sino: *Vna moderaderacion de la irascible, que ni se abrasa, ni se yela por las injurias recebidas, sino por la razon, que debe, y contra quien debe, y en el modo, que debe.*

Esta medida la puede tener todo hombre capaz de razon; porque la Syndèresis grita en el alma; y à quien la escucha bien, enseña los màrgenes entre lo mucho, y lo poco. No peca quien no conoce, que es pecar, y hazer mal, y quien conoce el mal, conoce el bien.

EL manso ni se ayra, ni se aplaca, sino por lo *Honesto*; esto es, por la conveniencia razonable.

Ello es conveniente al comercio humano, que qualquiera, que daña, ò deshonra, resarça el daño, ò el deshonor, para que se conserve la igualdad en la Republica.

Mas principalmente, si la injuria es grave, y de mal exemplo, y peores consequencias, y con animo de injuriar; porque pudiendo ofender à todos el que ofende à vno solo; la que es injuria particular se viene à hazer causa publica.

El *Manso*, pues, bien que no dexe de sentir su ofensa, como el insensato, y desee la satisfacion: con todo no se mueve por el impetu de la ira, ni porque se alegre del mal ageno, como el *Iracundo*; sino porque conviene el castigo al ofensor.

Si se aplaca, no se aplaca por debilidad de coraçon; sino, porque no es conveniente, que vn hombre sea inhumano, ni que vn pecho mortal arda en ira inmortal.

Por esso es peligroso injuriar à personas espirituales. Porque si vna vez aprehenden, que es conveniente, y del servicio de Dios, castigar al Autor: ninguno del siglo serà jamàs tan implacable. El harà sin ira lo que apenas hiziera vn Iracundo.

Demàs de esto considera el manso la *Persona*, contra quien se ayra, ò se aplaca.

El perro en oyendo dar à la puerta, luego se enfurece, y ladra: mas despues conociendo, que es el amo, al punto le acaricia, y le adula.

Assi el hombre manso en sintiendose ofendido, le enoja la ofensa, y (como compuesto de la masa comun) se turba contra el Autor, bien que conocido.

Mas si conoce que es su Señor, ò vn amigo amado, ò vn inocente, ò vn insensato, ò vn plebeyo vil: con el señor no se enoja; sino explica su razon: con el amigo se siente; pero se reconcilia: con el inocente no se venga: del insensato se compadece: al vil perdona facilmente, porque le es muy facil la vengança.

Finalmente acerca del *Modo* el manso no permite à su ira exceder de lo que debe. Antes entre los dos tropicos de lo *Mucho*, y lo *Muy poco*, mas se inclina à este, que à aquel.

Es muy facil al ayrado dar en el excesso: y por esso la mansedumbre haze mas fuerça en refrenar la ira, que en irritarla. Esto es mas conforme à la humanidad, y al vso de la razon, porque quien obra con menos ardor, obra con mas consejo.

Pirro, gran Maestro de la Gimnastica, dava este principal aviso à los Atletas, y Gladiadores, *que enfrenassen la Ira*; porque el animo perturbado, atendiendo mas à ofender, que à descenderse, queda facilmente vencido.

Por esso el manso, como sabe, que la Ira es vna infiel consejera, no corre precipitado, sino procede lento à la vengança, por dar tiempo à la Ira de resfriarse.

El gran Filosofo Atenodòro, aviendose detenido algun tiempo con Augusto, quando le pidiò licencia, para bolverse à Grecia, le diò este vltimo documento: *Cessar, quando estuvieres ayrado no hagas, ni digas cosa alguna, antes de aver leido todo el Alfabeto.*

No sè si Augusto leyò el Alfabeto en el subito castigo de la hija. Bien sè, que practicò este consejo Arquitas Tarentino, el qual ofendido de sus vassallos les dixo: *Yo os castigàra, si no estuviesse ayrado.*

El manso, pues, se mueve tarde, y se mitiga facilmente con satisfaciones razonables al juyzio de los amigos, antes que al suyo; porque ninguno es Juez competente en causa propria.

Y aun se contentarà con menos de lo juzgado, y disculparà la intencion del que le ofendiò; porque, como se ha dicho, la mansedumbre inclina mas al defecto, que al excesso.

Antes como la cal, que con el agua se enciende, y con el azeyte se apaga; assi la ira del manso con la opo-

oposicion arde mas, y se apaga con las sumissiones, y palabras humildes del ofensor.

La mansedumbre es magnanima; à quien insiste, resiste, con quien confiessa su error, se aplaca. Como el trueno de Primavera es sin rayo; assi las amenazas del manso seràn ordinariamente sin vengança; y acabada la ira, se acabarà la memoria de la ofensa.

CAPITULO VI.

Diferencia entre la mansedumbre, y sus semejantes.

DIximos al principio, que la mansedumbre supone quatro circunstancias. La *Aprehension de la injuria*: La *Ira provocada de la Aprehension*: el *Apetito de la vengança*: y la *moderacion de la Ira, y la vengança*.

Primeramente, pues, se distingue la *mansedumbre* de sus Estremos *Iracundia*, *Insensatez*. Distincion à primera vista dificilissima, estando el medio tan confuso con los Estremos, que si el manso se ayra, parecerà Iracundo; sino se ayra, parecerà Insensato. Y al contrario, si el Iracundo se venga, parecerà zeloso; si el Insensato, no se venga, parecerà manso.

Los hombres son tan malos estimadores de los vicios, y de las virtudes, como los Lapidarios inexpertos de las piedras falsas, y las verdaderas. Luego parece necessaria la ventanilla de Sòcrates, para fixar la vista en las conciencias de los otros, y midiendo los pensamientos, y las intenciones, hazer juyzio sin temeridad.

Pero serà facilissimo este juyzio congetural, si se consideran aquellas tres circunstancias, que se han referido: la *Calidad* de la injuria: la *Condicion* de las personas: y la *Proporcion* de la vengança.

CAPITULO VII.

Diferencia entre la mansedumbre, y la Clemencia.

LA *Mansedumbre* supone la aprehension de la ofensa personal, que naturalmente enciende la ira à la vengança particular. La *Clemẽcia* supone la aprehension de la ofensa de la Ley, y de la justicia publica, que mueve el zèlo al castigo.

La Ira es vn movimiento de la passion, que manda à la razon muchas vezes. El zelo es vn movimiento de la razon, que mueve tambien la passion ordinariamente con reciproco consentimiento.

De modo, que la Ira puede ser involuntaria; pero el zelo es voluntario, porque es vn movimiento de la voluntad iluminada por el entendimiento; y por esso muchas vezes por error del entendimiento serà el zelo indiscreto.

Luego assi como la mansedumbre es vna mediocridad entre la Iracundia, y la Insensatez; assi la Clemencia es: *Vna mediocridad entre el mucho rigor, y la mucha blandura*. Y por esso la Clemencia es propria de los Magistrados Soberanos, y de los Principes: la mansedumbre es propria de los particulares.

Bien

Bien es verdad, que si en la ofensa publica concurre la ofensa personal del Principe; en este caso podrà concurrir la mansedumbre con la Clemencia.

Tigranes se declarò publico enemigo del Pueblo Romano con la proteccion de Mitridates, y singular enemigo de Pompeyo con el desprecio de su persona.

Vencido despues de la fortuna de Pompeyo, ò entregado de la suya, arrojò las armas, y la corona à los pies del vencedor; el qual pudiendo castigar la ofensa publica, y vengar la propria, perdonò la vna con la Clemencia, y la otra con la mansedumbre. Porque poniendole la Corona en la cabeça, y los braços al cuello, le restituyò en el Reyno, y en la antigua amistad. Mas en el tratado de la justicia llegarà el lugar proprio de la Clemencia.

CAPITULO VIII.

Diferencia entre la mansedumbre, y la misericordia.

LA *Misericordia* es semejante à la *Mansedumbre* para con el bulgo; mas no para con los Filosofos, los quales no la quentan entre las Virtudes, como la mansedumbre. Porque la mansedumbre modera la passion con la razon; pero la misericordia es vna debilidad de la passion, que por natural simpatia aprehendiendo la desgracia agena, como propria, mueve à compassion del que padece, y à llorar aun sin motivo.

Por esso es proprio de los timidos, de los debiles, de las mugeres, y de los viejos, que por demasiada ternura de coraçon acompañan con los suyos el llanto, y los gemidos de los facinorosos dignamente castigados.

Y no solamente se conmueven por las desgracias verdaderas, sino tambien por las fingidas, ò pintadas, como en los quadros, que representan al viuo el suplicio de Prometèo; y en los Poemas las lagrimas de Dido; y en las tragedias la desgracia de Edipo; aunque sepa, que son fingidas el que las llora.

De aqui naciò aver instituido los politicos en las Republicas las tragedias, y juegos de Gladiadores, para purgar con la frequencia de espectaculos miserables, ò falsos, ò verdaderos, aquella simpatica debilidad, afeminada enemiga de la fortaleza, y de la justicia. Por esso en el Senado de Atenas era vedado à los Oradores conmover los juezes con tiernos afectos à la misericordia, y à la compassion.

Mas finalmente, si se quiere reducir à vicio, ò virtud, se podria dezir assi; que la misericordia, si mueve contra razon los animos afeminados, y faltos de juyzio, à compadecerse de lo que no se debe compadecer, ò verdadero, ò fingido; se reduzga al vicio de la insensatez. Y por lo contrario, si se compadece de verdadera desgracia, digna de compassion, se reduzga à la virtud de la mansedumbre.

(!?!?!)

CAPITULO IX.

Diferencia entre la Mansedumbre Moral, y la Evangelica.

LA *Mansedumbre Moral* supone el estado de la naturaleza, la qual permite al ofendido la vengança conforme à razon, aunque sea por mano propria; segun aquella regla del Talion: *Quod quisque fecit, patitur.* Quien la haze la paga.

La Mansedumbre Evangelica supone el estado de la gracia, en el qual queriendo el Verbo Eterno à sus Fieles semejantes à si, les prohibiò la vengança, reservandola à la Divina Providencia: conforme à aquella regla Celestial: *Mihi vindictam, & ego retribuam.*

Desuerte, que la Mansedumbre Filosofica modera la ira por motivo Moral: La Evangelica modera la ira por motivo Sobrenatural. Aquella tiene por fin la Bienaventurança temporal: esta tiene por fin la Bienaventurança Eterna.

Verdad sea, que como no es el intento del Evangelio favorecer la injusticia con la impunidad de las ofensas; no prohibe à la Justicia castigarlas tambien en la tierra; con tal, que el castigo no proceda del ardor de la ira, sino del zelo de la justicia: no por amor de la vengança; sino por correccion del Reo; no por el mal del ofensor, sino por el bien publico.

Del mismo modo no es intento del Evangelio, que quien ha recebido daño, ò deshonra, no pueda reclamar al Juez, para ser recompensado. Porque si el Juez tiene el lugar de Dios; el ofendido remite à Dios su ofensa, quando la remite en manos del Juez; el qual debe ser justo, porque Dios es justo.

Mas en este caso la mansedumbre Evangelica, y la Moral requieren, que el ofendido no se mueva por sed de la vengança, sino por conveniencia de la justicia.

Pero la verdad es, que quando la ofensa es grave, y està irritada la ira, es bien dificultoso el separar estos dos fines, y vencer el impetu de la naturaleza con la mansedumbre moral; pero no es dificultoso à la mansedumbre Evangelica con la gracia sobrenatural, que nunca se niega à quien la pide.

(?!§!?)

DE LA FILOSOFIA MORAL,

LIBRO VNDEZIMO.

DE LA AFABILIDAD, O COMPLACENCIA, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITVLO I.

De la conversacion civil en general.

DE los animales, vnos son *insociables*, y solitarios, como las aves de rapina; otros *sociables*, y familiares, como las avejas. Porque aquellos, como buscan solo para el proprio individuo, solamente se aman à si mesmos: estos, como viven en comunidad, aman su especie.

Entre todos los otros animales son los mas sociables los hombres. Porque como no nacen todos para todo, sino que vno adquiere de otro, y vno de otro necessita: necessariamente aman la vida social; y la conversacion es la mutua conservacion.

Por esso la Providencia les diò la *Habla*, y la Arte de *Escribir*, para hablar desde cerca, y desde lexos, y conversar con todo el mundo: llegando las palabras donde no alcança la voz.

Luego quien no ama la *conversacion civil*, no puede ser miembro del cuerpo Politico, separandose del comercio, que es el vinculo de la Republica. De donde nuestro Filosofo concluyò, que el hombre solitario, ò serà vn Dios, ò vna bestia: porque Dios se goza en si solo, y las bestias voraces no quieren compañia.

Tres cosas, pues, hazen delectable la conversacion civil: dos acerca de lo *serio*, y vna acerca de lo *Iocoso*.

Acerca de lo *serio*, se dà gusto en *assentir, y alabar los dichos, y sentimientos de otros*; y se recibe en *comunicar à otros sus proprios sentimientos*. Acerca de lo *Iocoso* se dà, y se recibe gusto en la reciproca alegria, que causan los *Motes*, y dichos graciosos, que mueven à risa: porque la continua seriedad es enfadosa, y el animo, como el arco, queda mas fuerte, si tal vez se afloxa.

De estas tres circunstancias distingue nuestro Filosofo tres nobles virtudes acerca de la conversacion civil. La primera en alabar el sentir de otros; y se llama *Afabilidad*, ò complacencia, ò cortesia. La segunda, en comunicar à otro su proprio sentir; y esta es la *Veracidad*. La vltima en recrearse alternativamente con dichos jocosos, llamada por esso *Graciosidad*.

De cada vna de estas tres virtudes

des de por si discurrirèmos en los tres libros siguientes, començando de la primera.

CAPITVLO II.
De la Afabilidad, ò complacencia.

ESTA como se ha dicho, es: *Vna mediocridad acerca de complacer, ò contrariar à otros quanto conviene en la conversacion civil.*

Quien excede en complacer, es *Adulador*. Quien excede en contrariar, es *Contencioso*, ò porfiado. Quien moderadamente condesciende, y contradice, es *afable*.

Mas esta virtud, como la mansedumbre, se conoce mal por su nombre proprio: porque como haze dos oficios, vno de condescender, otro de repugnar, viene à ser, que el nombre de complacencia no sea adequado: porque solo significa vna parte de su difinicion.

Antes bien se confunde tanto con los dos extremos, que si cõdesciende, parece que adula; si repugna, parece que porfia. Y reciprocamente el que adula, parece que condesciende; y el que porfia, parece que repugna. Assi, que ni aun de la difinicion podràs conocer, si esta virtud es agradable, ù desagradable: si ofende, ò alarga: si muerde, ò besa.

Luego tambien aqui es necessario conocer primeramente los *Estremos*, como mas sensibles, y aparentes: y despues la mediocridad, que està mas enredada, y confusa.

CAPITVLO III.
De la Adulacion.

ESTA es *Vn excesso de afabilidad, en alabar los dichos, los sentimientos, y las acciones de otros en la conversacion civil.*

Mas assi como Timantes, por el dedo gruesso midiò todo el cuerpo del gran Coloso; assi por esta domestica adulacion podrà cada vno proporcionalmente conocer la *Adulacion de las Cortes*, y de los Consejos, siendo mayores las consequencias de esta; pero la misma naturaleza.

Tres cosas, pues, se consideran en este vicio. Quales sean las *Personas*, que se adulan. Qual *Fin* mire el que adula. Y qual *Modo* tenga en adular.

En quanto à la primera, es comun à todos los hombres el deseo de ser alabados. Este deseo no es en si mismo vicioso; antes es vna propriedad loable de la Magnanimidad, si las alabanças son grandes; ù de la Modestia, si son medianas.

La Naturaleza diò el *amor de la alabança*, para estimulo de la virtud; y el temor del desprecio, para freno del vicio.

Quien no gusta de la alabança; no teme el vituperio: y quien no teme el vituperio, no tiene verguença: y quien no tiene verguença del mal, està facil à caer en todos los males.

Temistocles, aviendo llegado à vn concurso de muchos Musicos, que cantavan en competencia, y preguntadole, qual voz le agradasse mas? Respondiò: *Aquella, que cantò mis alabanças*: Y tenia razon, porque las alabanças hazian perfectamente consonancia con la verdad.

Temistocles merecia ser alabado, y por esso era verdadero, y proprio objeto de la alabança. Pero muchos sin merito aman las alabanças, y estos son el proprio objeto de la adulacion.

El Paxaro del Parayso, se alimenta de ayre; y de ayre se alimenta el Camaleon. Pero aquel, elevando el buelo, se alimenta de ayre sincero, y puro, el Camaleon, rozandose por la tierra, se alimenta de ayre impuro, y corrompido. El virtuoso, y el ambicioso, se alimentan de la alabança; pero aquel de alabanças verdaderas de los virtuosos; este de alabanças fingidas, y contaminadas de la adulacion.

No ay persona tan sin merito, que no se tenga à si mesmo en buena opinion, y lo que se presume facilmente se cree: especialmente si halla en si alguna disposicion en aquel genero, que es alabado.

Qualquier muger fea, quando se oye llamar hermosa, se alegra; juzgando, que por lo menos es mediane. La de mediana hermosura, quando se oye llamar hermosissima, se alegra, creyendo ser tal al juyzio de los otros. La hermosissima, quando se oye llamar vn Angel, vna Deidad; se alegra, creyendo, que el otro lo cree, pues que lo dize.

Los grados de los meritos estàn tan contiguos, que el infimo se confunde con el mediano, y el mediano con el supremo; y por esso la buena opinion de si proprio, por poco que la ayuden de fuera, se equivoca facilmente de vn grado à otro.

Los Cesares Romanos, llamados Deidades por el Senado adulador, se avergonçavan al principio; despues lo dudavan, al fin se lo creìan; porque la ambicion poco à poco haze creer lo que muchos afirman.

Por esso acetando sin verguença los Altares, que les ofrecia vn Senado sin verguença: creìan tener la Divinidad dentro del pecho, y los reflexos en el semblante.

Verdad es, que vna adulacion claramente mentirosa, y de leve momento, causa enfado à vn merito excelente; porque tal vez vna vil adulacion disminuye el credito à las alabanças verdaderas.

Aristòbolo en vn Panegirico, que compuso de las proezas de Alexandro, introduxo vna mentirosa adulacion, diziendo, que con vna flecha avia muerto en la guerra vn Elefante. Arrojò Alexandro el Panegirico en el rio Hidaspes, y le faltò poco para arrojar al Panegyrista.

Era esta vna alabança inverisimil: porque en la piel de los Elefantes no haze la flecha mas herida, que el aguijon de vna mosca en el acero.

Mas porque no arrojò en el rio Lybico al Sacerdote Amonio, que le llamò *Hijo de Jupiter*? Adulacion tanto mayor que la otra, quanto es mas facil matar con la saeta vn Elefante, que ser engendrado de Jupiter.

Luego Alexandro no aborrecia la adulacion, sino aborrecia vna adulacion

cion corta, que podia desacreditar las mayores.

A gran cuerpo gran pasto: à personages grandes adulaciones grandes; porque es grandissima la opinion, que hazen de si mesmos, y gustan de verse mayores, que si mesmos en la opinion de los otros: como todos se alegran, y se rien al ver sus caras mucho mayores en los Espejos Parabolicos.

De aqui es, que aunque las alabanças sean falsas, y conocidas como tales del alabado, siempre le suenan bien: porque assi como la verdad del que contradize, engendra odio; assi la mentira del que alaba, engendra amor; y dirà, como aquel Prelado: *Sè que me adulas, y no obstante me agradas.*

Es dificil, pues, distinguir el que adula del que alaba; pero mas dificil distinguir el que *aborrece* la adulacion del que la *ama*; porque ay quien protesta, que no quiere ser alabado, y se ofende, sino le adulan.

Acab adulado de sus Adivinos, que le animavan à dar la batalla, dixo al Profeta Miquèas: *Por el nombre de Dios verdadero te conjuro, que me digas la verdad sin adularme.* Miquèas, mejor Adivino para otros, que para si, le hablò claro: *Si fueres à la batalla, moriràs.* El Rey ayrado le mandò luego prender; pero cumpliòse la profecia: fue à la batalla, y le mataron.

O escondidos, è impenetrables deseos de los poderosos! Pero, ò mas impenetrables decretos del Poderosissimo Dios!

El Rey conjura al Profeta, que no le adule, y porque no le adula le mata. El Profeta, por obedecer al Rey, dize la verdad, y porque la dixo, paga la pena. El Numen provido anteviendo la perfidia del Rey, tenia ordenado, que el Profeta fuesse Martyr, por aver dicho la verdad, y el Rey muerto, por no averla creìdo.

Qual es, pues, el que ama la adulacion? El que se tiene à si proprio en buena opinion: el que quiere estàr en buen concepto para con los otros; y el que facilmente cree lo que grandemente se desea.

CAPITVLO IV.

Del fin del que adula.

QUAN semejantes son los nombres de ADVLADOR, Y ALABADOR, componiendose el vicio, y la virtud de vnas mismas letras!

Pero quanto son semejantes los *nombres*, otro tanto son diferentes los *fines*. El que alaba, mira à honrar; el que adula à medrar; el vno al bien ageno, el otro al suyo.

De este vilissimo, y servilissimo fin adquirieron sus nombres infames los Aduladores. El Emperador Constantino los llamò: *Ratones Palaciegos.* Anaxilao: *Polillas de las bolsas.* Diogenes: *Perros Reales*; otros: *Monas Estiopicas, Proteos Terrestes, Gnathones de las Mesas, Cazadores de dadivas, Zorras hambrientas*; aludiendo à la fabula de Esopo.

La Zorra, viendo al Cuervo alegre sobre vn ramo con vn pedazo de carne en el pico, le persuadiò à que era mejor Musico, que el Ruyseñor, y la Calandria; y animòle à hazer prueba de la dulçura de su voz. El Cuervo se lo creyò; y al ir à cantar, cayosele de la boca la pressa, y la Zorra malvada se la tragò.

Cuervo de negras plumas, por el Habito Monacal; pero candido en el alma, era Pedro Murron, llamado despues *Celestino*; Zorra era Benito Cayetano, llamado propriamente en los Sagrados Anales, *Raposa astuta, y codiciosa.* Este viendo à Celestino exaltado al mas alto Solio gozar pacificamente el merecido Pontificado, emprendiò robarle aquella buena presa.

Començò, pues, à celebrarle con tantas lisonjas su virtud, y la felicidad de su antigua vida, quando cantava entre los Angeles de su Coro; que el buen Pastor, entonando en el Consistorio de Napoles, aquel canto jamàs oìdo: *Ego Celestinus, &c.* renunciò el Pontificado, y la Zorra codiciosa con el favor del Rey Carlos se le tragò.

Escriven muchos, que aquel Pontifice, ya no Pontifice, quando conociò por el exito el engaño, hizo este Prognostico de Benedicto: *El entrò como Zorra, Reynarà como Leon, y morirà como perro*: Todo fue verdad. Sobre semejantes tratos dañosos al adulado, y vtiles al adulador, se fundò el Proverbio antiguo: *No cantò para si el Cuervo, sino para la Zorra.*

Mas estas por lo menos son adulaciones dirigidas à alto fin, vituperadas quando no se logran; pero honradas del vulgo, quando se consiguen: porque para aquellos, que juzgan por los sucessos, vn grande honor borra vna grande afrenta; y si el medio se vitupera, el fi se alaba.

Pero infames aduladores aquellos, que por viles interesses vilmente alaban, y mienten: siendo cosa indigna, que la alabança, que es el mayor sacrificio, que se puede ofrecer al mismo Dios, se haga jornalera victima de sordida adulacion. Vicio de gente ociosa, y pereçosa, que huyendo la fatiga, y los trabajos honrosos, cometen toda la Arte, y la industria à la lengua mentirosa, para vivir de lo ageno.

Hincan las rodillas, y tuercen el cuello à modo de ançuelos, para pescar vna cena: No ay indignidad, que no hagan; no ay afrenta, que no sufran con tal, que logren la comida.

Aquel gran caudillo Castrucio Castracani, de quien eran el mayor elogio sus acciones, echando de vèr, que vno de estos le dava alabanças, por recebir dinero, le escupiò en la cara al descarado. El con rostro firme, y sin limpiarse, dixo: *El pescador se moja todo en el mar, por pescar vna sardina; bien puedo yo dexarme mojar la cara por pescar vna Langosta.* Pero bolviò sin sardina, y sin Langosta, con el rostro bañado, y la bolsa vacia.

CA

CAPITULO V.

Que modo tenga en adular.

EL Adulador desvergonçado, y necio, no merece otro premio, que el pescador de Castracani. No es Adulador perito el que no tiene ingenio; y este es mas docil, quando es Maestra la hambre.

Pero la pricipal destreza del ingenioso Adulador, consiste en saber conocer el *Genio* de los otros, y en saber llevar su corriente con palabras, con obras, y con obsequios.

Assi como la adulacion es la mona de la amistad; assi ninguna es mas natural señal de amor, que conformarse de tal suerte con el amigo, que parezca vna alma sola en dos cuerpos. Pero el Adulador es como la sombra, que no te ama, y con todo esso te sigue, y haze todas las acciones, que tu saber hazer.

Aristones era balbuciente, y sus paniaguados gagueavan. Porque Platon era agoviado, se agoviavan sus discipulos, como los Atlantes de los Arquitectos. Alexandro torcia el cuello; y sus Cortesanos le torcian à manera de arco, para assestar mejor el tiro. No se si Patròclides adulador del padre de Alexandro, se sacò vn ojo por imitar à su dueño.

El Adulador se conforma con tu estado presente: afirma, si afirmas: niega, si niegas: alaba, si alabas: vitupera, si vituperas: rie, si ries: llora, si lloras: si solicitarà consolarte, por no oponerse; pero fingirà sentir inconsolablemente tu dolor.

Es como el pulpo, que segun el tiempo crece, ò mengua, y segun el lugar muda color: de suerte, que los pececillos, y las mariposas, no discerniendo el pulpo del escollo, confiadamente se acercan à su perdicion.

Pero estas son monerias, y industrias superficiales, conformandose con aquellas cosas, que se pueden imitar sin fuerça de ingenio, pero con vtilidad.

Otros con mayor artificio, penetrando las costumbres, y las inclinaciones del animo con alabanças lisongeras, hazen de los vicios virtudes; y à modo de Poetas disfrazan lo verdadero con lo verisimil.

Si eres temerario, te llama fuerte: si ambicioso, te ensalça por Magnanimo con aquel aforismo: *Que tiene el animo abatidissimo el que tolera à vn superior.*

Pero mas ingeniosos, y mas perjudiciales son aquellos, que aviuan la adulacion con alguna agudeza espiritosa, que le dà donayre à la alabança, bien que afectada.

Agudo Adulador fue Endemònico, que oyendo tronar, se bolviò à Alexandro, y le dixo: *Eres tu acaso, quien truena, ò hijo de Jupiter?* Y Nicesia viendole al mismo sobre la cara vna mosca, dixo: *O mosca feliz entre las demàs, pues has merecido gustar vna sangre Divina!*

Estas lisonjas agradaron à aquel Monarca, y las premiò con ricos dones, porque con ingenio, y sin invidia contemporalizavan con su locura: pero no sucediò tan felizmente al Filosofo, que viendole herido, y ver-

y verviendo sangre, le dixo aquel verso de Homero.

Sangre, qual sale de inmortales Dioses.

Muy bueno fue el mote: pero mejor hvviera sido no dezirle; porque le doliò à Alexandro mas que la herida: reconociendo, que vna misma alabança en los otros, fue adulacion, y en este ironia.

Es necessario mucho entendimiento, para adular de modo, que el adulado no se averguence de serlo; y la afectacion passe por afecto.

Los Aduladores Tarraconenses, queriendole obstentar à Augusto vn ingenioso presagio de victoria, y triunfo, le dixeron, que sobre el Altar, que ellos le tenian dedicado, auia nacido vna Palma. Augusto, que era mas bellaco, que ellos, respondiò con Ironia: *Señal de que vosotros sacrificais muy continuamente sobre mi Altar.*

Fue mas aguda la respuesta Romana, que la propuesta Española, y quedò convencida de si mesma la adulacion: siendo cierto, que si ellos huvieran sacrificado continuamente el fuego encendido sobre el Altar, hnviera estorvado el que naciesse la Palma.

Pero mas discreta es aquella especie de adulacion, que pareciendo *contrariar*, adula: porque la alabança no esperada, soprende la opinion, y deleyta mas.

La criada de Filomena en Plauto, para realçar mas la hermosura de su señora, la negava los adornos, que ella pedia, para componerse. Porque pidiendo el albayalde, para blanquearse la cara, respondiò: *No te se quiere dar, porque seria emblanquecer el marfil con la tinta.* Y pidiendola aguamanos, respondiò: *No la has menester; porque mas facilmente pueden tus manos lavar al agua, que ser de ella lavadas.*

Tragica en este genero, y maliciosa en el vltimo grado, fue la adulacion de vn Venerable Padre conscripto. Este se levantò vn dia en el Senado pleno, y bolviendose contra Tiberio con ademan sañudo, le dixo en alta voz: *Tiberio, tiempo es ya de hablar libremente en servicio de la Republica, sin adularte.* Aturdiòse el Emperador, y no menos el Senado.

Añadiò luego: *Escucha Cesar vna grandissima injusticia tuya, de que todo el Senado te reprehende, aunque ninguno se atreva à hablarte con claridad.*

Temblò el Senado à estas vozes, y Tiberio mas que el Senado, esperando el estallido de alguna secreta conspiracion.

Prosiguiò despues: *Tu, à Tiberio, nos lo dàs todo à nosotros, privandote à ti mismo de las vtilidades del Erario. Tu velas de noche, para que nosotros durmamos con seguridad. Tu enflaqueces tu cuerpo con incessables fatigas, à fin de que nosotros gozemos vna vida acomodada, y deliciosa. Esta es manifiesta injusticia en grave daño de la Republica, y del Imperio, que viviendo con tu vida, no puede vivir, si tu la desprecias.*

Casio Severo, gran conocedor de los futuros, assi que oyò estas palabras, dixo à los que tenia junto à si: *Por Jupiter, que esta adulacion ha de ser la ruina de Tiberio.* Y assi fue: Tiberio se diò

diò à vna vida sensual, y cruel en las grutas lascivas de la Isla de Caprà: no quedandole à Roma otra señal, de que viuiò Tiberio, sino las muertes de sus Ciudadanos. Pero en tanto hizo su negocio el adulador. Tiberio mandava à Roma, èl a Tiberio.

CAPITVLO VI.

Del Contencioso, ò Litegioso.

LA adulacion es el excesso; la conteccion, ò porfia, es el defecto; porque en la conversacion civil, quanto gusto dà aquella alabando, tanto quita esta contradiziendo.

Todos estos se aman à si mesmos, y à sus cosas, y mucho mas las opiniones proprias, como partos mas nobles de la mas noble parte del Alma.

De aqui es, que la mente humana, viendo, que el contencioso le censura mordazmente sus opiniones, siente aquel dolor, que sentia Rea, quando el maligno Saturno le deborava sus amados hijos.

El contencioso es al rebès del adulador en la *apariencia*. Porque el adulador serà Jovial, blando, aliñado, pulido, todo alhagos, y caricias. El Litigioso es Saturnino, melancolico, seco, obscuro, crespo, desaliñado, todo altivez, y desprecio. Porque quien adula haze estudio de agradar; quien contradize, de desagradar.

Es diverso el *gesto*, y el *tono de la voz* del vno, y del otro, como es diferente el del perro, que alhaga, del de el perro, que gruñe. Porque aquel le mueve la concupiscible, y à este la Irascible, que son passiones contarias entre si.

Es diverso en el vno, y el otro el vigor del ingenio. Ello es cosa tan necia el dezir mal bien, como ingeniosa el dezir bien mal.

Para adular basta saber aprobar con las señas, ò con la voz; mas para contradezir es necessario saber reprobar con sutiles razones, como los Cynicos, y los Sofistas. Y assi el adulador trae la miel en la lengua; el contencioso trae la hiel en los dientes; aquel, aunque hiera, hiere con dulçura; pero este amargamente muerde, rompe, y despedaza.

De aqui es, aver pintado al viuo al contencioso con odiosissimos renombres, vnos que significan la accion, otros defecto. Por la accion se llamaron *Crytico picante, Satyrico Aristarco, Timon maldiciente, Momo rabioso*. Por los efectos, *Perro fastidioso, Odio, Asco, hediondez, contradicion, pestilencia de las conversaciones*. Por lo qual le aborrecen, y huyen dèl todos, como del Milano los pajarillos; bastando vno solo de estos à entristecer qualquiera conversacion alegre; assi como vna sola voz disonante basta à desacordar qualquier suave concepto.

Finalmente aviendo preguntado à Diogenes, qual de los animales tuviesse mas venenosa mordedura, respondiò sabiamente: *De los domesticos, el adulador; de los salvages, el mandiciente.*

CA-

CAPITULO VII.

Objetos del Contencioso.

LA conversacion humana se forma de *propuestas, y respuestas*, de las quales vnas son *Especulativas*, y otras *Agibles*: Unas *vniuersales*, y otras *particulares*.

Especulativa es esta: *Que la Luna es menor, que la tierra*. Agible: *Que el Principe debe abundar en clemencia*. Universal. *Que la hermosura es vn resplandor del alma*. Particular: *Que Elena fue la Griega mas hermosa*.

Todas las proposiciones, ò verdaderas, ò falsas pueden entrar en la conversacion civil: y todo lo que entra en ella puede ser objeto del contencioso; porque èl à todo cõtradize.

Conozcan ser verdadero, ò conozcan ser falso lo que razonas, el adulador afirma, si afirmas; niega, si niegas. El contradiciente niega, si afirmas; afirma, si niegas: si tu alabas; èl vitupera: si tu vituperas; èl alaba: si tu aconsejas; èl disuade: si tu disuades; èl exorta.

Di, *que es bueno morir por la Patria*; dirà que es mejor viuir por la Patria. Dile, *que alguno es rico*; dirà, que es el carnero de la lana de oro. Dile, *que alguno es pobre*; dirà, *antes no, porque tiene escondido en el vientre todo su patrimonio.*

Alaba la hermosura de vna Dama; responderà: *Que suple con el arte lo que la negò la naturaleza*. Dile, que es fea; responderà: *Antes es bellissima en el cuerpo, respecto del Alma.*

El contencioso no solo contradize los dichos, sino los hechos. Reprehende las acciones, contrahaze la voz, haze burla de los gestos, vitupera las costumbres, escarnece los trages.

Si te vistes en tu trage vsado, te llama *antigualla*; si à lo moderno, *mona imitadora*. Si eres liberal, te llama *hijo Prodigo*; si aprovechado, *miserable*. Todo le hiede, y de todo haze asco: todas las cosas son materia de su Arte, y fragua de sus yerros.

En suma, si quieres pintar al contencioso, debes retratarle, como Antifilo retratò al Capricho; y Parrasio al Genio de Athenas, todo contrariedad, todo estrañezas, *alegre à vn tiempo, y melancolico: espacioso; y juntamente veloz: Timido, y desvergonçado: Prodigo, y Avaro*. Porque assi como el adulador se haze à todos semejante; assi el contencioso se haze contrario à todos.

CAPITULO VIII.

Qual sea el fin del contencioso.

AL contencioso no le mueve à contradezir la golosina del premio, como al Letrado; ni el dezir claramente la verdad, como al Filosofo: ni el deseo de fama, como al sobervio; sino vna rabia natural de contradezir, llamada propriamente espiritu de contradicion.

O ya sea este espiritu vn estimulo diabolico, como llaman los Santos al *espiritu de sobervia, ò sensualidad*: O ya sea vna natural, è individual inclinacion del animo tentador de si mesmo mas maligno, q̃ el mesmo demonio.

Tal era el espiritu de Saul, que sin saber porque empuñava la hasta contra David, quando èl tocava la Citara, para sanarle.

Verdad es, que este *Espiritu de contradicion*, serà siempre compañero inseparable del *Espiritu de Sobervia*, queriendo, que su opinion sea preferida à la opinion de los otros, à fin de que su ingenio parezca superior à los otros ingenios, que es finissima sobervia.

Mas en el contencioso, que aqui se opone al adulador, el espiritu de sobervia sirve al espiritu de contradicion, como imperante; porque el motivo del contencioso no es contradezir, para mostrar ingenio, sino mostrar ingenio, para contradezir.

Mas para sutilizar esta materia, se debe observar, que este espiritu de contradicion es engendrado por otro espiritu mas maligno: esto es, vn *inhumano aborrecimiento* contra todo el genero humano. Porque èl no haze menos guerra contra la verdad, que contra la falsedad, en sabiendo, que ofende, y desazona à aquel que habla.

Zoilo, famosa idea de los contenciosos, y por esso llamado de los eruditos el Can rabioso, aviendole preguntado vn cierto conocido suyo (porque amigos no los podia tener vn enemigo comun) como avia ossado vituperar los libros de Homero, y de Platon, reputados vniversalmente de los Sabios, y de los Oraculos por obras Divinas? Respondiò atrevidamente: *Yo digo mal de los escritos, porque no puedo hazer mal à los Escritores.*

Rabiaua este perro por morder, y despedazar aun los huessos de los cadaveres, porque fueron hombres; y ya que esto no era possible, desfogava su odio contra los libros, en que los hombres sobreviven.

Tambien se debia aborrecer à si mesmo este aborrecedor del genero humano, sino que su propria rabia le avia transformado, como à Licaon, de hombre en fiera.

CAPITVLO IX.

Como obre el contencioso.

TODAS las proposiciones agibles, ò especulativas: vniversales, ò particulares, que se han tocado, se pueden afirmar, ò negar con razones, ò verdaderas, ò aparientes problematicamente.

Qualquier proposicion, que se ofrezca en la conversacion civil la rechaza al instante el contencioso; y aunque sea mas clara, que el Sol, la procurarà ofuscar con cavilosas contradiciones; y el entendimiento, que tiene por objeto lo verdadero, se harà parcial de la mentira.

Del modo, que los jugadores de manos engañan con su agilidad los ojos; engañan los sofistas con razones falaces los ingenios incautos.

Los Academicos Scepticos professavan defender las proposiciones contradictorias, haziendo parecer, que lo verdadero es falso, y lo falso verdadero.

Anaxagoras defendia, que la Nie-

Nieve era negra; y Cenon, *que ninguna cosa se mueve, ò si se mueve, que tan velozmente corre vna hormiga, como el barbaro mas ligero.*

Que cosa ay mas infeliz, que la calentura para el cuerpo, que la locura para el animo? Y con todo esso con aparentes paralogismos alabò la calentura Favorino, y la locura Herasmo: dignos ambos de obtener en premio de sus Panegyricos lo mismo, que alabavan.

De esta secta es el contencioso: querrà defender, que el Sol es obscuro, si tu dixeres, que es claro. Ni le darà cuydado, de que le vituperen por mentiroso, con tal, que logre mortificarte, contradiziendo tus discursos.

No solo gusta de oponerse à la verdad de tus proposiciones, como Sofista, sino que dexando la substancia de ellas, se acogerà à las menudencias Gramaticales de los vocablos, à la qualidad de las sylabas, à los acentos, à las virgulillas, por provocarte à mayor rabia.

Assi algunos Cryticos, leyendo las historias de Libio, no cuydaron de aprender los hechos ilustres de los Romanos, y se detuvieron en censurar algunas palabras Paduanas. Asinio contra Ciceron, y Carbilio contra Virgilio vibraron el açote Gramatical, de que ellos eran merecedores, castigando neciamente algunas frases, sin atender algun sugeto.

Virgilio leyendo à Enio sacava oro del estiercol; estos leyendo à Virgilio, sacavan estiercol del oro. Al modo de las abejas, bolando al rededor de la miel, se pegavan à lo podrido, y dexavan lo sano.

Lo peor es, que en estas menudissimas, y fribolas censuras, se enciende tanto el contencioso, que trayendo vna palabra otra, y la respuesta la replica, ordinariamente se passa de las palabras à las obras, y de la lengua al acero.

Assi la censura de Castelvetro sobre las Lises de oro de Anibal Caro rebolviò todo el concurso de vna docta Academia. Las aguzadas plumas del Vala, y del Pogi, vertieron mas sangre que tinta. Vna pequeña ortografia en la inscripcion de la Estatua de Anaxènores encendiò la guerra entre los Magnesios, y las Ciudades circunvezinas, como diximos en otra parte.

PERO otra manera mas venenosa, que el contradezir *Vituperando*, es el contradezir *alabando*.

Tal vez alaba el contencioso; mas añade vn *Pero*, que echa à perder lo que alabò: al modo de la abeja, que trae en la boca la miel, y en la extremidad el veneno.

Si celebra la doctrina de vn Senador, dirà: *Esso no es dudable, es Senador de tantas letras, y tanta justicia, que tiene para vender.* Esto es, èl es docto, pero injusto. Y si se dize, que vna Dama es hermosa, añadirà: *Es cierto, que qualquier Dama se pudiera gloriar mucho, si fuesse tan hermosa, como ella presume, que es.*

Tal vez alabarà con bellissimas palabras, pero ironicamente, ò como dize el Poeta: *Con tan sagaces modos, que siendo desprecios, parecen elogios.*

Desuerte, que nadie puede conocer, si alaba, ò vitupera, sino es aquel, que conoce los pensamientos humanos.

Tal vez alabara tambien à los antiguos, si tu alabares à algun moderno: no por alabar à aquellos, sino por abatir à este. Osi alabas à vno solo, alabarà à todos, por no alabar à ninguno; porq̃ como dixo Marcial à Zoilo: *Para quien todos son buenos, quien puede ser malo?*

Finalmente, si tu alabas, el no dirà lo contrario; pero guiñarà, y torcerà el ocico; y serà mas maldiciente el silencio, q̃ las palabras; los ojos, y la risa serà libelos infamatorios.

Aquella villania, que muestra el contencioso en su discurso, mostrarà en sus *Obras*, y en qualquiera *accion*; naciendo en èl las palabras, y las obras de vn mismo aborrecimiento interior contra el Genero Humano.

Pidele alguna merced, ò grosseramente la niega, ò grosseramente la haze: siendo mejor vna repulsa con gracia, que vna gracia con grosseria. Pero es proprio del maldiciente ser malhechor: ni puede llamarse bienhechor el que haze bien contra toda su voluntad.

Quando los otros estàn tristes, triũfa èl; quando alegres, se melancoliza. Si concurre en vn combite, echarà en la mesa la mançana de la discordia, para turbar la concordia de los Comensales. En el mayor alvorozo veràs por culpa de vno solo suscitarse entre las viandas la batalla de los Lapitas, y los Cẽtauros; y transformarse en armas homicidas los platos, y las tazas, que sirven para el sustento; saliendo por las heridas el vino, q̃ entrò por las gargantas.

CAPITVLO X.

De la Mediocridad entre los dos estremos.

LA deformidad de estos dos estremos viciosos darà claramente à conocer la hermosura de la *afabilidad*, que es la virtud puesta en medio entre el excesso, y el defecto.

Assi como en los cuerpos mixtos estàn los elementos simples; pero con sus qualidades tan remissas, que ni el fuego arde, ni el agua moja; assi en la afabilidad se hallan dos operaciones contrapuestas, la *Complacencia*, y la *Contradicion*; pero tan templadas, que la Complacencia no adula; la Contradicion no exaspera; y por esso no rompen la amistad, ni la conversacion civil; antes la afirman, y la conservan.

Algunos Filosofos (y fue el Maestro Heràclito) defendieron, que la amistad se fundava en la contrariedad mas que en la semejança, citando aquel verso.

Ama la tierra ardiente frescas lluvias.

Nuestro Filosofo reprueba este error con vna distincion sutilissima; esto es, que quando el sugeto està mal dispuesto, ama su contrario; pero quando està bien dispuesto, ama su semejante; y por esso, si vn hombre se abrasa con el ardor de la calentura, desea agua elada, y copiosa; pero si tiene sano temperamento, quiere la bebida templada.

Si todos los hombres estuviessen bien dispuestos, para lo verdadero, y lo justo, no convendria otro oficio al afable, que el de condescender, y alabar; mas porque el ingenio humano se extravia muchas vezes de lo razonable en dichos, ò en obras, le es tambien necessario el otro oficio de contradezir, y reprehender quanto convenga.

Verdad es, como se dixo al principio, que la afabilidad principalmente mira à la *Complacencia*, y casi accidentalmente à la contradicion. Porque esta virtud supone, que se trata con hombres bien dispuestos para lo verdadero, y lo justo en sus dichos, y acciones, y à estos dirige su discurso: pero si oye, ò vè lo contrario exercita el otro oficio.

Mas en vno, y otro observa *Moderacion*, y *Decoro*, conteniendose dentro de los terminos de lo razonable; esto es, no inclinandose, ni à las vilezas de adulador, ni à las traziones de contencioso, y este es el medio de la virtud.

Serà, pues, agradable con todos; mas no con todos de vna misma manera. Con los amigos serà familiar, con los inferiores benigno, con los superiores obsequioso, con los ancianos serio, con los moços jovial, hasta con los niños serà gracioso.

No se corria el Rey Agesilào de jugar con sus hijos, montando con ellos en cavallos de caña; y à vno, que se maravillava de estas ligerezas en la persona de vn Principe, respondiò: *No sabes tu lo que es ser Padre.*

Tambien con sus enemigos serà placentero, y afable; y no ganarà menos victorias, grangeando los corazones con el agrado, que venciendo las fuerças con el valor.

Scipion atraxo à los Romanos con su natural afabilidad aquel fiero Sifax, que por ninguna fuerça, ò terror podia apartar de si el odio, y la barbaridad, que avia crecido con èl.

RESTA saber, como se porta el afable con el adulador, y el contencioso, que son sus mayores enemigos, porque son enemigos de su virtud.

La conversacion civil es vna reciproca comunicacion de los pensamientos: como la amistad vna reciproca comunicacion de los afectos.

Por esso el afable desea dar gusto, y recebirle: assi como el que ama desea ser correspondido. A si mesmo quiere contradezir, y que le contradigan; porque la disputa adelgaza los ingenios, y por esso deleyta.

Celio Orador famoso, estando para patrocinar à vn Cliente suyo, le andava excitando sus motivos: à los quales no oponiendose el Cliente, lo aprobava todo. De que enfadado Celio, le dixo: *Dime alguna cosa en contrario, siquiera, para que parezca, que somos dos.*

Mas tanto en la alabança, como en la contrariedad guarda las leyes del decoro, como se ha dicho. No adula, porq̃ no alaba por su interès; y si dixere alguna alabança, que exceda la verdad, no serà adulacion, sino gala del dezir; porque con vna *Hypèrbole* se explica lo verdadero.

Mas si conoce, que adulan, no escupirà en la cara al adulador, como

Cistrucio: porque à vn excesso de vrbanidad no se paga con grosseria; pero con algun mote gracioso refutarà la adulacion sin vltrajar al adulador, mostrandose afable tambien con èl.

Estratònico, insigne Citarista, à vn adulador, que le preferia à Orfeo, y al Dios Apolo, respondiò, encogiendose de ombros: *Amigo, yo soy mas pobre, que tu.* Muy buen modo de refutar la adulacion, ò no pagarla.

Mas para vn Principe generoso no seria muy afable esta respuesta. Los Duques de Saboya traen por marca la mano de oro, como los Pelòpidas la espada de marfil. El Duque Emanuel Filiberto hizo dar cinquenta escudos à vn Poeta forastero, que le presentò vn adulatorio de algunos malos versos, diziendo: *El es vn buen Poeta, porque ha dicho de mi, no lo que ay, sino lo que debria aver.* Hallò este Principe vn erudito modo de premiar los versos, y tratar de mentiroso al adulador. Porque en esso se diferencia el Poeta del Historiador, que este escrive lo que ay; y aquel lo que puede, ò debria aver.

Ni se muestra menos afable con el contencioso, aunque sea vicio mas digno de obras asperas, que de palabras dulces, siendo justo, que el que dize lo que quiere, oyga lo que no quiere. Mas el afable halla modos apacibles de zaherir al maldiciente.

Aristipo fue igualmente gran Filosofo, y gran Cortesano, y por esso aborrecido de todos los Filosofos: porque adulando al tyrano Dionisio avia hecho à la Filosofia pescadora al cebo de vna mesa explendida.

Este passeandose à la orilla de vn Rio, donde el pobre Diogenes lavaua sus legumbres, le dixo: *Si tu tambien adulàras à Dionisio, no comieras essas cosas.* A que respondiò al punto Diogenes: *Si tu comieras estas cosas, no adulàras à Dionisio.*

Pero por mas segura se juzgò aquella regla de no bolver contra los maldicientes sus picantes, por no escarbar en las brassas con la punta del cuchillo (como dezia Pitàgoras) para que te salten à los ojos las cẽtellas. Y que por esso es mejor interrumpir el discurso, y doblarse por no quebrar.

Cenon llegandose à vna conversacion, donde estava vno de estos contradicientes su conocido; y preguntandole este: Si la virtud era buena? Le respondiò secamente: *No*, y fuesse. Conociò Cenon, que aquel espiritu contradiciente le queria meter en disputa.

Pero mas afable fue aquel, que preguntado de vn otro sugeto semejante: *Qual es el ojo, que vè mas lexos, el derecho, ò el izquierdo?* Respondiò riyendose: *El que à ti mas te agradare*; y fuesse.

Mas entre todos, el mejor consejo es el que nos dà nuestro Filosofo de huir estas pestes, ò por no altercar con ellos, ò por no hazerse sus semejantes.

(.?.)

DE LA FILOSOFIA MORAL,

LIBRO DVODEZIMO.

DE LA VERACIDAD, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITVLO I.

Que virtud sea la Veracidad.

EN la conversacion civil la virtud antecedente mirò à los pensamientos, que los otros nos comunican. *Esta mira à los pensamientos, que nosotros comunicamos à los otros*; y por esso aquella requiere agrado; esta VERACIDAD.

Porque assi como nosotros aprobamos los dichos de los otros, teniẽdolos por verdaderos; assi los otros no aprobaràn los nuestros, teniendolos por falsos: y no se sacarà de la conversacion aquel placer reciproco, por cuyo fin se busca.

Por tanto conviene advertir, que aqui se habla de la *Veracidad en las conversaciones*; y no de la veracidad en los contratos.

Aquella es vna conformidad del efecto con la promessa; esta es *Vna conformidad de nuestros dichos con nuestras acciones, las quales comunicamos voluntariamente à aquellos con quien se conversa.* Aquella es vna parte essencial de la justicia, que dà à cada vno lo que es suyo; esta es vna partecilla potẽcial de la templança, para dar, y recebir gusto en las conversaciones.

Verdad sea, que el que tiene el habito de la veracidad en la conversacion, estarà mas dispuesto para la veracidad de los contratos; porque quien por eleccion es veraz, mejor lo serà por obligacion.

LA VERACIDAD, pues, de que hablamos, es: *Vn habito virtuoso del Alma, el qual consiste en la mediocridad acerca de la verdad de aquellas cosas, que comunicamos à otros en las conversaciones civiles; y principalmente de nuestras alabanças.*

Por lo qual en la explicacion de estas cosas, assi como es vicio dezir mas de lo que es, y dezir menos de lo que es: assi dezir lo que es, y quando conviene dezirlo, es vna mediocridad virtuosa.

El excesso se llama ARROGANCIA, el defecto SIMVLACION; la mediania VERACIDAD.

Esta virtud se conocerà mas claramente por si mesma, que por sus extremos; porque la verdad es vna cosa cierta, y singular: la mentira es vna cosa incierta, y infinita.

CAPITVLO II.

Objetos de la Veracidad.

TODO hombre social naturalmente gusta de hazer comunes al compañero sus pensamientos; y principalmente aquellas cosas, que son honrosas al que las dize, y gustosas al que las oye.

Como las congoxas secretas, assi tambien los gustos secretos susocan el coraçon; sino se exalan en las vozes: porque participados à los amigos los pesares, se disminuyen; los gustos crecen.

Todos reciben gusto en hablar de sus *Virtudes*, de su *saber*, de sus buenas *Acciones*, de sus estraños, y afortunados *Accidentes*, de las *Riquezas*, de la *Familia*, del *Natural* de sus hijos, de las *Amistades* honrosas, y de los *Favores*, que reciben de los grandes.

Todas estas cosas, que son gustosas para habladas, lo son tambien para oìdas: siendo dos inclinaciones igualmente naturales el hazer saber sus cosas, y el saber las de los otros.

Todos los hombres tienen vn apetito insaciable de saber; y à este fin embian por todas partes quatro sagacissimas espias, dos ojos, y dos oìdos. Y aunque le importe mas à cada vno el conocerse à si proprio; no obstante gusta mas de saber los hechos de los otros, que los suyos.

Ni se queda la curiosidad del hombre solo en saber las cosas de los que viuen, sino que passa à las de aquellos, que murieron muchos siglos antes, que èl naciesse, investigando las noticias de las historias, de las Inscripciones, de las piedras sepulcrales, y de los pergaminos antiguos.

Mas no se cumple su gusto, sino se conoce la verdad de estas cosas; porque saber cosas falsas, no es saber; y lo verdadero es el verdadero objeto del entendimiento.

Didimo Gramatico, grande escudriñador, compuso quatro mil libros de curiosas antiguedades, inquiriendo la *Verdad de las Fabulas*. Qual fuesse la verdadera madre de Eneas, y la verdadera Patria de Homero. Si verdaderamente se casò Jupiter con su hermana: y si Safo Poetissa fue verdaderamente casta, ò ramera.

Las quales cosas, y otras infinitas semejantes, bien que tan inutiles, y tan necias, que el que las supiesse, las debria olvidar: todavia agradan, porque la verdad es por si misma gustosa; y porque se adquiere sin trabajo lo que el otro escudriñò en sus libros con fatiga inmensa.

Pues si deleyta tanto el conocer vn leve humo de lo verdadero de aquellos, que nacidos con el mundo no aportaron à nuestro siglo, quanto mas deleytarà conocer quales sean verdaderamente aquellos, que conversan con nosotros?

No basta, pues, el gusto de referir à los otros nuestras cosas; si à este gusto no le acompaña la veracidad; porq̃ assi como las cosas que se refieren, son la materia principal de las conversaciones; assi la verdad es el alma de las cosas, que se refieren.

DIXE *Materia principal*; porque como no solo se habla con palabras, sino con escritos, con señas, con he-

hechos, con habitos, con el silencio mismo; con todas estas lenguas se puede dezir verdad, ò mentir; con todas se persuade, ò engaña: Toda es materia del Veraz, y del mentiroso: *La frente, los ojos, el semblante de ordinario mienten; pero mas de ordinario la lengua.*

Preguntando vnos cazadores à la Raposa, por donde avia passado la Liebre? Respondiò (por no entregar la compañera) que no lo sabia; mas con los passos les enseñò la senda.

Aquella Raposilla de Filotetes, aviendole jurado à Hèrcules moribundo, que à nadie descubriria su sepulcro; despues preguntandola los Griegos, donde estava sepultado? Gritò en alta voz: *Yo no lo sè*; y batiendo con el pie la tierra, revelò el lugar.

Ambas hablaron à vn tiempo con la lengua, y con el pie: el pie dixo la verdad; la lengua mintiò. Una, y otra fue juntamente mentirosa, y veridica; pero no Veraz: porque la la Veracidad no se junta con la traycion, como se dirà.

CAPITULO III.

Qual sea el motiuo del Veraz.

EL que se mueve à dezir la verdad por ambicion, no es Veraz, sino *ambicioso*. Quien por codicia de la ganancia, no es Veraz, sino *avaro*. Quien por temor de la pena, no es Veraz, sino *timido*. Quien por obligacion de promessa, no es Veraz, sino *justo*.

El Veraz no tiene otro motivo, que la misma Veracidad; esto es, el habito de la virtud, el que inclina el animo à conformar las palabras con los pensamientos, y los pensamientos con lo verdadero, principalmente acerca de sus cosas; porque lo requiere assi la honestidad, y la razon; y lo contrario es cosa bruta, y villana.

El que por otros motivos dize lo verdadero, en tanto serà Veraz, en quanto dura el motivo; el que tiene el habito de la Veracidad, siempre serà Veraz. Porque el habito tiene firmes rayzes en el alma, y el alma gustosa, y espontaneamente reduce el habito à acto, quando conviene.

Verdad es, que este habito facilita los actos de otras mayores virtudes, fuera de la conversacion civil. Porque como estàn las virtudes estrechamente confederadas entre si contra los vicios; vn habito virtuoso no puede servir à algun acto vicioso; pero si à los actos de las virtudes confederadas.

El Veraz serà (como se ha dicho) mas fiel en conformar los efectos con las promessas en sus *Contratos*, haziendo voluntaria la precision. Serà mas desinteressado en dar su voto en los *Consejos* Politicos, Senatorios, anteponiendo la verdad à la Dignidad.

Serà mas libre en las gallardas *respuestas* à enemigos poderosos en favor de su Patria: como Dèmades cautivò à Philipo sobervio con la victoria de Coronèa.

Serà mas sincèro en las testificaciones solemnes de los actos ju-

judiciales. De donde se dava mas fee à Senòcrates sin juramento, que à los otros Griegos con èl, bastando dezir: *Ipse dixit*: Senòcrates lo ha dicho, porque en todos sus dichos era veraz. Y al contrario al acusador de Rabirio mientras mas Dioses jurava, se creìa menos.

En suma el que no sabe mentir hablando de sus cosas, ya en pro, ya en contra de si; mucho menos sabrà, mentir hablãdo de las cosas de otros.

CAPITULO IV.

De que modo obre el veraz.

LA mediocridad de esta virtud consiste en dezir lo verdadero en las conversaciones: *Quando, Como, Donde, y Quanto* conviene; teniendo siempre la *Discrecion* por medida del dezir, y del callar.

Aunque jamàs conviene dezir mentira, no siempre conviene dezir verdad. Todo lo que se dize debe ser verdadero; mas no todo lo que es verdadero se debe dezir. Porque muchas cosas es mejor ignorarlas, que saberlas: y es mejor callarlas, que descubrirlas.

Corax era vn Joven bellissimo, y blanquissimo; mas porque descubriò no sè que falta, aunque verdadera, de su Señora, fue transformado en Cuervo negro, y desterrado à las selvas. Porque quien descubre verdadera nociva à la fama de otros, merece como villano ser desterrado de las conversaciones vrbanas.

Ni tampoco dirà el veraz en las conversaciones cosas afrentosas de si mismo, aunque verdaderas; porque no es licito dezir de si aquellas cosas, que si otro las dixesse, obligaria à que se tomasse satisfacion.

La buena fama nosotros la adquirimos, pero ya adquirida dexa de ser nuestra. Es de la Patria, de los hijos, de los parientes, y de los amigos; y no podemos desechar nuestra parte sin vituperio; ni la agena sin injusticia.

No todas aquellas verdades, que se comunicarian al amigo, se deben comunicar en la conversacion à los Compañeros. Con estos ay afabilidad; mas no amistad: cortesia; mas no confiança: ay vrbanidad; mas no cariño. Y assi entre el amor de los compañeros, y el de los amigos ay la diferencia, que entre el amor de la especie, y el del individuo; porque en los compañeros ay muchos animos; pero en la amistad ay vn animo solo.

Desuerte, que quien habla en las conversaciones, habla con otros, quiẽ habla con el amigo, habla consigo mesmo; y por esso puede vn hombre con mayor seguridad, que en las cõversaciones, descubrir con el amigo sus vicios, y sus virtudes.

Luego aunque esta virtud requiera, que el veraz descubra sus perfecciones, y sus defectos con candida sencillez; porque esta engendra amor, y vno sin otro no parece sincero; no obstante conviene en vno, y otro vsar de mucha moderacion.

Porque siendo assi, que en las conversaciones reyna siempre en alguno mas de emulacion, que de sencillez; mas que de negra embidia, que de candida inclinacion; sucede, que para con los mal dispuestos las alabanças seràn sospechosas de ambicion, y los defectos creìdos aun mas de lo que son en la verdad. Con que el veraz en vez de amor adquiere vituperio, como convencido por su mesma boca.

Serà, pues, el veraz sincèro con los sincèros; dissimulado con los dissimulados; mediano con los medianos; y no por esso dexarà de ser veràz. Porque la virtud de la veracidad no es la virtud de la justicia, como se ha dicho. No es vna judicial confession del hecho, sino vna voluntaria participacion de nuestros conceptos, de los quales no es preciso dezir todo; con tal, que sea conveniente, y verdadero aquello, que se dize; y esta es la *Mediocridad virtuosa*.

Por esta razon, si el discurso le combida à hablar de sus acciones, de su nobleza, de sus hijos, de sus maravillosos accidentes; no solo no hablarà sin altivez, sin jactancia, sino que quitarà algo de lo verdadero, por ser menos embidiado, y mas creìdo.

Y bien que el medio de la virtud consista en no dezir mas, ni menos de lo que es: no obstante el medio de la veracidad en hablar de sus *alabanças* consiste en dezir menos de lo que es, por dezir aquello, que conviene; siendo conveniente tener respeto à la modestia del que habla, y à la embidia del que escucha.

Y assi mismo acerca de los *defectos*, si en la verdad fuessen grandes, y afrentosos, la veracidad no quiere, que se digan verdades, que pueden infamar à quien las dize, y escandalizar à quien las oye.

De donde el medio de la verdad es indivisible, y Aritmètico; mas el medio de la veracidad es proporcional, y Geomètrico; porque no consiste en dezir todo lo que es, sino todo lo que conviene, teniendo respeto al lugar, al tiempo, y à las personas.

VERDAD es, que el veraz no dize cosa alguna por alabarse, ni porque le alaben; pero dize cosas dignas de alabança; y sino son tales èl mismo serà su censor; porque aprecia mas la verdad, que el aplauso.

Antes no solo es veraz en las palabras, sino en todas sus acciones, y en toda su persona; la qual pudieran ofrecer por viua idèa de la veracidad aquellos, que admiten las Platònicas idèas.

Veraz serà el *aspecto*, no contrahecho por cuydadosa moneria; ni ceñudo por desdeñosa arrogancia, sino alegre, plàcido, y sincèro, de modo, que se trasluzgan los pensamientos en la serinidad de la frente, y se vea el coraçon por las ventanas de los ojos.

Veraz serà el adorno de su persona. Si es hermoso, no adora el espejo, como Narciso: ni se cruza la cara, como Spurina. Si es palido, no remedia su mal color con agenos colores. Si es cano, no quita las rubias cabelleras de los difuntos, para dorar la viua plata de sus cabellos. Si es feo, no se esconde, sino chancea sobre su feal-

ſcaldad con agudas ſales, como Sòcrates; procurando hazer mentirosa la cara con la hermosura del animo.

Veraz serà en el *valor*, y vigor corporeo. O juegue, ò dance, ò juste, ò batalle, haze aquello, que puede, y buenamente confiessa lo que no puede. Si vence, no se jacta; si es vencido, no se confunde; con el mismo semblante, que recibe la palma, la cede: acepta las alabanças, y alaba al vencedor.

Veraz serà acerca de su *nacimiento*. Si es noble adornarà los atrios con las humosas imagenes de sus mayores, para ser venerado. Si Ignoble, no desprecia las insignias de sus pobres antepassados, por honrarles. Como el Rey Agàtocles, que por honrar à su padre, que era ollero, adornava con platillos de barro sus mesas Reales.

Veraz serà en los *afectos*. Si ama, ò si aborrece, serà tan desnudo el odio, como el amor. Si pretende, ò si rehusa, no caminarà al termino por torcidas, y ocultas sendas: la repugnancia no parecerà anhelo; ni el anhelo repugnãcia. Si es benemerito, pretenderà francamente las Dignidades, ò las rehusarà, sino lo es. Terencio Varron despues de su infeliz batalla de Canas, no quiso aceptar el baston de la Dictadura. Y Ciceron no quiso aceptar la Pretura, teniendo por mas digno al hijo del gran Scipion.

En suma el Veraz lograrà en la vida Civil (cosa bien rara) *Alabança sin embidia*, porque su merito es sin ambicion. Antes serà igualmente alabado, quando dize sus faltas, y quando dize sus virtudes: naciendo vno, y otro de la Veracidad plausible, y amable juntamente.

CAPITULO V.

De la arrogancia, y de la simulacion.

ESTas son dos enemigas de la Veracidad; pero mas enemigas entre si. La vna Gigantèa; la otra Pigmèa. Porque aquella se ensalça sobre lo verdadero; esta se abate debaxo de lo verdadero. Ambas mentirosas, pero la mayor mas altiva; la menor mas villana.

La arrogancia es como el Pabon domestico, que subiendose à la mas alta cumbre, el pecho hinchado, la cabeça erguida, se sienta sobre la esfera luminosa de sus plumas, y mirandose à si mesmo con mil ojos, y combidando todos los otros à que le miren, alça quanto puede el grito, como si dixesse: *Miradme*.

La simulacion es como el Buho selvatico, que huyendo la clara luz, todo recogido, y encerrado en sus plumas, à si mesmo odioso, se encaberna en los mas escondidos agugeros; y con obscura voz allà desde lo obscuro parece, que dize: *Nadie me mire*.

Si se habla de ciencias, el arrogante, aunque no sepa nada, se jacta de saberlo todo: el falso, aunque sepa mucho, finge saber muy poco: si de riquezas, el arrogante, como Timagines, aunque sea pobre, se adorna con piedras falsas; el falso, ò simulador,

dor, aunque sea rico, trae como los Espartanos vestiduras despreciables; si del valor, el arrogante, como el Capitan de Plauto, arroja con vn soplo las legiones; el falso, aunque tenga valor, no quiere mostrarle, y si obra alguna hazaña, le dexa à otro el honor.

Uno, y otro es ineptissimo, para la conversacion civil; porque el arrogante adultera la verdad con hiperbòlicos encarecimientos; el simulador la oprime con baxas diminuciones: vno, y otro priva à los Compañeros de aquel gusto, que se siente en conocer lo verdadero de las acciones agenas; porque al que dize mucho no se le cree nada; y al que no dize nada, no se sabe, que es lo que se le ha de creer.

Lo cierto es, que comparados entre si el arrogante serà mas conversable, que el simulador; porque aquel es mas descubierto; este mas profundo; aquel es mas eloquente; este mas taciturno; y quando sean conocidos, aquel es ridiculo, este sospechoso. Desuerte, que aunque sea molesta à los serios la vanidad del arrogante, serà gustosa al que quisiere reir. Pero el simulador es temido de los Serios, y aborrecido de los Joviales, porque no comunica sus pensamientos. Y por esso el arrogante desea la conversacion, para gastar sus mercadurias; y el simulador no sabiendo con quien conversar, conversa consigo proprio.

CREEN algunos, que estos dos vicios nacen de dos virtudes. La arrogancia de la *Generosidad*: la simulacion de la *Modestia*. Mas esto es falso, porque de los habitos virtuosos no pueden nacer actos viciosos.

Nacen, pues, de dos naturales, y contrarias imperfecciones: la arrogancia de sobrado calor, que haze atrevidos; la simulacion de sobrada frialdad, que haze timidos. Y por esso el arrogante aprehende sus cosas en mas de lo que son, y las ostenta mas de lo que las aprehende: el simulador teme la censura, y desconfia de si mesmo, y de sus cosas.

Mas en vna, y otra concurre alguna debilidad del entendimiento. Porque la opinion defectuosa, tanto en lo mas, como en lo menos, es vna vena de locura: la qual, aunque al principio es leve, todavia con el tiempo, multiplicando actos, engendra vn habito tan estragado, que de vicio moral se buelve locura formal. Principalmente, si à aquella opinion interna la ayudan exteriormente, ò los oyentes por gusto, ò los maliciosos por escarnio.

Empedocles Medico, estava tan acostumbrado à ensalçar su Magisterio en aquella Arte, que al fin se persuadiò, que sus curas no eran obras humanas, sino milagros. De esta enfermedad procuraron librar al Protomedico los demàs Medicos con otra mucho mayor: metiendole en la cabeça, que el no era hombre; sino que estava en su cuerpo el Alma del Dios Esculapio. Lo qual creìdo al punto de Empèdocles por mas que verdadero: añadieron, que era afrenta de vn Dios inmortal viuir con miseria entre los mortales.

Cre-

Creciò esto tābiē Empèdocles; y altamente suspendido en su imaginacion, por llegar mas presto al Cielo Empireo, se arrojò en las llamas del Mongibelo.

La misma fuerça tiene el habito de la Simulacion, como se vè en Vibio Galo, que gustando de hazerse loco por burla, se hizo loco de veras. Pero mas se vè en la referida secta de los Filosofos Scepticos, los quales entre los demàs Filosofos començaron à hazer profession de ser ignorantes.

Porque dudando al principio con razones problematicas de qualquiera cosa mas que evidente; por vltimo creyeron, que nada se podia saber, sino esto: *Que nada se puede saber*. Que nada es cierto, sino: *Que nada en el Mundo es cierto*. Y aunque les abrassases los ojos à los rayos del Sol, negarian, que el Sol era claro.

El verdadero motivo, pues, de estos dos vicios no es hazer agravio à alguno, ni pretender Dignidades, ni adquirir ganancias. Estos son fines de otros vicios, esto es, de la injusticia, de la sobervia, de la avaricia, opuestos à la justicia, à la magnanimidad, y à la liberalidad.

Mas el proprio motivo de estos dos vicios opuestos à la veracidad se especifica de los mismos habitos viciosos en orden al proprio fin.

El arrogante se mueve por vna natural, ò habitual inclinacion depravada de engrandecer mas allà de lo verdadero, no solo sus alabanças, sino todo aquello, que refiere. Y por vna contraria inclinacion las minora el que llamamos Simulador. Uno, y otro siente en esta obra viciosa deleyte, y satisfacion; porque no es violenta, sino voluntaria.

Por lo dicho se puede inferir, que aunque estos dos habitos sean verdaderamente viciosos, en quanto se apartan de la mediocridad virtuosa; con todo esso no son malos por si mismos, porque no tienen mal fin; y ya que no traygan deleyte à la conversacion, tampoco traen daño.

Antes bien los hyperboles del arrogante dàn entretenimiento al que le quiere; como las brabatas de aquel Gascon, à quien llamavan el tambor de los Capitanes; y las vanas jactancias de aquel Apion, llamado Campana del vniuerso.

Del mismo modo, si el Simulador disminuye, ò encubre sus alabanças, mas daño se haze à si, que à los otros. Antes parecerà Modesto; porque parece vna clara virtud el obscurecer las virtudes proprias, segun aquel aforismo: *Ama latère*.

Mas es mentirosa la modestia, que encubre la verdad; porque si la modestia se quita à si misma la alabança; la mentira le quita al mundo el comercio humano.

PERO estas son cortas pruebas de la arrogancia, y de la Simulacion en la conversacion civil: peores desordenes se vèn en cosas graves. Porque assi como el habito de la Veracidad confederado con otros habitos mas virtuosos produce virtuosissimos efectos; assi estos dos habitos viciosos, si se juntan con otros habitos mas viciosos, producen efectos per-

perniciosissimos al publico, y à sus mesmos Autores.

Que desordenes no ocasionò la arrogancia junta con la ambicion de los grandes honores? Agudamente fabulizò Luciano, que deseoso el asno vil de hazerse Rey de las fieras, aviẽdo hallado casualmente vn Leon muerto, y cubiertose de su piel, por algun tiempo las fieras le tributaron, y le temieron los Pastores, que jamàs avian visto Leones vardaderos. Mas por vltimo conocido de vn Armèno, exercitado en la caza de los Leones por embaucador enmascarado, perdiò la piel agena, y la suya.

En todos los siglos ha avido bestias semejantes, que vestidos de la mascara de Leon, para adquirir honores Reales, turbaron las Republicas, y se descompusieron à si proprios.

Aviendo Tiberio hecho matar al mancebo Agripa, nieto de Augusto, à quien tocava la sucession del Imperio; vn Esclavo de Agripa, parecidissimo à su Señor, se fingiò Agripa escapado de la muerte; y pidiendo auxilio, conmoviò todo el Imperio, y puso à Tiberio en gran peligro. Mas aviendole descubierto con engaño vn compañero traydor, se le trajeron preso à Tiberio, del qual preguntado *Como tu te has hecho Agripa*? Respondiò atrevidamente: *Como tu te has hecho Cessar*? Mas aquellas fueron las vltimas palabras, que dixo.

Pero mayores turbulencias despertò aquel Palafrenero, que fingiendose Cayo Graco Tribuno de la Plebe (à quien en odio de la Plebe avia hecho quitar la vida el Senado) ocupò como suya la potestad tribunicia; y aunque desmascarado, y descubierto por Metèlo Censor, el qual avia conocido toda la familia de los Gracos; todavia agitado por algun tiempo de contrarias fortunas, ya prendiendole el Senado, ya librandole la Plebe; de esta adquiriò honores; de aquel afrentas, y à todos les costò mucha sangre.

Pero que cosa mas enemiga de la humana Sociedad, que la Simulacion junta con la *infidelidad en las promessas*?

Marco Atilio se gloriò en el Senado de aver vencido al Rey Griego debaxo de las promessas de paz, y amistad. Aplaudieron los Senadores mozos, que huviesse sido burlada la astucia de los Griegos por la de los Romanos. Mas los Senadores ancianos le vituperaron ignominiosamente, dize Livio: alegando, que siempre avia sido costumbre Romana vencer con el valor, no con el engaño: ni mover alguna guerra primero que denunciarla.

Pero nunca es mas perniciosa, ni mas infame la Simulacion, que quando se junta con la hipocresia, la qual puntualmente de la Simulacion fue llamada hipocresia; porque el hypocrita à manera de Comediante, mudando trage, y cara, es vna cosa, y parece otra: en vna cosa habla; y en otra piensa: engañando todos los ojos, que no vèn el coraçon con humildad sobervia, con procurada amarillez, y con lagrimas exprimidas; con capa de Religion pervierte la Re-

Religion, y encubriendo con piel de cordero vn Lobo Voraz, disipa, y devora la Iglesia de Christo.

PERO aqui conviene reparar en no confundir la Simulacion contraria à la Veracidad con la astucia contraria à la Prudencia. Ni con la ironia jocosa, que mira à la chança. Ni con la dissimulacion virtuosa, como la de David, que por huir las manos enemigas, se fingiò mentecato. Porque de estas se debe hablar en sus lugares proprios.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMOTERCIO.

DE LA CHANÇA, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITULO I.

Utilidad de la Chança.

CERES largamente fatigada en busca de Proserpina, à quien ocultavan profundamente los abismos: mientras sobre vn peñasco llamado el *Irrisible* en las soledades de Eleusis, se estava consumiendo de tristeza, pensando siempre en su Proserpina: Jambe viejecilla graciosa con festivos motes la hizo reir.

De aqui naciò, que en los arcanos Sacrificios de Ceres con lo serio de las ceremonias venerandas se mezclava lo ridiculo de los motes graciosos, y de aqui el proverbio: *Hasta los Dioses gustan de lo jocoso.*

Aquellos nobles ingenios poeticamente filosofando nos quisieron dàr à entender, que la mente humana consume mucho el vigor corporeo, haziendose melancolica, y solitaria, en la seria investigacion de la verdad, escondida en lo profundo de las ciencias; y que no podria durar largo tiempo, si tal vez conversando con la risa, y con las chanças no tuviesse algun alivio.

La *Tristeza* compañera de la *Seriedad*, apretando el coraçon, aprisiona los espiritus vitales; y resfriando el pecho, encoge la cutis, y cierra el passo à la voz; y asi le faltan palabras al que le sobran cuydados.

Al contrario la *Risa* compañera de la *Chança*, dilatando el coraçon, desaprisiona los espiritus oprimidos, y calentando el pecho, desarruga la frente, y embia mucho aliento al organo de la voz: como se dirà en su lugar.

Asi como el ocio es el descanso del

del cuerpo, asi la Chança es el descanso del animo; mas no descanso ocioso, y descuidado; porque el entendimiento es facultad espiritual, y el espiritu, sino le tiene ligado el sueño, tanto obra, quanto viue; porque su vida es obrar.

Antes si en los motes serios ay mas de solidez; en los jocosos ay mas de agudeza: en aquellos ay mas de juyzio; en estos ay mas de ingenio; porque aquellos nacen de la verdad de las cosas; estos se engendran de la fecundidad del entendimiento; el qual reconociendolos por partos suyos proprios goza mayor deleyte, y en la misma operacion halla descanso.

Las *Chanças*, pues, son saludables à la conservacion del individuo; pero mas à la conservacion de los vnos con los otros. Porque asi como la naturaleza ligò los hombres entre si con ocultos vinculos de simpathia, y la tristeza del vno reverbera en el semblante del otro; asi tambien vna cara risueña alegra el coraçon de quien la mira; y por esso el Gracioso grangea el cariño de aquellos, con quien trata.

Las Chanças son la mas dulce salsa de la conversacion civil en el passeo, en los corros, en los concursos, en los juegos, y en los Combites. Mientras vno las dize, otro las oye: aquel cortesanamente las arroja; este amigablemente las recibe, y las buelve, como perrillos, que retozando entre si con inocentes dientezuelos, riñen, y estàn en paz; se muerden, y se acarician.

Por esso nuestro Filosofo llamò con razon las Chanças *Urbanidades*; porque no nacen en el suelo inculto de genios rusticos, y salvages; sino en entendimientos Ciudadanos, ingeniosos, ò por costumbre, ò por Arte.

Lo cierto es (aunque algunos no lo sientan asi) que tambien para las Chanças se halla doctrina, y Arte verdadera, como hemos demonstrado en el antojo de larga vista Aristotelico: de cuyas doctrinas convendrà acordar aqui alguna cosa; porque allà hemos especulado mucho sobre este Articulo de Aristoteles.

CAPITULO II.

Que cosa sea vrbanidad, ò Chança.

QUestion verdaderamente curiosa, y importante à nuestro instituto, para saber conocer, como se distingan las *Chanças Doctrinales* de las *Morales*, y las serias de las *Ridiculas*; y quales convengan al *Principe*, quales al *Ciudadano*, y quales al *Criado*.

Discurriendo, pues, generalmente, la Chança, ò Urbanidad es: *Vna operacion del entendimiento, que enseña alguna cosa con modo ingenioso.*

Modo ingenioso es aquel, que explica alguna cosa, no por terminos proprios, y comunes, sino por terminos figurados, y fingidos del entendimiento, y por esso nuevos, y no esperados, como los conceptos Poeticos, que no son verdaderos, pero imitan lo verdadero. Como si para dezir

AMOR dixesses INCENDIO. Porque no significas esta passion con su vocablo proprio; sino con vno figurado, y fingido por tu entendimiento; pero viuamente expressivo, y por esso delectable.

Esta ingeniosidad se halla tal vez en vna sola *palabra* ingeniosa, como en el exemplo referido, que es vna Methàfora simple. Tal vez consistirà en vna *proposicion*, como las sentẽcias, y las reflexiones ingeniosas. Tal vez forma vn *argumento* ingeniosamente cabiloso: por lo qual nuestro Filosofo llama al Gracioso, ò Chancero *Cabilador galante*.

Hablavase en vn corro de vn mancebo Ciciliano, el qual amava; pero no se atrevia à descubrir su amor.

Uno de los de la conversacion echò este mote: *Transilo es todo fuego*. Esta es palabra metaforica, è ingeniosa.

Otro dixo: *Si Transilo tuviera el fuego en casa, el gritaria*. Esta es proposicion ingeniosa.

Otro añadiò: *Quereis saber, porque el fuego no le haze gritar? Es fuego fatuo*. Este es argumento ingenioso, porque el fuego fatuo, que nace en los cementerios, no quema, tratandole de necio.

Otro mas mordaz dixo: *No es sino fuego infernal, que atormenta los demonios sin hazer que griten*: tratandole de malvado.

Pero otro mas cortesanamente ingenioso concluyò: *No sabeis vosotros, que es Ciciliano? Aquel fuego es el de su Etna, que aun no tiene actiuidad, para derretir la nieve, que le cubre*; tratandole de amante frio. Estas son *Cabilaciones* agudas, y jocosas.

Dos cosas componen la Chança; esto es, *Materia, y Forma*; de las quales conviene discurrir, para el fin, que se ha dicho, començando por la primera.

CAPITULO III.

Qual sea la forma de la Chança, y quantas sean sus diferencias.

LA forma del mote jocoso consiste en la dicha *ingeniosidad*, esto es, en explicar vna cosa, no por via de terminos proprios, y vsados, sino por via de terminos metaforicos, y fingidos; porque es obra del ingenio solo.

Esta ingeniosidad se divide en tantas especies genericas, quantas son las diferencias de las figuras metaforicas; como demostramos en nuestro antojo de larga vista.

La primera es de *proporcion*, que significa vna cosa por medio de otra semejante, tomando la vna por la otra, como aquella de Antistenes: *Mi criado Cefisodòro es vn aroma, que no huele, sino bien molido*. Queriendo significar, que era menester castigarle, para que sirviesse.

La segunda es de *Atribucion*; que significa vna cosa por via de otra conjunta, como la Trompeta por la guerra; la Toga por la paz. Asi los Franceses amenazaron guerra à los Florentinos, sino les dexavan sus plaças fuertes, diziendo: *Sino lo hazeis, tocarèmos nuestras trompetas*.

Y los Florentinos respondieron: *Si vosotros tocareis vuestras trompetas, nosotros tocarèmos nuestras campanas*. Porque al sonido de la campana del comun, toma el Pueblo las armas. Y en verdad, que las chanças los atemorizò.

La tercera es de *Equivoco*, jugando del vocablo; como quando à Metèlo, hombre inconstante, que se gloriava aver tenido por Maestro a aquel gran Retorico llamado el Cuervo, le respondiò graciosamente Ciceron: *Cierto que el Cuervo te debiò de enseñar antes su ligereza, que sus palabras*.

La quarta es de *Hypotiposis*, que con alguna methafora actuosa, y viua pone el objeto delante de los ojos con tanta expresion, que parece, que se està viendo. Como dixo Diògenes de aquel Prodigo, que jugava su Palacio: *Este despues, que ha tragado el patrimonio, vomita la casa*.

La quinta de *Hyperbole*: como aquella de Lisimaco à Pàsides, embaxador de los Bisantinos: *Aora vienen à mi los Bisantinos, quando mi lança hiere los Cielos*. Y Pàsides, bolviendo las espaldas, dixo à los suyos: *Vamonos de aqui, antes que nos coja debaxo el Cielo hecho pedazos con aquella lança*.

La sexta por via de *Laconismo*, el qual significa mas de lo que dize; al contrario de la *Hyperbole*, que dize mas de lo que significa. Asi los Espartanos respondieron à las cartas amenazadoras del Rey de Macedonia, solo con dos palabras en vn gran pliego: *Dionisio en Corinto*: queriendo dezir. *Acuerdate, que Dionisio echado del Reyno por su sobervia, se fue à Corinto à enseñar niños, mudando el cetro en vnas correas, para sustentarse, y assi harèmos de ti si nos echares fieros*.

La septima es de *Contraposicion*, que tendrà cierta fuerça en persuadir, haziendo, que vn contrario sobresalga mas à vista del otro. Como Biantes disuadia à vn mancebo el matrimonio, diziendo: *Si la muger, con quien casares, fuere fea, desagradaràte à ti; si hermosa, agradarà à los otros*. Respondiò el mancebo: *Antes si fuere hermosa, me agradarà à mi; si fea, no agradarà à los otros*.

La vltima es de *Decepcion*, la qual se llama propriamente *Mote inopinado*; porque acaba en otra cosa diversa de la que el oyente esperava. Como aquello de Marcial à Zoilo: *Miente quien dize, que eres malo: Tu no eres malo, sino la misma maldad*.

Ello es verdad, que asi como de las plantas se hazen engertos, y vna planta sola produce frutos de diferentes especies; asi en vn mote jocoso pueden entrar muchas figuras ingeniosas de Metaforas incorporadas, y por esso serà mas plausible. Hasta aqui de la forma; aora hablarèmos de la materia.

CAPITVLO IV.

Materia, y sugeto de las Chanças.

DE las Chanças, vnas son *serias*, y otras *Ridiculas*. Engañanse los que creen, que nuestro Filosofo

llamò solamente Chanças los Motes ridiculos. El conociò las vnas, y las otras en este proprio Capitulo, quando nos advirtiò, que el Gracio. lo vsarà motes jocosos con personas alegres; pero con las graves los vsarà graves.

Assi como la Arte Sofistica sirve igualmente à las cabilaciones ridiculas, y à las serias; assi el mismo habiso virtuoso de la Chança sirve à las Chanças ridiculas, y à las graves.

Pero diràs: Si la Chança se opone à la Seriedad, porque esta causa tristeza, y aquella alegria; como puede ser vna gracia seria, ò vna seriedad graciosa? Una alegria triste, ò vna tristeza alegre?

Respondo, que no ay sugeto alguno tan grave, tan triste, tan fiero, que con la materia, y con la forma no se pue da hazer gracioso.

Qual sugeto ay mas serio, y mas grave, que las Estrellas del Cielo? Y qual proposicion es mas seria, y doctrinal, que esta? *Las Estrellas son las partes mas solidas, y opacas de la Region Etherea, que con el reflexo de los rayos del Sol se hazen luminosas.* Esta es proposicion docta, pero no graciosa.

Pero si dixesses: *Las Estrellas son cristales etereos, que aunque obscuros, si se mira en ellos el Sol, se buelven nocturnos Soles.* Esta es la misma doctrina; y no obstante es algo graciosa; porque los terminos en la materia, y en la forma son algo Metaforicos; y quanto mas se apartare de los terminos proprios, se harà la proposicion mas graciosa, y al fin ridicula.

Graciosamente grave serà esta proposicion: *Las Estrellas son sagradas lamparas del Templo Etereo de Dios.*

Hermosa serà esta: *Las Estrellas son labores de piedras preciosas, con que està bordado el pabellon del Mundo.*

Alegre serà esta: *Las Estrellas son brillantes flores del Jardin de los Bienaventurados.*

Erudita serà esta: *Las Estrellas son ojos del Celeste Argos, que toda la noche velan sobre los Mortales.*

Fiera serà esta: *Las Estrellas son Celestes furias, entretexidos los cabellos de tantas sierpes como rayos, para apartar los malos del Cielo.*

Triste serà esta: *Las Estrellas son lugubres hachas de la Capilla ardiente en el funeral del Sol.*

Al contrario *ridicula* serà esta: *Las Estrellas son volantes luciernagas por los ceruleos prados del Cielo.*

Mas *ridicula* serà: *Las Estrellas son linternas de los Dioses, quando salen de noche à passearse.*

Mas *ridicula*: *Las Estrellas son mocos encendidos, que caen del blandon del Sol.*

Finalmente, si hizieres del Cielo vn Cribo, podràs con el Stiliano llamar bufonescamente las Estrellas.

Lucientes agugeros del Celeste cribo.

Por estos exemplos puedes conocer, que todas estas proposiciones son graciosas, solo por vna forma ingeniosa, esto es, por la *Metafora de proporcion*, que toma el Simil por el Simil; pero todas diferentes por la materia, que en vnas es mas *noble*, en otras mas *vil*: en aquellas mas *hermosa*; en estas mas *disforme*.

Digo, pues, que segun nuestro Filosofo la materia de las *Chanças ridiculas* es la *torpeza*, ò *Fealdad*. Y por consiguiente la materia de las *Chanças graves* es la *Hermosura*, ò *decencia*.

Acerca de las ridiculas se deben entender dos suertes de *fealdad*, la vna *moral*, la otra *fisica*, de las quales se compone vna tercera *fisica moral*.

La fealdad *fisica* es vna desproporcion de qualquier cosa natural, ò artificiosa, que excede, ò falta à la medida, que debe tener: como vn rostro torcido, vna nariz muy grande en vna cara pequeña; vna fabrica desmesurada: vna musica disonante; y todas aquellas cosas, que causan asco.

La fealdad *Moral* es vn desorden de costumbres, que exceden, ò faltan al medio de la razon, como la necedad, ò la fraude; la cobardia, ò la temeridad; y todas las calidades viles, y vergonçosas.

La fealdad *mixta* es aquella de los hombres, que representa algun defecto proprio de los animales: como vn ocico sucio salido àzia fuera, como el de vn puerco; y aquella de los animales, que representa algun vicio humano; como la mona parecida à vn hombre bruto, y malicioso, que no habla, por no trabajar.

La fealdad assi *fisica*, como *moral*, es de dos suertes; la vna mas *vergonçosa*, que perjudicial; la otra mas *perjudicial*, que vergonçosa. La temeridad es mas perjudicial, que la cobardia; y la injusticia, que la destemplança; pero la destemplança es mas vergonçosa, que la injusticia, y la cobardia, que la temeridad.

Finalmente se debe advertir, que vna misma deformidad serà mas ignominiosa en vn sugeto, que en otro. Como la ignorancia en el que presume de docto: la cobardia en el que haze del valiente: la fealdad en el que se precia de lindo.

Digo, pues, que todas estas deformidades son materia de las Chanças; pero no todas lo son de las ridiculas. Porque si bien vn rostro feamente desbaratado haze reir; con todo esso, si lo està, porque vna cuchillada, rasgandole la mexilla le afeò con dolor grande, no mueve à risa, sino à lastima, y horror.

Por esso añade nuestro Filosofo: que la *materia de la risa es la deformidad sin dolor*; como vna cara feamente desbaratada, que no duela.

De las quales palabras se pueden inferir dos importantes consequencias; la primera, que los vicios, que son mas perjudiciales, que vergonçosos no son materia de chanças ridiculas, sino de chanças satyricas, y atroces, indignas de vna conversacion civil. Y por consiguiente las ridiculas son aquellas, que caen sobre los vicios antes vergonçosos, que perjudiciales, como la cobardia, la ignorancia, la deshonestidad, la embriaguez, que son vicios mas infames, y mas serviles.

La otra consequencia es, que tambien sobre tales materias vergonçosas, y viles no son ridiculas las chanças, quando se le pica à alguno muy en lo viuo, ò se habla muy claramente de cosas soeces, y deshonestas. Porque como aquellas duelen al ofendido, y estas dàn asco à quien las oye, no se pueden llamar *deformidades sin dolor*; y por esso se deben tambien huir estas en la conversacion civil.

Verdad es, que se hallan hombres tan fieros, que tienen por chança la crueldad, y otros tan obscenos, que se deleytan en los ascos de la conversacion.

Pirro le estuvo diziendo chanças al anciano Priamo mientras le quitava la vida sobre el altar. Y Alexandro Severo, por burlar en el suplicio à vn favorecido suyo, que vendia los honores Curiales, le hizo morir ahogado en humo con esta inscripcion: *Fumo perit, qui fumum vendidit.* Chança digna de Severo.

Heliogàbalo despues, mas entregado à la lascivia, que à la crueldad, proponia premios al que inventava motes mas obscenos. Mas no son estas las sales de la conversacion civil, que aqui buscamos.

De dos maneras, pues, serà el mote juntamente *ridiculo, y cortesano*. La vna, siendo la deformidad tan leve, que el mote haga cosquillas; pero no duela. Porque no puede tener la virtud de la chança quien pellizca à otros, y no quiere, que le pellizquen.

Pero demàs de esto no siempre las chanças caen sobre los presentes; sino tambien sobre los ausentes; y todos oyen de mejor gana lo que lastima à otros.

La otra manera es, quando la deformidad, aunque sea mordaz, ò sucia, aunque sea perjudicial, ò vergonçosa, se disfraza con la figura ingeniosa tan galanamente, que la forma hermosea la materia, la mordacidad parece alabança, y lo deshonesto tiene apariencia de honesto; porque ya que no se alaba la substancia del mote, se alaba el ingenio.

El efecto de esta galanteria se vè tambien en las proposiciones de las cosas fisicas. No dixo Marcial por terminos proprios: *Tu Baño es poco caliente*; sino que dixo: *Si quieres conservar los pezes, entralos en tu Baño.* No dixo: *Esta estancia es muy humeda*; sino: *Echa pezes aqui dentro, y naderàn.* No dixo: *Tongiliano tiene gran nariz*; sino: *Yo veo la nariz de Tongiliano, y à èl no le veo.* No dixo Horacio: *Este es vn Giganton falto de vn ojo*; sino: *Para dançar el Cyclope, no ha menester màscara.* Y de otro, à quien faltava el ojo derecho, y tenia lagrimoso el izquierdo, se dixo: *Este ojo llora la muerte de su hermano.*

De este modo se hazen jocosas las deformidades morales, aunque mordaces, ò vergonçosas; como hablando de vn criado ladroncillo: *Este es el criado vnico, para quien nada ay cerrado.* Y de vno que traìa cabellera postiza, y tenia fama de embustero: *Si tiene dos cabeças, què mucho, que tenga dos caras?* Y de vn Medico ignorante: *Este es vn Medico, que no dexa padecer mucho tiempo à sus enfermos.* Y sobre el retrato de vna dama, que se afeytava: *La pintura no se parece à ella, mas ella se parece à la pintura.* Y sobre vna dama de color moreno, vestida de blanco, y de no buena fama: *Es vn Cisne, que tiene negra la carne, y blancas las plumas; pero le falta la buena voz.* Y de la muger de vn Juez poco honesta: *Este Juez es preciso, que sea justo, teniendo en casa la mesma justicia, que dà lo suyo à cada vno.* Y del que tenia la muger pequeña, pero mala: *Este de muchos males ha escogido el menor.*

CAPITULO V.

De las Chanças graves.

HEmos insinuado, que assi como la materia de las ridiculas es la torpeza, ò deformidad tan moral, como fisica; necessariamente la materia de las *nobles, y graves* conviene, que sea la hermosura, ò perfeccion de las cosas assi *Morales*, como *Naturales, y artificiosas*, dignas de alabança, y admiracion.

Pero aqui tambien conviene notar, que aunque todas las proposiciones de alabança seràn graves, no por esso seràn todas graciosas, si la forma ingeniosa no vistiere la materia grave.

Si dixeres, que *la Rosa es la mas bella de todas las flores, que la Naturaleza ha producido*: serà vna proposicion noble, y grave; pero no graciosa; porque està explicada con terminos proprios, y verdaderos, como historicamente.

Safo la hizo graciosa, y grave, diziendo: *Si Jupiter criara vna Reyna de las flores, esta seria la Rosa.* Y si te pareciesse continuar la alegoria, pudieras dezir, que son las espinas sus Archeros.

Finalmente las acciones fisicas, y casuales con ingeniosas reflexiones se hazen gravemente graciosas. Como lo que dixo Marcial sobre aquella fiera, que pariò estandola hiriendo los cazadores: *Diana exercitò à vn mismo tiempo dos oficios, de cazadora, y partera.*

Si se viesse vna dama, y vn niño suyo, ambos hermosissimos; pero ambos faltos de vn ojo, se podria dezir en vna conversacion cortesana gravemente, y graciosamente: *Si este niño le diesse su vista à la Madre, quedaria vn ciego Cupido, y ella vna hermosissima Venus.* Y de este genero son las alabanças de las bellas estatuas, y de las esculturas, y demàs obras de mano.

ESTAS son Chanças fundadas en la materia *fisica*. Aora acerca de la *perfeccion Moral*, si Marcial huviesse dicho de Nerva: *Este es vn Principe tan perfecto, que haze, que los buenos apetezcan mas el estado de la Monarquia, que el de la Republica*: seria vna proposicion Laudatoria, y grave; pero historica, y no graciosa.

Hizola parecer gravemente graciosa de este modo: *Aora si, que Caton, si bolviesse al Mundo, se haria Cesariano.* Porque Caton aborrecia tanto el

estado de Monarquia, que se matò por no ver Principe à Julio Cessar. Desuerte, que la misma proposicion con aquella alusion figurada, y laconica adquiriò gracia, sin perder gravedad.

Con semejante figura alabò Angelo Policiano à aquella facunda Cica de Siena: *Mnemosine*(madre de las Musas)*oyendo hablar à Cica, dixo: Quando parì yo la dezima hija*? Por dezir: *Cica parece vna Musa en la eloquencia.* Y de vna hermosa, y honesta: *Ella sabe lo que es ser amada; pero ignora lo que es amar: al vso de los Parthos, huyendo flecha los amantes.*

Y de vna dama discreta, rica, y hermosa: *Si se huviera hallado en el juyzio de Paris, ella sola ganàra la manzana de oro à las tres competidoras.* Porq̃ Minerva era la Diosa de la Sabiduria, Juno de las riquezas, Venus de la hermosura, y ella vnia en si sola estas tres dotes.

Pero experimentaràs, que la figura de oposicion haze las proposiciones mas graciosas, y mas graves, que ninguna otra figura. Como si dixesses: *Es menester amar como si huviesses de aborrecer, y aborrecer, como si huviesses de amar.* Y aquella otra mas vil por la materia, pero no menos hermosa por la forma. *Hase de comer, para viuir; no viuir, para comer.*

De estos exemplos puedes colegir, que en las Chanças graves la seriedad no quita la alegria, y vna jocosidad cortesana, que si bien no es ridicula, mueve no obstante vna suave risa, no descompuesta, y estruendosa, como las Chanças bufonescas, sino placida, y serena, como quando vemos vn amigo deseado, ò vn rostro hermosissimo, ò vna perfecta pintura, ò vna perspectiva amena, ò vna mutuacion de Teatro improvisa, y admirable; porque la novedad, y la maravilla deleytan sumamente. Y estas son las mejores Chanças en las conversaciones doctas.

CAPITULO VI.

Vso de las Chanças en las conversaciones civiles.

De dos suertes son las Chanças; esto es, de *palabras*, y de *obras*. El Chancero de palabras se llama propriamente *Dezidor*. El de obras se llama mas singularmente Chancero, y Burlon. De estas dos suertes de Chanças se compone otra mixta de palabras, y obras, y todas tres le estàn bien à la conversacion civil.

Hablando, pues, primeramente de las Chanças de *dichos*; su primer vso es en las *respuestas*; las quales comunmente deben consonar con las propuestas: como herir por los proprios filos al que dize la Chança picante, ò corresponder con elogios al que la dize alabando.

Delante de Clemente Octavo se discurria familiarmente el modo, que podia aver, para sacar algun tributo sin agravar al Pueblo. Estava delante vn Cortesano llamado Armelino (en Español Armiño) de quien se presumia aver inventado semejantes gavelas. Por lo qual respondiò vno riendose: *Vuestra Santidad sacarà de los Pueblos sin molestia vna gran suma, embiandola à buscar con la piel de este Armelino.* A que Armelino respondiò: *Por lo menos yo serè bueno para algo aun despues de muerto, pero vos sois vna bestia tan inutil, que ni muerto, ni viuo servis de nada.*

Del mismo modo en vn refresco amigable de preciosos vinos, llegando vno con la taza à los labios, le dixo por Chança el compañero: *Mirad no lo echeis en mala cuba.* A que tambien chanceando respondiò: *Esso es dezirme, que no le eche en la vuestra*, y bebiòle.

Y estos picantes son mas graciosos, quando entra en ellos la figura de la contraposicion. Llegò à vn corro vn mancebo muy espiritoso, pero tan sumamente flaco, y disminuido, que apenas se divisava en el suelo. Uno de los compañeros le saludò con este mote: *Bien venido espiritu sin cuerpo.* Y èl: *Bien hallado cuerpo sin espiritu.*

Pero en las respuestas Laudatorias se mezcla la Chança con la gravedad, compitiendo sobre la cortesia, y el ingenio.

Pretendian la Pretura Curcio, y Lelio sin dexar de ser amigos por ser competidores: diòsela el Cessar à Lelio. Curcio le diò la enhorabuena al amigo, diziendo: *Porque alabar en presencia huele à adulacion, no os doy à vos el parabien, de que ayais conseguido vna merecida Pretura; pero doyle el parabien à la Pretura, de que aya conseguido tan digno Pretor.*

Respondiò Lelio: *Bien sabeis vos que donde ay menos prudencia, ay mas fortuna; y por esso la Pretura es mia, y el merito vuestro.*

Replicò Curcio: *No tiene lugar la fortuna donde entra la prudencia, como vos dezis: y por esso, auiendo entrado en vuestra eleccion la Prudencia del Cessar, no tuvo parte en ella la fortuna.*

Respondiò Lelio: *Los Cessares son Dioses de la tierra: Los Dioses tal vez obran cosas, para mostrar la suma sabiduria, y tal vez para mostrar el absoluto poder.*

Y añadiendo Curcio otras cortesanias, concluyò Lelio: *Como quiera que sea, yo atenderè à no defraudar, ni la eleccion del Cessar, ni vuestra opinion.*

Otras respuestas ay, que no seràn mordaces, ni laudativas; y con todo esso seràn graciosas por la promptitud del ingenio.

En vna conversacion se propuso: *Quales son las cosas, que no pueden estar juntas?* Uno respondiò: *Dos Reyes en vn Reyno.* El otro: *Dos competidores amantes.* Y preguntandose nuevamente: *Quales son las cosas, que mejor concuerdan, y se vnen?* Respondiò vno: *El ciego, y el cojo, porque el vno presta los pies, y el otro los ojos al compañero.*

Y mas graciosas seràn las respuestas, si entrare en ellas la figura *Ab inexpectato, ò Ex deceptione.* Como Estratonico preguntado: *Quales naves eran mas seguras, las largas, ò las redondas?* Respondiò: *Las que estàn en el Puerto.*

Otro vso ay, que es por modo de vna *Reflexion ingeniosa* sobre qualquier caso, que se refiera. Contòse, que

que Gorgias avia nacido en el Ferero llevando à enterrar à su Madre. Sobre lo qual hizo Valerio esta reflexion: *Caso maravilloso: hazerse Madre vna muger despues de aver salido del Mundo; y antes de aver entrado en èl, llevar el hijo à la sepultura.*

En otra la *Reflexion* serà por modo de afirmacion, ò negacion. Como al referir, que Labraces bufon de poca gracia avia caido en el Mar, dixo vno: *El ha hecho bien: porque siendo insulso, tomarà aora algun poco de Sal.* Otro dixo: *No tiene riesgo de irse à fondo, porque es liviano.*

Otro vso es por modo de *Sylogismo viloso*, y engañador en materia ridicula. Como aquel de Seneca chãceando con su Lusilio, para hazerle confessar, que tenia cuernos: *Aquello, que no has perdido, le tienes todavia; tu no has perdido los cuernos; luego los tienes.*

Pero muchas vezes no estarà el argumento explicado en forma de sylogismo, sino embuelto en vna cõclusion, ò *Consequencia entimematica.* Como quando Ladislao Rey de Napoles daba todas las Dignidades à los naturales de Gaeta, aunque incapaces, porque los Gaetanos le avian sustentado en su baxa fortuna; vn Labrador dixo à su Burro: *Ay infeliz asno mio! Si tu huvieras nacido en Gaeta, ya fueras Senador, ò Castellano.*

Otro vso es proponiendo adivinaciones, ò enigmas vno à otro. Como fue aquella de la Esfinge. *Qual es aquel Animal, que al principio anda en quatro pies, despues en dos, y alfin en tres?* Y Edipo adivinando, que era el Hombre, adquiriò vn Reyno.

O por modo de Apologo dando algun documento Moral con el fingido discurso de Animales, ù de cosas inanimadas. De los quales Apologos algunos son mas ridiculos, como este. *No pudiendo yà el Asno sufrir mas golpes, deseò morirse: pero desollandole despues de muerto, y haziendo de su piel vn tambor, mucho mas aporreado fue muerto, que vivo.* Para enseñar, que muchos creyendo huir vn mal, encuentran otro peor.

Mas serio es este. *El Gallo escarbando hallò vn diamante, y dixo: Mas quisiera aver hallado vn grano de cevada.* Para enseñar, que cada vno aprecia las cosas conforme su inclinacion.

Semejante es el vso de los *refranes graciosos*: porque con la gente popular tienen fuerça de argumento, y les haze mucha impression. De estos vnos son muy viles, como este: *Dize el cazo à la sarten, quitate allà no me tiznes.* Otros mas nobles, como este: *El Aguila no caça moscas*: esto es, el Magnanimo no aceta pequeños Honores.

La mesma distincion se haze de las sentencias graciosas. Gravemente graciosa es esta: *Bastante sabe, el que sabe callar.* Ridicula es la otra: *Un buen huir escapa toda vna vida.*

Otro vso gustosissimo es aquel de las *Semejanças graciosas*, para explicar algun sentimiento grave, ò ridiculo, llamadas de nuestro Filosofo Imàgenes; porque representan al vivo nuestros conceptos. Ridicula fue aquella del Sessa bufon, que à los que se admiravan de verle comer tanto, solia responder: *El vientre es semejante à vna cisterna rota.*

Mas grave fue aquella de Demòstenes, que en pocas palabras pintò à los ojos Atenienses el Genio de la Plebe: *Ella es semejante al timon de la nave, robusto; pero torcido.*

El vltimo vso es en las *Narraciones*: quando al referir alguna cosa grave, ò ridicula, se vsan palabras, ò motes figurados, y graciosos, ò graves, ò ridiculos, los quales explican viva, y graciosamente lo que se refiere.

Como entre todas las partes de la Oracion ninguna ay, que mas provoque los bostezos del oyente, que vna larga, y seria Narracion: por esso esta, mas que otra alguna, debe ser iluminada con las figuras ingeniosas, que se han dicho, para que la alegren.

CAPITULO VII.

Chanças de hechos.

TAMBIEN estas le vienen bien à la Conversacion Civil, como no sean demasiadamente afectadas. Entre estas contarè primeramente las de las *señas*, ò gestos, que son imagenes de los conceptos, como las palabras: y assi las podrè llamar palabras mudas, ò vozes sin sonido.

Quando orava Hortensio, explicava sus pensamientos tan vivamente con las manos, como con las palabras. Y por esso Ciceron, emulo suyo, llamava sus acciones: *Agudezas de los dedos*; y muchos iban mas à verle, que à oirle.

Assi de las Acciones, como de las Palabras, vnas son graciosas, y otras no. Aquellas no son graciosas, que naturalmente significan los conceptos. Como dar palmadas, y saltos de alegria; herirse el pecho, y arrancarse los cabellos de dolor: levantar el brazo, por amenaza: ènarcar las cejas por admiracion: juntar las manos para pedir alguna merced.

Graciosas son aquellas, que significan conceptos por si mismos graciosos. Los Pueblos Seros de la otra parte del Indo hablavan solo por señas; y no obstante vsaban sus motes, y sus chanças: porque assi las señas, los gestos, y las acciones, como las palabras son imagenes del Ingenio, y este es la fuente de las chanças.

Los Pantomimos, ò Representantes, con el movimiento de las manos, y de todo el cuerpo, imitaban todas las acciones ridiculas, y viles, ò atroces, y crueles.

Atroz chança de señas fue aquella de vn Pantomimo, que gracejando delante de Neron sobre la Scena, con vna accion de nadar significaba el naufragio, que Neron le trazò à su Madre: y con vna accion de beber significaba el veneno, que le avia dado à su Padre.

Pero mas graciosos son los *gestos metaforicos*, como aquel de vna maldita hembra, que le dava con los cuernos en cara à su marido: y aviendo èl por esto echadola en el rio, se estava ahogando, y todavia con dos dedos que levantaba sobre el agua, le hazia seña, de que le ponia los cuernos

Tam-

Tambien fue metaforica la accion de aquel otro, que tomò vn pedacillo de la vña, que se estava cortando el compañero, y se la aplicò al pie, queriendo dar à entender por chança, que era la gran bestia, cuya vña sana el calambre.

Otro oyendo vn Musico, que tenia voz de rana, se puso vn fieltro contra el agua, como si dixesse; tiempo es de llover, que la rana canta.

Tambien entre las Chanças de hechos se ponen algunos juegos, y habilidades, que engañan; y otros, que impensadamente hazen caer al compañero sin daño; porque se reducen à la figura de *Decepcion*. Pero si al caer, se lastimasse, no seria Chança; porque no podia llamarse *Deformidad sin dolor*.

CAPITULO VIII.

Chanças mixtas de hechos, y palabras.

TAles fueron aquellas dos del Pantomimo delante de Neron. Porque recitando vn verso Tragico: *Infeliz Padre, è Infeliz Madre mia*. Al dezir *Infeliz Padre*, hizo ademan de beber; y al dezir *Infeliz Madre mia*, le hizo de nadar; formando vna Satyra propria de vn verso ageno.

Tambien serà *Chança de hecho, y de palabras*, quando se representen las costumbres de alguno con alguna imagen pintada, ò esculpida, sobrela qual estè escrito algun mote gracioso. Augusto hizo vn sumptuoso banquete para las damas en tiempo de estrema carestia, en que ellas representavan en el trage varias Diosas, y èl al Dios Apolo. Irritado de esta accion el Pueblo puso el nombre de *Augusto* sobre vna imagen de *Apolo desollando à Marsias*, con que llamavan à Augusto *Apolo desollador*.

O se forman empressas, ò divisas con motes agudos, para vituperar à alguno, ò alabarle. Como para representar vn Avaro se pintò vn Puerco gordo con este mote: *Tantum frugi*. Solo es vtil despues de muerto. Y en alabança de vna dama doctissima llamada Laura, se pintò vna guirnalda de Laurel con el mote *Nomen, & Omen*. El nombre fue presagio del efecto. A Laura se debia la Laurea.

Alguna vez lo que se pudiera significar con palabras, se explica con alguna accion graciosa, y despues se declara. Vn sugeto de buen humor, à quien con otros avia combidado vn amigo, viendo delante de si vn pedazo de carne dura, se levantò con impetu de la mesa, y estuvose vn poco fuera de la sala, dexando atonitos à los compañeros. Aviendo buelto, y preguntadole, porque se avia ido, respondiò: *Quando vi aquella carne, me pareciò, que era la espalda de mi mula; pero gracias à Dios, la he hallado viua*. Pudo dezir simplemente: *Esta carne tiene la misma dureza, que carne de mula*; pero con la accion le diò viueza al dicho.

No se quedò riendo de otra Chança semejante cierto bufon, que viendo llevar en el atahud à vn difunto, estando presente Tiberio, le hizo parar, y fingiò hablarle al muerto al oìdo. Y preguntandole Tiberio, que era lo que le avia dicho. *Dixele* (respondiò) *que pues iba al otro Mundo, le dixesse à Augusto, que tu no cumples sus legados*. Respondiò Tiberio con cruel risa. *Mejor serà, que seas tu proprio el que lleves à Augusto essas noticias*; y mandòle matar.

Otra manera ingeniosa es la de mezclar en el juego motes graciosos, que parezcan aludir al juego, y aludan à los pensamientos secretos de la Dama, y el Cavallero, que juegan; equivocando dissimuladamente, y respondiendo al equivoco con agudeza: Tanto mas discretos, quanto parecieren mas simples.

CAPITULO IX.

Del habito virtuoso de la Chança.

PResupuestas las noticias antecedentes, bastarà dezir, que la Chança es vn habito del alma en dezir, y oìr cosas jocosas con la mediocridad, que conviene en la conversacion de personas honradas, y corteses.

El habito deficiente de esta virtuosa mediocridad se llama *Rustiqueza*, ò villania: el habito excedente se llama *Bufoneria*.

No ay flor, por hermosa, que sea, que en algun terreno no nazca espontaneamente. Assi en algunos ingenios felices, naturalmente florecen agudos, y graciosos motes. En otros se cultivan con el exercicio, ò con el estudio, y de los actos frequentes se forma el habito.

Concluye nuestro Filosofo, que el hablar agudo, y gracioso procede del ingenio, y del exercicio. Pero el que las Chanças sean decentes, y virtuosas, esto es, que se contengan en la conversacion civil dentro de los terminos de la mediocridad, es obra de la Filosofia Moral.

Hablando, pues, del habito natural, digo, que para las Chanças decentes estarà naturalmente dispuesto aquel, que tuviere complexion templada de sanguino, y melancolico: aspecto entre grave, y risueño: ojos mas alegres, que tristes; mas no que se estèn riendo. Porque la sangre cõtribuye la alegria, la melancolia contribuye la agudeza, y la vna modera la otra. Tal era aquel Crasso, Orador Romano, gravemente jocoso, que sin descomponerse, hazia con sus Chanças dar carcajadas de risa, y no se reìa jamàs.

Pero acerca del habito Moral debe considerarse, por qual *Fin*, y de que *Modo* obre el hombre gracioso, puesto que ya se ha hablado de la materia, y de la forma.

CAPITULO X.

Qual sea el fin del Chancero.

EL fin proprio del Chancero no es otro, que el de exercitar aquel habito virtuoso por la honesta alegria, que restaura el animo fatigado de las ocupaciones serias. Pero no tiene el habito cabal quien gustà de chancearse con otros, y no sufre, que se chanceen con èl.

La Chança es vna burla amistosa, y entre los amigos todo es comun.

mun. Quien dà, y no aceta, mas es Pròdigo, que liberal. Quien se burla con otros, y no quiere, que se burlen con èl, mas es Rustico, que Chancero. Picar, y no sufrir, que les toquen, es propriedad de abeja, y de escorpion.

Mucho mas grossera es la Chança, que por deleytar à vnos, ofende à otros: llamada por esso Satyrica de aquellos hombres Salvages enemigos de los hombres, que se pintan como vn bruto con rostro humano, ò como vn hombre ingerido en vn bruto: porque las Chanças mordaces tienen mas de fiero que de humano.

Pero mas vil es la Chança, que vende la risa por interês: y alegra al que la oye, por dar de comer al que la dize. A esta llamaron agudamente los Griegos Bomolochia; esto es, Arte de bufones, llamados Bomòlocos de aquellos paxarotes hambrientos, que robaban las carnes sobre los Altares. U de las formidas Harpias, que volãdo al rededor de las mesas, robavan los manjares.

La Chança, pues, para ningun vicio sirve: mas puede servir, para alguna Virtud, mudando fin, y no forma. De ella se servirà la Oratoria, para confundir al reo: porque assi como la flecha vntada con azeite penetra mas profundamente, vn improperio suavizado con la Chança dà mayor golpe.

Servirà tambien, para embotar las puntas, y abatir los argumentos del contrario: porque vna respuesta ridicula haze perder la fuerça à las mas gallardas objeciones, como la lana blanda à los rayos, y à las bombas.

Assi Ciceron se defendia con las Chanças de las bombas, que Marco Antonio le arrojava con las invectivas; hiriendo mas à los contrarios con agudezas ridiculas, que con razones solidas. Qual fue aquel su ingenioso equivoco contra las leyes iniquas de Verres: *Mirandum non est ius tam nequam esse Verrinum.*

No sirve menos la Chança, para explicar nuestros afectos, y inclinar los animos de los otros. Por esso fingian à Mercurio Dios de la eloquencia, acompañado de las Gracias: y *Gracias* puntualmente se llaman chãças. Mas facilmente se consiguen las gracias, quando se piden con gracia: y para ganar amor tanta fuerça tiene vn hermoso dicho, como vna cara hermosa.

Què mas? A los Capitanes belicosos sirve la gracia, para animar à la batalla sus esquadrones. Como Leonidas, que quando los suyos desanimados por la multitud de los Enemigos le dixeron (como era verdad) *Tan espessas son sus flechas, que obscurecen al Sol*: respondiò riendose: *Pues pelearèmos à la sombra.* Y avergonçandolos con esta chança, les ahuyentò el temor.

CAPITVLO XI.

De que modo obre el Chancero.

CLARA cosa es, que esta Virtud consiste en la Mediocridad; pero no es tan claro, en que consista la Mediocridad. Algunos Legisladores prohibieron las Chanças mordaces, y las deshonestas: porque aquellas turban, y estas inficionan los Animos.

Pero quien quita absolutamente estos sugetos, conviene, que quite del Mundo lo ridiculo: y quien dexa lo ridiculo, mal puede señalar los confines de lo licito, y lo ilicito. Fuera de que qual Legislador puede poner ley à los Ingenios, ò provocados, ò apassionados?

Serà, pues, bonissima, y eterna ley, guardar las leyes del decoro de la Conversacion Civil; considerando *Quales Chanças* se dizen, *Quien* las dize, y *A quien* se dizen. Estas son tres reglas generales, que debe aplicar el hombre juizioso à qualquiera ocasion, ò congresso particular.

Quanto à la primera regla, serà decente la Chança, que (como se ha dicho) apuntàre algun defecto, q̃ no lastime, ò alguna conveniencia ingeniosa, y aguda. Porque los ridiculos que ofenden, no son ridiculos: y los conceptos sin agudeza no son graciosos.

En este modo no serà la Chança mordaz, ni obscena: no serà satirica, ni bufonesca: serà modestamente jocosa, y jocosamente modesta; siendo el fin de la Conversacion Civil vn divertimiento honroso.

Tambien serà decente, si conviniere con el *Tiempo*, y con el *lugar*. Un genero de Chanças se requiere en vn enquentro alegre, y otro en vna visita seria. Caton aunque Censor austero, gustava de motes jocosos, de que compuso vn libro, y dezia muchos, que salian de aquella su lobreguez, como de las nuves el relampago. Pero quando atendia à su oficio, ni queria dezirlas, ni oìrlas. El azucar le parecia pongoña.

Sentado vn dia en la Silla Censoria, y examinando à Porcio Nàsica Cavallero Jovial, llegando à aquel interrogatorio acostumbrado: *Tienes muger à satisfacion tuya?* Nàsica respondiò de repente: *Tengo muger, no à satisfacion tuya.*

Esta respuesta inopinada, y por esso graciosa, si Caton la huviera oido en la Aldea, no solo la huviera reido, sino apuntadola en su palimpsesto. Mas considerando el lugar, donde se dixo, se enfadò tanto, que privandole del cingulo, y del Cavallo, le reformò, y de Cavallero le hizo infante.

Unas Chanças convienen en los tiempos alegres; y otras en los tiempos tristes: en aquellos las serias seràn frias; en estos seràn frias las ridiculas. Quien llora, aborrece al que rie; quien rie, aborrece al que llora.

En el mes de Diziembre hasta los Senadores, depuesta la toga, brincavan juntamente con los Esclavos, y se chanceavan vnos con otros: cosa, que en otro tiempo seria bastante à desterrarlos de la Curia, como à locos: y entonces tenian por mas loco al que se mostrava mas cuerdo. Aquellas eran sus Carnestolendas.

Tambien en las bodas se componian, y se cantavan los Fesceninos, versos licenciosissimos, y obscenissimos, pero ingeniosos, y agudos. Y no

no solo los particulares los componiã à los Emperadores, como Claudio à Honorio; sino tambien los Emperadores à los particulares, como Augusto à Polion. Y aquellos motes, que en tal oportunidad eran lisonjas; en otro tiempo serian sacrilegios.

No ay cosa mas insulsa, que las Chanças intempestivas. Tomàs Moro, aquella sapientissima, quanto infelicissima Cabeça del Consejo de la gran Bretaña, avia hecho tal habito à las Chanças, que aun subiendo la escalera, para dexar la venerable cabeça sobre el cadahalso, dixo riendose à vnos de los Ministros: *Hazedme merced de ayudarme à subir, que para baxar no pedirè ayuda à ninguno.* Todos le lloravan, yèl se chanceava todavia.

La segunda regla es, que la Chança convenga à quien la dize. Assi como vnos motes convienen al Tragico Seneca, y otros al Comico Aristofanes; y en la misma Comedia vnos convienen al anciano Enclion; otros al mancebo Licònides; vnos al alguazil Estròbilo, y otros à la Virgen Fedrica; assi deben ser diversas las Chanças en las conversaciones civiles, segun la edad, el grado, y la condicion de cada vno.

El Emperador Carlos Quinto gustava sumamente de las gracias ridiculas de vn Enano Polàco, de Adriano, ayuda de Camara, y de Perico de Santo Erbàs su bufon; mas si vn Cavallero le dixesse semejantes gracias, con vn mirar ayrado le atemorizava, y no le promovia à los honores de alli en adelante, como se escrive en su vida.

El Asno de Esopo, viendo que el Perrillo se levantava en pie, haziendole caricias à su amo, y q̃ le regalavã à la mesa, dixo entre si: si yo le hiziere estas mismas fiestas al amo, tambien lograrè los mismos favores. Levantandose, pues, para acariciarle, diò con el amo, y con la silla en tierra, y en vez de favores llevò muchos palos.

Luis Undezimo, siendo todavia Delfin, y estando desterrado en Borgoña, con la ocasion de la caza solia llegarse muchas vezes à la casilla de vn Labrador pobre, hombre de buen humor, con quien familiarmente comia de sus nabos, que eran de estraña grandeza.

Despues que el Delfin bolviò al Reyno, el Labrador le fue à dar el parabien, y con sus chanças le presentò vn nabo de maravillosa deformidad. El Rey le recibiò con gran regozijo, y mandò que le guardassen, remunerando al Labrador con mil escudos de oro.

De alli à pocos dias vn Cavallero à la fama de esta liberalidad, le presentò al Rey vn cavallo, acompañandole con graciosos motes. El Rey le embiò en recompensa aquel nabo embuelto en vn papel. Viendose el Cavallero maliciosamente burlado, hizo propalar sus quexas al Rey, el qual respondiò: *Dezilde, que no tiene razon de quexarse; porque el nabo me tiene de costa mil escudos de oro, y su cavallo no vale seis.*

La tercera regla mucho mas dificil es acomodar las Chanças *à aquellos à quienes se dizen.*

Tanta diversidad ay en los genios de los hombres, como en las caras: vnos alegres; otros tristes: vnos doctos; otros idiotas: vnos apacibles; otros enfadosos: qual gusta de vn sugeto, qual de otro: qual se ofende de vna cosa, y qual de otra.

Gran prudencia, pues, se requiere, para contemporizar con cada vno en las Chanças, de tal suerte, que parezcan bien à todos, y à ninguno ofendan.

Por esso nuestro Filosofo llama al Chancero en lengua Griega Eutràpelo; esto es, Versatil, y diestro, que se acomoda al genio de todos, como el espejo à todas las caras.

Con el erudito vsarà las Chanças mas eruditas: con el Ingenioso las mas agudas: con el que no tiene letras, las mas llanas: con las mugeres las mas honestas: pero especialmente con el Señor, y el Principe las mas respetosas; siendo poco seguro burlarse con Leones, aunque domesticos.

Augusto compuso algunas Chanças satyricas contra Polion, por provocar aquel agudissimo ingenio. Mas Polion no quiso responder, diziendo: *No quiero escrivir contra quien me puede desterrar.*

Ramiro Rey de España era tan simple, que aun à los simples parecia necio; por cuya razon le menospreciavan muchos nobles, trayendole en quentos con ridiculos motes. No obstante, no le faltò entendimiento, para dezir: *Algunos hablan demasiado; pero al sonido de vna campana enmudecerán todos.*

El sonido fue tal, que à la mañana siguiente se viò en la plaça vna gran campana sobre vn tablado, y al rededor de su orla muchas cabeças de varones principales, que le avian motejado, y sobre la campana vn carton con estas palabras: *Nescit Vulpecula, cum quo ludat.* No sabe la Zorra con quien se burla.

Esta fue la campana, que hizo enmudecer à todos; à vnos con la muerte, à otros con el horror. Con esta Chança se acabaron las Chanças.

CAPITULO Vltimo.

De la Rustiqueza, y de la Bufoneria.

YA oìste, que la *Rustiqueza* es el defecto, y la *Bufoneria*, es el excesso de la *Graciosidad.* Y para hazer aqui vn paralelo de la vna, y de la otra; digo, que la *Rustiqueza* procede de dos causas diferentes, la vna mas viciosa, que la otra.

Porque algunos acerca de las *Chanças* son Rusticos por falta de *Ingenio*, no teniendo habilidad, para hablar figurado: tan remotos de conocer la agudeza de los motes, que aun les cuesta gran trabajo hablar en terminos proprios, mostrando vna indole ruda, y villana.

De aqui es, que assi como los animales engendrados de la putrefaccion, jamàs se pueden domesticar: assi estos tales Ingenios ignobles, y viles quieren mas las rusticas soledades, que el comercio de los Ciudadanos: y aun entre los mismos labradores serà fabula, y risa su insensatez, como Cimon, de quien hablamos.

Pero de estos no conviene hablar aqui; porque su defecto no es vicioso, siendo assi, que no puede ser gracioso el que es mentecato.

Otra Rustiqueza ay mas viciosa, porque es mas voluntaria, causada no de falta de ingenio, sino de *sobrada seriedad*.

Porque assi como tal vez niños Nobles, criados en las selvas por las fieras salen fieros, y salvages; assi algunos nobles ingenios se aplican tanto à las doctrinas, y ocupaciones serias, que pierden el gusto de las cosas jocosas; y haziendo vn habito contrario à la Graciosidad, como hombres rigidos, y salvages, ni reciben placer, ni le dàn en las conversaciones joviales.

Tal era aquel Senòcrates *Agelasto*, esto es, incapaz de risa: Filosofo tan grave, que su imagen, ò la imaginacion sola, componia los semblantes, y los animos mas jocosos. Por esso Filipo de Macedonia, aviendo combidado à vn festin alegre à todos los Embaxadores Atenienses sus Colegas; le excluyò à èl solo; porque su gravedad no entristeciesse la alegria.

Mas todavia se halla vna Rustiqueza mas viciosa, fundada en vna *Perversidad conatural* de aborrecer la vida sociable; à manera de aquel Timon aborrecedor de los hombres, de quien hizimos memoria, hablando de la Afabilidad. Que fue grande equivocacion de la naturaleza aver dado semblante humano à vna serpiente.

Estos, pues, aunque tengan ingenio, para dezir motes jocosos; no obstante, si los oyen, los aborrecen; porque aborrecen à quien los dize; y si los dizen, los pronuncian rabiosos, y amargos; porque no puede escupir dulce, quien tiene la hiel en la boca.

Si callan, estàn pensando mal; si calla el otro, tienen por sospechoso el silencio; si hablan, hieren; si habla otro, presumen, que los hiere; porque el que es maligno, y sospechoso, como no moteja sino por embidia, cree, que tambien motejan por embidia los demàs. Assi que estos, siendo enemigo del consorcio humano, no deben conservar, sino con bestias; esto es, consigo proprios.

AORA en quanto à la Bufoneria ay tambien dos diferencias, ambas que exceden en las Chanças; mas la vna por natural *Parleria*; la otra por golosa *Glotoneria*. Aquella propria de hombres facundos, pero libres; esta de bufones, è infames; y por esso acerca de las Chanças, aquella excede en la abundancia indiscreta; esta en la calidad insolente.

Assi como el estomago, à quien faltan las fibras obliquas, no puede retener el sustento; assi los ingeniosos, à quienes falta juyzio, no pueden retener los conceptos: y estos son los *Charlatanes*.

Otros con tal, que saquen provecho de hazer reir, no reparan en la modestia, ni en la honestidad de los Motes, ù de los Gestos; avien do vendido la honra à la Esperança; y estos son los *Bomòlocos*.

Mas

Mas finalmente la vna, y la otra Bufoneria vienen à causar enfado por dos razones.

La vna, que siendo impossible hablar mucho, y siempre ingeniosamente, les sucede lo que à vn Orador Romano, de quien haze memoria Seneca el mayor; que no queriendo dezir cosa, que no fuesse aguda, ò repetia vnas mismas agudazas, ò en vez de agudezas dezia frialdades. Porque como el deleyte de los motes agudos nace de la agudeza, y de la novedad; no ay cosa, que tanto provoque la nausea de los Ingenios, como vna agudeza insulsa, ò repetida.

La otra razon es, porque aviendo tan corta distancia de lo ridiculo à lo deshonesto, y à lo mordaz; siendo assi, que no puede ser agudo el mote, sino es picante; por esso las lenguas licenciosas son temidas de todos, y de todos se aborrece lo que se teme.

VINIENDO, pues, al paralelo de estos dos Estremos de la Chança; digo, que en el *Rustico* predomina el negro humor melancolico, que le haze fieramente solitario, severo, y aspero. En el *Bufon* predomina la sangre colerica, que le haze sumamente conversable, y jocoso.

En el semblante de aquel se aparecerán las señales de su villana tristeza; frente rugosa, ojos tristes, color moreno, voz grave. En los ojos, y en la boca de este se verà el diseño de vn hombre, que se rie; cara sin verguença, color vermejo, voz clara; porque assi del vno, como del otro qual es el acto de obrar, tal es la habitual disposicion.

Aquel serà desaliñado en los vestidos, inculto en la barba; este serà pulido, y aseado; porque el vno huye las conversaciones civiles; y el otro las busca.

El Rustico serà escaso de palabras, y antes mordaz, que deshonesto; el Bufon serà copioso, y antes deshonesto, que mordaz. Porque aquel es mas maligno, y mas severo; este es mas simple, y mas ridiculo; y la deformidad es el sugeto proprio de la risa.

Finalmente el Rustico serà tan escaso de palabras, como de gestos; estando mas entregado à la especulacion, que à la actividad. Pero el Bufon abundarà tanto en gestos, y acciones, como en palabras ridiculas; remedando las vozes de los hombres, que no hablan bien, y de los animales inmundos; los gestos mimicos, y las acciones viles, y deformes; atendiendo solamente à lo ridiculo, no à lo decoroso.

Mas si quieres vèr en dos Filosofos dos retratos opuestos del Rustico, y del Bufon; ponte delante de los ojos los dos diferentes Genios de Heràclito, y Demòcrito: de los quales el primero de qualquier Comedia hazia Tragedia; el otro de qualquier Tragedia hazia Comedia. Porque de todo lo que veìa, aquel demasiadamente serio tomava enfado, y enojo; este burla, y regozijo; el triste llorava las carcajadas del jocoso; y el jocoso se reìa de las lagrimas del triste. De-

suerte, que los Sabios ignoravan qual fuesse mas loco: salvo que el vno, siempre riendo, viuia alegre; y el otro, llorando siempre, se consumia

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMOQVARTO.

DE LA VERGVENÇA, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITULO I

Que sea Verguença.

DOS fuertes passiones puso la naturaleza en el apetito sensitivo: vna, para huir los objetos dolorosos, bien que honorificos: otra, para huir las acciones vergonçosas, bien que delectables: la *Cobardia*, y la *Verguença*.

Una, y otra son perturbaciones de la Irascible acerca del *Temor*; pero aquella es vn temor ignoble, y servil; esta es vn temor noble, ò ingenuo. Porque quanto es vituperable el que teme los peligros honrosos; tanto es digno de alabança el que huye las acciones infames.

Uno, y otro temor, perturbando el animo, muda el semblante: pero aquel en ceniza; este en fuego: aquel le buelve palido, y este roxo.

Quando el hombre padece, la naturaleza embia sangre de socorro al lugar, donde padece. Y porque en el temor de la muerte padece el coraçon, fuente de la vida; y en el temor de la afrenta, padece el rostro, Teatro del honor: por esso en el temor de la muerte, la sangre abandona el rostro, por socorrer al cotaçon: y en el temor de la afrenta, la sangre abandona el coraçon, por socorrer al rostro.

La vida es vn bien interno, y por esso para defenderle, se recoge la sangre de la superficie al centro. El honor es vn bien externo, y por esso para encontrarle, se arroja la sangre del centro à la superficie.

Finalmente en la verguença corre la sangre à los ojos; porque como ellos son las centinelas del Alma, son los que miran quien honran, y quien desprecia.

A estos, pues, principalmente embia socorro la naturaleza, para cubrirlos con vn purpureo velo: y las manos se apresuran à ocultarlos, para que ni vean, ni sean vistos: porque mirando, confiessan la culpa; y siendo mirados, sienten la pena.

Por esso nuestro Filosofo, y Platon

Platon tomaron de Euripides este dicho: *En los ojos habita la verguença*; porque solo aquel, que no tenga ojos, puede no tener verguença.

De aqui es, que quando la conciencia acusa, se fixan los ojos en el suelo, como que desean esconderse debaxo de tierra, para no ser vistos; porque à vn coraçon noble, y honrado le es mas facil sufrir mil muertes, que vna infamia.

Las passiones no son virtudes, sino impetus naturales; porque no se adquieren con actos libres, sino preceden al discurso humano: no perfeccionan el animo, sino perturban el coraçon, y alteran el semblante.

La verguença, pues, no se puede llamar virtud por las mismas razones: y principalmente, porque aunque el efecto sea bueno, la causa es mala, teniendo la raiz en alguna accion indigna: y ningun efecto de mala causa absolutamente se llama bueno.

Mas aunque la verguença no sea habito, con todo esso es vn *Impetu ingenuo*: aunque no sea perfeccion, es vna imperfeccion apetecible: ya que no es virtud, es vn arrepentimiento del vicio, y por esso loable: y todo lo que es loable, ò por merito, ò por privilegio, debe entrar en el Coro de las virtudes Morales.

BIEN es verdad, que esta passion se divide en dos especies, esto es, *Verguença*, y *Afrenta*: la vna nace de la otra, y la vna es mas imperfecta, que la otra. La Verguença precede à la accion afrentosa; la Afrenta la sigue: aquella es vn ayo, que refrena al hombre, para que no cometa accion vil; esta es vn açote, que castiga al Alma, despues de averla cometido.

A la Verguença define propriamente nuestro Filosofo en este lugar: *Temor de la infamia*, porque la previene. A la Afrenta define el mismo en las Retoricas: *Dolor de la infamia*, porque la sigue.

De modo, que entre estas dos passiones ay la misma diferencia, que entre el temor de la culpa, y el temor del castigo. La qual diferencia se vè claramente en la diversidad de color, que la vna, y la otra esparce en el semblante.

Dos especies de purpura observan los naturales diferentes en valor, y en color: vna es la purpura de la Madreperla, semejante à vna sangre florida, y juvenil, y por esso de mayor precio: otra es la purpura del Buccino de vn color cardeno violado, como sangre corrompida, y repressada, y por esso mas vil.

La Verguença, pues, pinta las mexillas de las honestas donzellas con vn modesto arrebol, parecido al de la Madreperla. La Afrenta mancha todo el rostro de los arrepentidos con vn bermejo obscuro semejante al del Buccino.

Jamàs hallaron las damas industriosas mas naturales, ni mas suaves purpuras, para afeitarse, que aquel color ingenuo, compañero de la modestia, custodia de la honestidad, y externa marca de la virtud interna.

Pithia, digna hija de nuestro Filosofo, siendo preguntada de sus amigas, qual de los colores le parecia mas hermoso? Respondiò con grande acierto: *El de la verguença.*

Mas el color de la *Afrenta*, respecto debde la verguença pierde tanto de precio, y hermosura; quanto la purpura del Buccino, respecto de la otra de la Madreperla; porque aquel es vn simple, è inocente temor de la culpa; pero este sabidor de su delito confunde el color de la erubescencia con el cardeno color de la infamia ya merecida.

Mas bien que el color de la afrenta sea mucho mas ignoble, que el color de la verguença; no obstante es en algun modo loable; porque la primera alabança merece el que se abstiene de obrar mal, y la segunda el que se arrepiente de lo mal obrado.

Diogenes, viendo à vn mancebo ponerse colorado despues de vna mala accion, le diò la enorabuena, diziendo: *Buen animo, hijo; que veo en tu semblante el color de la virtud.*

Encenderse las obscuras nubes en hermosos rosicleres, despues de vna noche procelosa, es anuncio de vn dia sereno; y sonrosearse la cara, despues de las acciones indignas, es alegre presagio de la enmienda.

Mientras en vn cuerpo enfermo pulsa la arteria, ay esperança de vida; y en tanto que el que obrò mal, se averguença, no està desesperada su virtud. Por lo contrario, el no avergonçarse despues de cometer acciones viles, es manifiesta señal de vna desesperada perversidad de costumbres.

Los frutos, que crecen à la sombra, jamàs llegan à sazon, ni à color perfecto, guardando hasta que se pudren, el sabor aspero, y el mal color; y quien no siente verguença, ni se pone colorado, dà indicios de villana educacion, de costumbres asperas, y crudas, inclinadas à qualquiera accion inhonesta, y torpe.

Por otra parte la demasiada verguença con que por vna leve aprehension se perturba, y se confunde el animo, ò teme la afrenta, donde no la ay; ò por demasiado temor de avergonçarse, huye las acciones publicas, y honrosas, y se esconde, quando debiera parecer, es otro vicio brutissimo; porque tan despreciable es quien no obra lo que debe, como el que obra lo que no debe.

DE LO referido puedes conocer, que cosa sea la verguença, y sus estremos; porque quien no teme la afrenta es *Desvergonçado*; quien la teme demasiadamente es *Timido*. Uno, y otro es vituperable; porque aquello es defecto; y esto excesso de lo racional. Mas el que teme la afrenta quanto conviene es el *Vergonçoso*.

Desuerte, que la verguença es, *Una mediocridad cerca el temor de aquellas cosas, que traen deshonor.*

De donde puedes colegir, que aunque no sea virtud, es semejante à la virtud; porque donde se hallan dos estremos viciosos, la Mediocridad serà virtuosa.

CA

CAPITULO II.

De los objetos de la verguença.

TOdos los vicios son afrentosos, porque se apartan de lo honesto. Assi como todas las virtudes son materia de alabanças, de encomios, y de panegiricos: assi todos los vicios son materia de vituperios, de satyras, y de pasquines. Todos causan descredito; porque se oponen à la buena fama.

Mas por dos causas serà vn vicio mas ignominioso, que otro, esto es, por la *atrocidad*, y por la *Deshonestidad*. Atroces son el *Parricidio*, y la *Traycion*: Deshonestos la *Embriaguez*, y la *Lascivia*.

Mas aunque el Parricidio sera mas horrible, que la deshonestidad; con todo esso la deshonestidad es mas afrentosa, que el Parricidio. Porque en este la Torpeza và mezclada con fiereza, la qual haze la accion mar ardua: y en aquella la vileza de la accion causa mayor empacho.

De aqui es, que son mas vergonçosos los Estremos de todos los otros vicios, que de aquellos, en quienes ay alguna cosa de arduo, aunque sea mas dañoso, y cruel, como se ha insinuado en otra parte.

Mas vergonçosa es la *Necedad* de Claudio; que la *Astucia* de Anibal. La *Venal justicia* de Sisamnes; que la *Violencia* de Amulio. La *Miseria* de Menipo; que la *Prodigalidad* de Apicio. La *Cobardia* de Artèmones; que la *Temeridad* de Manlio. La *Traicion* de Pèlopes; que la *Crueldad* de Mitridàtes.

La razon es, porque como la *Destemplança* sirve à los sentidos mas viles, como son Gusto, y Tacto; por esso se reputa por el vicio mas vergonçoso. Principalmente en aquel sexo, de quien son proprio, y principal ornato la Templança, y la Honestidad.

Por esso algunos Filosofos llaman à la Verguença *Parte integral de la Templança*; porque si bien la passion de la Verguença, por ser temor, pertenezca à la Irascible; con todo esso sirve à la Templança, que està en la Concupiscible; pero en la realidad ella nace de todos los vicios, lo qual se vè manifiestamente; porque toda accion vil, de qualquier vicio, que se derive, es vergonçosa.

Vergonçosissima cosa es negar vno lo que tiene en deposito; porque es vn acto contrario à *Justicia*. Perder el escudo en campaña; porque es contrario à la *Fortaleza*. Pedir tributo de cosas viles; porque es contrario à la *Liberalidad* de vn gran Principe; pues aunque no le oliesse mal à Vespasiano la plata, que le tributò la inmundicia; le causava asco al Pueblo la sordida vileza de Vespasiano.

No solamente las acciones, pero las *Señales*, *que acuerdan* acciones indignas, son vergonçosas. Claudiano afrentava al Consul Eutropio, dandole en cara con los cardenales, que le tenian señalado, de los grillos, y cadenas de su esclavitud.

tud. Y Ciceron à Antonio con las señales de los besos de sus adulteras. Y Antonio à Augusto con las manos del Abuelo, teñidas en el oro del Colibo; esto es, la Arte vil de los que dàn à vsura.

Finalmente los mismos accidentes, que à vno le seràn de credito, à otro le seràn de afrenta, segun las ocasiones, ò honorificas, ò vergonçosas.

Igualmente duelen las heridas, que se reciben peleando; y las que se reciben huyendo, pero aquellas son dignas de embidia; y estas de vituperio. Igualmente era disforme la ceguedad de Ylo, y la de Democrito; dando horror à los que las miravan aquellas humedas cabernas de sus frentes, como anillos sin piedras, ò frontispicio sin ventanas.

Pero en Democrito fue gloriosa la misma deformidad, que fue vergonçosa en Ylo; porque à este le sacaron los ojos por el hurto sacrilego del Paladion; y aquel se los sacò, por atender mas à la contemplacion Filosofica, cerrando las luzes del cuerpo, por abrir las del animo. De donde naciò, que dixesse con verdad Euripides, que en los ojos de Ylo habitava la impiedad, y la afrenta; mas en los de Democrito habitava la Filosofia, y la gloria.

CAPITULO III.

Causa de la Verguença.

BIEN diferente de la *Causa* de las verdaderas Virtudes es la Causa de la Verguença. Porque en aquellas la Causa es lo Honesto; en esta lo Torpe: naciendo la Verguença *de alguna accion sea, que se ha hecho, ò se ha de hazer*, como se ha dicho.

Solo al hombre concediò provida la naturaleza el gran privilegio de poderse avergonçar; porque solo el hombre sabe lo que es honra. Los animales, que obran por deleyte, y no por reputacion, sienten miedo; mas no verguença.

Dos suertes, pues, de Personas no padecen la perturbacion de la Verguença; el sumamente virtuoso; y el sumamente Vicioso: porque aquel no tiene causa, para avergonçarse; y este tiene perdida la Verguença. Aquel no teme perder la honra, porque no peca, este peca sin empacho, porque como no haze caso de la honra, no teme perder lo que no estima.

Es la Verguença, pues, propria de animos buenos, mas no perfectos; porque como el honor es vn bien de la opinion, que media entre los bienes del sentido, y de la razon; por esso media la verguença entre la brutalidad, y la virtud, y en tanto se mueve, en quanto aprehende el deshonor.

En el semblante hecho à la infamia no haze impression la verguença: y allì nace la desverguença, donde muere el empacho.

La verguença es passion mas propria de la juventud, que de la vegez: porque en los moços la delicadeza del cutis, y la sutileza de la sangre, dàn facil passo al color purpureo, que sale à las mexillas; no assi en los ancianos, que como las tienen frias, y arrugadas, no pueden sonrosearse.

Fuera de esto, los mancebos no tienen hecho habito à los vicios; y los ancianos le deben aver hecho à las virtudes. De donde nace, que se alabe la verguença en los mancebos, y no en los anciamos: porque en aquellos es vna florida esperança de anciana virtud, en estos es vna tacita sospecha de juveniles vicios.

Tres cosas deseava Socrates en los mancebos, *Simplicidad* en el coraçon; *Silencio* en la boca; *Verguença* en el rostro; y otras tantas en los ancianos; *Gravedad* en el semblante; *Dulzura* en las palabras; *Prudencia* en el coraçon.

Estraña metamorfosis fue la de muchos graves, y Venerables personages, y principalmente la de los dos Catones; los quales, aviendo sido en el verdor de la edad espejos de virtudes, y norma de costumbres; en la senectud se dieron vno à la diurna embriaguez, y otro à las nocturnas lascivias.

Escandalizavanse los moços, à quien Caton avia censurado severamente: avergonçavanse los hijos; à quien Caton avia educado santamente: admiravanse los Romanos, à quien Caton avia reformado exemplarmente.

Pero Plutarco, gran Filosofo Moral, en las vidas, que de ellos escrive, nos quitò la admiracion, discurriendo assi: que la edad debilitada, y oprimida con las serias ocupaciones del entendimiento buscava en los deleytes del sentido algun descanso. Por esso no se avergonçava de aquello, que fuera en los mancebos ignominioso: porque aviendo adquirido tanto caudal de honor con las acciones vtiles al Publico; no temia perderle, sino con acciones dañosas al Publico.

Mas nuestro Filosofo discurriendo en el segundo de sus Retoricas acerca de las costumbres de los moços, y los viejos; concluye, que la verguença es propria de los moços, y no de los viejos; porque la juventud ambiciosa antepone el honor à la comodidad; y la vejez benemerita antepone la comodidad al honor.

Demas de esto se debe advertir, que no toda erubescencia es de empacho. Mas se deben temer algunos, quando se ponen colorados, que quando se ponen palidos. Tal era Sila, dize Seneca: y tal era el ingrato dicipulo de Seneca, cuyo rostro semejante al nombre, y al alma, quando se enfurecia, quedava parecido à vna pasta de lodo, y sangre. Aquella no era erubescencia de empacho, sino sintoma de crueldad.

La bandera roja desplegada en el Pretorio, era señal de batalla: y el color rojo esparcido en el semblante de Sila, y de Neron era pre-

nuncio de estragos: porque entonces su perversa Naturaleza bomitava la verguença, como para dar lugar à la crueldad: aquella sangre llamava sangre.

CAPITVLO IV.

De que manera obre el vergonçoso.

EL modo consiste en avergonçarse de las *Personas*, que conviene de las *Cosas*, que conviene; y *Quando* conviene.

Ninguno se averguença, porque estèn presentes los animales, ni las piedras, ni las imagenes, quando obra mal; sino es que su mala conciencia finja discurso humano en los brutos; espiritu, y vida en los marmoles.

Muchas vezes las pintadas Imagenes se le representan vivos originales à vna imaginacion pavorosa: como à Casandro le sucedia, viendo el retrato de Alexandro, aunque ya muerto.

Al impio Teoderico, aviendo cortado la Venerable cabeça de Simaco, le pareciò ser ella la de vn pece grande, que le pusieron à la mesa, y se muriò de espanto. La misma fuerça de la imaginativa, que le alucinò, proponiendole delito en la inocencia de Simaco; le alucinò tambien, proponiendole su muerte entre las viandas, y hizo caso la imaginacion.

Cada vno, pues, tiene verguença de aquellos, à quien teme, como *Padres*, *Maestros*, y *Iuezes*. Y de aquellos, à quien estima, y de quien desea ser estimado, como *Virtuosos*, *Competidores*, *Pueblo*, y *Estraños*. Y de aquellos, que con sus chismes le pueden desacreditar, como *Muchachos*, *Emulos*, *Satyricos*, y *Bufones*.

Por esso enseñaron los Sabios vn famoso secreto, para abstenerse de las acciones indignas; y es, que cada vno se figure, que està atendiendo à su obrar algun gravissimo, y venerable personage. Porque no se puede enmendar el defecto de vna linea torcida, sino teniendo delante vna derecha.

Estando el Senado Ateniense, para escrivir aquel gran decreto, cerca la particion de las tierras de los Samios; Cidiades, orador famoso, rogò à los Senadores figurassen presente à aquel decreto toda la Grecia. Pudo tanto este aviso, que aquellos animos nada lerdos imaginando ver en aquel conclave siete Reynos; y sobre aquella pagina la fama, ò la infamia del Senado, pospusieron todas sus passiones, bien que grandes à la razon.

Seneca aconsejò à su Lucilo, se propusiesse delante vn Censorino, ò vn Lelio, à quienes èl venerava, como celestiales ideas de la rectitud. Pero qual debe tener mas viva fuerça: la presencia imaginaria de vn mortal, ò la verdadera, è inevitable presencia de vn Dios inmortal, que no solo las acciones externas, pero las intenciones internas, aun en la obscuridad las vè claras, y las registra?

Hasta los Gentiles tenian temor, y verguença de aquel Dios *Elenco*, que

què veìa todas las acciones indignas, escriviendolas en su libro de memoria, para hazerlas castigar à su tiempo.

Pero quando no huviesse en el Cielo, ni en la tierra quien mirasse las humanas flaquezas, el hombre, como advertia Pitàgoras, debe avergonçarse de si mesmo; pues obrando mal, es à si proprio, à quien principalmente haze la injuria, y el baldon.

Por esso los Atenienses dedicaron Templo al *Pudor*: porque quando le faltara Deidad al mundo, lo fuesse la misma verguença, à quien la conciencia recta tributasse adoracion.

En vn lugar cerrado, en vn Desierto solitario, en las tinieblas de la noche, el que tiene prudencia se vè à si mesmo, y aborrece su mal obrar. El que se averguença de otros, y no de si mesmo, tiene miedo, pero no verguença; porque aprende la pena, y no la culpa.

ELLO ES gran vicio, como se ha dicho, correrse de las cosas no indignas; y no correrse de las afrentosas. Caton Vticense, nada inferior à su grande abuelo, quando los Romanos en sus fiestas se vestian de oro, y purpura, salia de negro, y con los pies descalços, como Plebeyo, por acostumbrarse (como observa Plutarco) à no tener verguença, sino de las acciones verdaderamente infames. Y este sentir impresionava en sus Soldados, queriendo, que fuessen timidos para las acciones indignas; y animosos para las honradas, sin depender de opinion agena.

Los accidentes repentinos distinguen por las acciones al vergonçoso del desvergonçado.

Olympia Madre de Alexandro, mientras exalava el alma por las heridas à manos del cruel Casandro, no atendiò à otra cosa, que à caer honestamente, componiendo con ambas manos las faldas. Al temor de la verguença cediò el temor de la muerte.

Memorable exemplo en vna Matrona; pero mas digno de admiracion en vn Soldado. Julio Cesar despidiendo el alma por veinte y tres heridas mortales, que le dieron improvisamente los Parricidas; solo se acordò (como escrive su Coronista) de embolverse en la Toga, para caer con decencia.

En vna misma accion la Matrona mostrò fortaleza varonil; y el Soldado mostrò femenil honestidad. Ambos hizieron prueba de aver adquirido en su vida vn Habito vergonçoso; porque su vltimo cuydado fue atender mas al honor, que à la vida. Ocuparon las manos, no en suplicar, no en defenderse, no en ofender, sino en cubrirse, temiendo mas los ojos de los Parricidas, que sus aceros. Esta modestia hizo mas honrosa la causa de los muertos; y mas infame la crueldad de los agressores.

POR LO contrario avergonçarse de lo que no conviene, no es ingenuidad vergonçosa, sino afrentosa vileza, que sobre daño merece desprecio.

El hombre sabio bien puede afligirse

girse de las culpas agenas; mas no afrentarse: porque como la afliccion nace de compassion natural, siente el dolor ageno, como proprio: pero la afrenta, como es fiscal de vn delito volũtario, no puede acusar justamente al que no tiene culpa.

El referido Vticense, justo apreciador de la verdadera fama, no alterò el semblante, ni dexò caer el sobrecejo; porque huviessen sido infames dos hijas suyas, y dos mugeres. Y el Sabio Simonides, siendo baldonado de que su hija le deshonrava con su vida licenciosa, respondiò: *Engañaste, porque ella no me deshonra mas à mi con sus vicios; que yo la honro à ella con mis virtudes.*

Pero la mayor necedad, es hazer con imaginacion erronea, que vna accion virtuosa se buelva vergonçosa. Què caudillo huvo mas fuerte, ni mas glorioso, que Otriades Espartano? Este en aquel gran duelo de trecientos Espartanos, y trecientos Achivos arrestados à dezidir cõ la espada el litigio sobre los campos Tireos, aviendo quedado èl solo dueño de la campaña, vencedor del pleyto, y triunfador de la muerte; se corriò tanto de no quedar muerto con los demàs compañeros, que èl mismo se quitò la vida.

Este condenò el juyzio del Cielo, que solo à èl avia juzgado digno de vivir. Sonrosearonse de verguença aquellos ojos, que debian centellear de alegria: ganòle à la Patria la victoria, y quitòle la vida al vencedor; y con su sangre (ya mas preciosa) manchò neciamente su triunfo.

Que Matrona fue mas honesta, que la muger de Bruto? La qual aviẽdo repugnado fuertemente los rendimientos, y despreciado los dones del Barbaro: vencida en el cuerpo, que cede à la violencia; pero inexpugnable en el animo, donde està el Castillo de la honestidad: temiendo mas la falsa opinion de los otros, que su propria conciencia; castigò contra justicia el adulterio del tyrano en su casto pecho: y persuadiendose à que sino huìa del Mundo, no era possible huir vna afrenta imaginaria; privò al Mundo del verdadero simulacro de la honestidad.

Mas merecian aquella herida los parientes, que la permitieron, que la que la executò. No adquirieron, para con los que juzgan sanamente tanta alabança en vengar aquella muerte, como vituperio en permitirla: porque permitiendola, declararon à Lucrecia delinquente contra verdad; y vengandola, declararon inocente à Lucrecia, y à si proprios reos de su muerte.

Finalmente es vna vergonçosa enfermedad aquel color de verguença, que en las *Acciones publicas, y honrosas* enciende el rostro, y enfria el coraçon.

Enfermedad originada de vna vana aprehension à vista de la muchedumbre. Es ilusion engañosa temer el juyzio de muchos vnidos, cada vno de los quales separado, es despreciable. Muchas pequeñas fuerças vnidas, hazen vna fuerça grande; pero muchos necios vnidos, no haràn vn Sabio.

Ay quien no teme los exercitos armados en campo abierto; y temerà el aspecto de la turba desarmada en Plaças, y Theatros. Vacilarà la memoria: confundiranse los conceptos, tartamudearà la voz; y assaltado de vna repentina calentura, temblarà, como la hoja en el arbol.

Aquel gran Pompeyo, que hazia temblar todos los Reyes; siempre que avia de hablar en publico, se avergonçava, y temia (como dize Seneca) la vista del Pueblo. Y Ciceron, con quien naciò la eloquencia, confiessa, que jamàs subiò à la Cathedra, para orar, que no sintiesse al principio vn pavoroso temblor en todo el cuerpo; hasta que con el ardor del dezir se encendia, trocandose de liebre en Leon.

De aqui es, que algunos de coraçon debil, no pudiendo vencer aquella imaginacion, se perturban. Y como el que padece vaìdos, subiendo en alto, cae por temor de caer: assi el otro hallandose sobre la silla, ò Cathedra, se avergonçarà por temor de avergonçarse.

CAPITULO V.

Del Desvergonçado, y del Timido.

YA oìste, que la *Verguença* es vna mediocridad entre dos estremos. *Desverguença*, y *Timidez*; pero es mas facil de conocer por su proprio nombre vn estremo, que otro. Porque siendo la desverguença *vna privacion de la verguença*; nada ay mas facil de conocer, que vn contrario al lado de otro.

Mas el temor de la infamia, confundiendo el nombre con el temor del dolor, dificultosamente puede nombrarse con vn vocablo particular. Con todo esso bastenos saber, que la desverguença es el *Defecto*; y la *Timidez*, es el *Excesso* de la verguença.

Los objetos de vno, y otro vicio son los mesmos; esto es, las *Acciones honrosas, ò indignas*; pero contrariamente consideradas. El timido las aprehende mucho; y el desvergonçado muy poco, y por esso el desvergonçado no tiene verguença de los vicios; y el timido tiene miedo de las virtudes.

El timido es semejante al pusilanime; y el desvergonçado al sobervio. El pusilanime huye los honores, bien que merecidos, por falsa opinion de no merecerlos; el timido huye las acciones honrosas, por falso temor de no poderlas acabar honrosamente.

El sobervio despreciando los peligros, se expone à qualquier lance; y el desvergonçado despreciando la infamia, es capaz de qualquiera accion infame.

Por esso el desvergonçado darà igualmente en los vicios estremos: serà injurioso, y adulador: prodigo, y avaro: temerario, y cobarde; porque no tiene verguença, que es el freno de todos los vicios.

El temeroso huirà sin distincion todas las acciones plausibles: las concurrencias de armas, y de letras; las obras liberales, y magnificas; los publicos razonamientos, y las jun-

juntas importantes: porque temiendo la censura publica, quanto mas gloriosa es la accion, tanto mas teme el avergonçarse.

De suerte, que la desverguença es vicio Señoril; y juntamente bruto: porque no depender de opinion agena, es cosa de hombre libre; y el no poder avergonçarse, cosa de bestia insensata.

La timidez es vicio sobervissimo, y juntamente vilissimo: porque ama sumamente la reputacion, y no tiene animo para adquirirla, y pierde la gloria por miedo de perderla.

En suma vno tiene por refugio la soledad, y otro el descaro: y por esso el castigo de aquel debe ser antes afrentoso, que doloroso; y el castigo de este debe ser antes doloroso, que afrentoso.

Con que puedes concluìr: que no poder pecar, es *Felicidad Divina*: abstenerse de pecar por verguença, es *Ingenuidad Humana*; avergonçarse despues de aver pecado, es *Infelicidad loable*; no avergonçarse de las acciones vergonçosas, es *Brutal descaro*; y gloriarse de ellas, es *Pertinacia Diabolica*.

PERO diràs: *Si la verguenza no es virtud, sino vna perturbacion involuntaria, que ni se puede adquirir, ni evitar: tampoco seràn vicios sus estremos, sino impetus involuntarios, y naturales; luego de que sirve tratar de ella en esta Escuela Moral, sino està en nuestro arbitrio avergonzarnos, ò no avergonzarnos, mas que el hazer, que llueva, ò estè sereno?*

Respondo, que aunque la verguença es vn impetu natural, no obstante nace de la aprehension de vna accion vergonçosa, y voluntaria. Y porque las acciones voluntarias dependen de nuestro arbitrio: por esso estarà en el evitar los colores à la cara, quitandole la ocasion de avergonçarse.

El que no obra mal, no se averguença. No està, pues, en el arbitrio del que obra mal el no avergonçarse; pero està en el arbitrio de qualquiera el no obrar mal. Antes, como se ha dicho, el que no se averguença obrando mal, no es hombre, sino bruto mucho peor, que los brutos: porque ellos no saben lo que es honra; y el hombre debe saberlo.

Digo mas, que este impetu natural, como todos los otros, si en vna turbacion repentina no se puede corregir; se puede moderar con el tiempo, moderando sus estremos.

Y esto es lo que se puede conseguir muy bien con la *Enseñança Filosofica*. Porque como la verguença naturalmente se mueve por la aprehension de los objetos vergonçosos: con la enseñança se puede conseguir, que quien aprehende poco la infamia, la aprehenda mucho; y que la aprehenda menos quien la aprehende vana, y demasiadamente.

Quantas vergonçosas doncellas, à quienes saliendo en publico, se les encendia el rostro en modesta purpura; ò por obediencia, ò por necessidad, se acostumbraron despues à manifestarse medio desnudas con el adufe, ò con la citara en las tablas; y perdido ya el empacho, se hizieron desvergon-

gonçadas baylatines, y despues publicas rameras.

De suerte, que aunque la verguença sea impetu natural; no obstante se ha mostrado en otra parte, que los impetus, y las passiones naturales, assi en los hombres, como en las fieras, se vencen con la costumbre, porque la costumbre es otra naturaleza.

Y todo lo que puede vna larga costumbre, lo puede sin duda vna gallarda persuasion, la qual con la eficacia de los argumentos, y de los exemplares muda los conceptos en la aprehension; y mudados los conceptos internos, se mudan las acciones externas.

Experimentòlo la infeliz Mirra, que estrañamente enamorada de las perfecciones de su padre, temblava, y ardia de verguença de su mismo pensamiento; dispuesta à apagar aquel incendio con su propria sangre. Pero persuadida de las brutales razones, y malos exemplos de la perversa Ama, que la criò, abandonò tanto la verguença, que desnudandose à vn tiempo de ella, y de los vestidos, ossò entrar en el talamo incestuoso del engañado padre, y hazerse madre de su hermano.

Y por el contrario, de que mancebo hazen mencion las Historias mas desvergonçado, que el referido Polemon Ateniense? Este continuando desenfrenadamente dias, y noches en sus deshonestidades, tan lexos estava de temer la mala opinion, que antes hazia gala de su descredito. Y con todo esso este bruto mudando los conceptos del animo con la enseñança, mudò tambien naturaleza.

Este, pues, ceñida la sien con vna guirnalda de flores, como victima de las que celebravan à Baco, desde los banquetes laicivos, se entrò desvergonçadamente en la templada Escuela de Senocrates por burlarse del Maestro, y pervertir los discipulos; pero oyendo la doctrina de aquel gran Filosofo acerca de la templança, y de la verguença; de tal suerte mudò las torpes imagenes de su entendimiento, que avergonçandose de si mismo, arrojò la guirnalda, y despojandose de sus vicios, se hallò hombre en aquel lugar, donde avia entrado vna bestia; y de perdido, y vil vn tan gran Filosofo, que igualò à su Maestro en la modestia, y le excediò en la sabiduria.

DE

DE LA FILOSOFIA MORAL,

LIBRO DEZIMOQVINTO.

DE LA INDIGNACION, Y DE SVS ESTREMOS.

CAPITVLO I.

Que sea Indignacion.

ESTA es aquella Diosa, à quien Hesiodo llamò *Nèmesis*, y Homero *Adrastèa*, hija de la justicia, que de los antigos Filosofos fue Poeticamente colocada à vn lado del Tribunal de Jupiter con vna medida Geomètrica en la mano: mortal enemiga de los que no midiendo sus proprios meritos, se elevan mas de lo que es razon.

Esta tambien es antes passion natural, que virtud espontanea; la qual, no menos que la verguença, mereciò por su hermosura ser agregada à las virtudes morales: digna de llamarse honrada, y generosa perturbacion.

La belleza de esta Semivirtud, se conoce por la deformidad de sus estremos, *Malevolencia*, è *invidia*.

La embidia, es: *Vna passion irregular, que le pesa del bien ageno, aunque merecido.* La Malevolencia, es: *Vna passion irregular, que se alegra del mal ageno, aunque no merecido.*

La indignacion, pues, es: *Vna passion regular, que se alegra del bien de los buenos, y del mal de los malos; y consiguientemente le pesa del bien de los malos, y del mal de los buenos, conforme à razon.*

DE AQUI conoceràs, que el nombre de indignacion solamente explica la mitad de esta virtud; esto es, el *Pesarle* del bien de aquellos, que no le merecen. Mas quien tenga discurso, debe suplir la otra parte; esto es, el *Alegrarse* del bien de aquellos, que le merecen.

Pero advierte no confundas con el Vulgo ignorante la *Indignacion* con el enfado de la ira. La ira es vn vicioso estremo de la mansedumbre; que ardiendo en la Irascible, incita à la vengança.

Mas la indignacion, es: *Vna passion noble de la concupiscible, que modera el gusto, y el disgusto cerca las cosas agenas sin interès proprio.*

De aqui es, que si à alguno le pesa del bien de los malos, por agravio que le ayan hecho, serà *Ira*: si por miedo de deshonra, serà *Verguença*: si por temor de algun daño, serà *Miedo*; mas no *Indignacion*.

La *Indignacion*, pues, la *Embidia*, y la *Malevolencia* conviene, en que su alegria, y su pesar, acerca de los casos agenos, no mira à proprio interès. Mas disconvienen en que la *Embidia*, y la *Malevolencia*, se mueven brutalmente contra razon; mas la indignacion se alegra; ò le pesa, segun razon, y justicia.

CAPITVLO II.

Quale sean los objetos de la Indignacion

LA *Indignacion*, la *Embidia*, y la *Malevolencia* tienen vnos mismos objetos; esto es, aquellos bienes, y aquellos males; que suceden quotidianamente à los hombres. Mas la indignacion considera, si aquellos bienes, ò aquellos males convienen à aquellos à quienes suceden.

El principal, y proprio objeto de la indignacion, son las *Riquezas*, los *Palacios*, las *Possessiones*, las *Herencias* opulentas, y los hallados *Tesoros*, sino conviene à los que los posseen. O la *Pobreza*, los *Naufragios*, las *Viles alhajas*, las *Casillas humildes*, y los *Desastres*, que contra razon sobrevienen à los hombres fuertes, y virtuosos por malicia agena, ò por malignidad de la fortuna.

Quien pudiera mirar sin enfado aquel esclavo del Emperador Claudio, llamado Narciso, transformados los grillos en cadenas, y las esposas en anillos equestres, aprisionar tanto oro, que los *Tesoros de Narciso* passaron à proverbio, como los otros de Midas?

Y al contrario ver à vn Belisario mendigar de los passageros vna limosna, sin ver quien se la dava, con aquella mano triunfadora, que avia adquirido tantas palmas al Emperador Justiniano?

Gran delito de la fortuna: mas todavia parece disculpable, porque al fin es ciega: pero mayor delito de aquellos Cesares, vno de los quales despojò el Erario publico, por enriquecer à vn infame; otro despojò à vn famoso Capitan, por dar gusto à vna muger.

Pero lo que mas mueve à enojo, es la desproporcion de los honores. Ver que se dàn las *Dignidades Togadas* à los ignorantes; y los *Puestos Militares* à los inexpertos, y floxos; dexando à vn doćto Cathedratico, y à vn Soldado valiente sin empleo.

Como se podia mirar sin asco al eunuco Eutropio, de Guarda del Ginèceo, y Escudero de Dueñas, ascender à Presidente del Senado Romano: tomar asiento entre aquellas Fasces, que hazian temblar el Mundo, ya por èl ridiculas: como vna mona arrugada, vestido de la Trabea Consular mas colorada de verguença, que de purpura.

ESTOS son los principales objetos de la Indignacion, indignamente distribuidos de la fortuna loca, no sin ambicion de los exaltados, y necedad de los exaltadores.

Pero tal vez los *Bienes de Naturaleza*, como *Hermosura*, *Salud*, *Nobleza*, son tambien objetos de la indignacion, quando no parecen conformes à la calidad del sugeto, que los possee.

Gran malignidad de la naturaleza pareciò la de dar à Aquila, el mas perverso, y malvado de toda Roma, el *Cuerpo mas galan*, que jamàs se ha visto; y à Sòcrates, el mas Sabio, y mas virtuoso de toda Grecia, vn *Cuerpo monstruoso*, torcido como vna culebra, chato como vna mona, calvo como vna calabaça, erizado, y belludo como vn Satyro, pues parecia, aversele trasladado al cuerpo el cabello de la cabeza, para hazerle ridiculo.

El mesmo tenia horror de si mesmo; y assi dixo à sus dos mugeres Xantipes, y Mirra, viendolas reñir de zelos: *Que altercais por mi, que soy la cosa mas disforme, que hizo jamàs la Naturaleza?*

De suerte, que qualquier hombre cuerdo debia enojarse contra la Naturaleza por dos razones, pos averdado à Aquila el cuerpo debido à Sòcrates, y à Sòcrates el cuerpo debido à Aquila: obligando, à que vna, y otra alma habitasse fuera de su cuerpo, como en prision.

Añado, que aunque los *Bienes del Alma*, como la *Ciencia* el *Valor*, y las *Artes Liberales*, y *Mecanicas*, no sean verdaderos objetos de la indignacion, porque vna virtud no se indigna contra virtud; antes la ama, y la honra; con todo esso tambien estos bienes mueven tal vez à indignacion, quando se hallan en sugetos, que por otra parte son viciosos, ò malignos, ò sobervios; de modo, que la virtud parezca fomentadora del vicio.

No ay cosa tan mal colocada, como la ciencia en vn hombre perverso. Es peor, que qualquier fiera: las fieras pueden dañar; mas este puede, y sabe dañar: porque añade el Arte à la perversidad de su Naturaleza.

Menos dañoso à la Christiandad huviera sido Juliano, si huviera estudiado menos. Nada es mas pestilente, que la ciencia, quando corrompida por el abuso, se convierte en veneno.

CAPITULO III.

Qual sea el motivo de la Indignacion.

FINGIERON los Poetas, que los bienes, y los males fueron recogidos en dos vasos, los quales al principio del Mundo derramados por la *Suerte* sobre la tierra, hazian felices, ò desgraciados à los mortales, segun les tocava.

Mas vn hombre de natural ingenuo, y bien inclinado, como naturalmente aprehende, que el Mundo debe ser governado con providencia: juzga por aquella su innata bondad, que los bienes humanos deben ser premio de los virtuosos; y los males castigo de los viciosos.

De aqui es, que no ay cosa, que tanto altere à vn alma buena, como ver pervertido este orden con la felicidad de los malos, y con la calamidad de los buenos.

Experimentase este afecto, aun en las pinturas inanimadas, en los Poèmas fabulosos, y en las Scenas tragicas, que representan à vn adultero Egisto, pacifico posseedor de la herencia popular, y lleno de prosperidades; y à vn casto Hipolito, calumniado en la mayor inociencia, padecer la pena del delito ageno. Las quales desproporciones, quando se vèn, ò se leen, aunque sean fingidas, con movimiento natural encienden en verdadero enojo à vn animo bien ordenado.

Verdad es, que entre los antiguos Filosofos estava mezclada esta hermosa passion con mil errores. El discurso del entendimiento seguia el impetu natural.

Algunos viendo en el Mundo tan mal distribuìdos los bienes, y los males, escandalizados del mal govierno de sus Dioses, firmemente creyeron, que no la celestial providencia, sino el caso, rebolvia la vrna de las humanas suertes.

Assi cantò vn Poeta, viendo el cetro del Oriente en la mano de vn infame.

Claud. in Ruff. *Quando miro entre sombras tan confusas.*
de humanas suertes los sucessos varios,
que ajada la virtud, florece el vicio,
en la Piedad, y Religion desmayo.
Llegando à presumir, que aqueste Mundo
no le govierna el Arte, sino el caso:
ò no ay Deidad alguna, que le rija,
ò no le merecemos su cuydado.

Otros filosofaron, que en la verdad los Dioses governavan rectamente à los hombres; pero que avia sobre los Dioses vna ley oculta, que llamavan Hado, fixada à la eternidad con vn clavo de diamante, de necessidad inmutable: à la qual en ciertos casos los mismos Dioses no podian contravenir: como cantò otro Poeta.

Senec. in Oedip. *El cancelar à la Deidad no es dado:*
Lo que con ley eterna escrive el Hado.

Otros afirmaron despues, que ninguna virtud queda sin premio, y ninguna maldad sin castigo; pero que assi el castigo, como el premio, caminan despacio, compensandose la dilacion con la gravedad.

Claud. in Ruff. *Con prospera impiedad suben mas alto,*
porque de mayor golpe su ruyna.

Mas viendo ordinariamente muchas maldades sin castigo: y que vn Sila despues de tantos hurtos, y tan crueles atrocidades, gozò enteramente su felicidad hasta la sepultura; los Filosofos mas sabios libraron à sus Dioses de la publica embidia, y de las injustas quexas con vna doctrina muy concerniente à la Christiana.

Enseñaron, que aunque muchos delitos se quedan por castigar acà entre los vivientes; no por esso se libran de la pena merecida: teniendo la Divina Justicia en el tenebroso Reyno del infernal Flegetonte vn Tribunal mas riguroso, è implacable, para juzgar dessapassionadamente, y castigarlos sin apelacion.

Virg. 6. Æn. *Lo que acà ha cometido, allà padece.*
Sobre su proprio Author caè el delito,
Y assi paga la pena, que merece.

ASSI, pues, como fueron diferen-

rentes las opiniones de los hombres en esta materia, fueron tambien diferentes los afectos, que causavan en sus animos.

Demòcrito, porque verdaderamente creìa, que el Mundo se governava acaso; considerandole como vna Comedia ridicula, à fuer de ocioso mosquetero, se reìa perpetuamente de todos los humanos accidentes, ò buenos, ò malos.

Por el contrario Heraclito, el qual atribuìa todas las cosas à la necessidad inevitable de vna ley fatal, llorando la infeliz, è irreparable suerte humana, y compadeciendose de los mismos Dioses; à qualquier accidente llorava sin consuelo, por no poder dar ley à la ley eterna.

Mas nuestro Filosofo, y todos aquellos, que naturalmente formavan mas razonables, y mas verdaderos conceptos de la Providencia Divina, sentian en el animo mas racionales afectos.

Porque conformando sus sentimientos con el de la Divina Nèmesis, no pudiendo tolerar, que los viciosos, como injustos vsurpadores, gozassen los bienes, que eran debidos à los virtuosos; ardian en justo enojo, y por el contrario, quando veìan oprimidos los malos, y exaltados los buenos, sentian vn maravilloso placer, como congratulando à la providencia de sus Dioses.

De aqui es, que assi como Platon llamava à Nèmesis *Angel de justicia*, embiado de Jupiter à los Principes, y Magistrados: assi los hombres Sabios, y virtuosos indignandose justamente, se hazian Assessores de la Divina Justicia.

Aquella verdaderamente era vna indignacion delectiva, y totalmente virtuosa: porque nacia de vna doctrinal, y perfecta persuasion, ordenada à la justicia, à fin de que tenga cada vno lo que merece. Pero esta indignacion semivirtuosa, de que tratamos, como consiste simplemente en la natural *Passion, ò perturbacion de vn animo ingenuo*, y naturalmente inclinado à la razon; no es de tanta excelencia, como la otra, ni se numera entre las virtudes perfectas; pero con la ciencia bien puede llegarlo à ser.

Assi como la verguença no es honestidad; mas el no tenerla es señal de animo poco honesto: del mismo modo la indignacion no es justicia; mas el no tenerla, es señal de vn animo poco justo.

CAPITULO IV.

De que modo obre el Indignado.

YA oìste, que esta virtud obra quatro grandes efectos en el animo del que la possee. *Pesarle de bien* de quien no le merece; y *Alegrarse del mal* de quien le merece. *Alegrarse del bien* de quien le merece; y *Pesarle del mal* de quien no le merece.

En cada vno de estos efectos el hombre virtuoso naturalmente conforma sus afectos à la razon, y con diferentes motivos aumenta, ò disminuye naturalmente la alegria, ò el pesar de los bienes, ò de los males agenos.

EL

EL VULGO juzga por presumpcion. El vidrio en el dedo de vn Noble, se creerà diamante; y el diamante en el dedo de vn Plebeyo, se creerà vidrio. Assi para con muchos, el vicio de personas ilustres serà estimado como virtud; y la virtud de personas abatidas, serà despreciada como vicio.

Mas quien tiene la virtud de la indignacion, distingue lo verdadero de lo aparente; y à medida del merito, ò le pesa, ò se alegra quanto conviene.

Tanto es mayor la indignacion del Bien, que gozan los malos, quanto fuere mayor la maldad, y mas honroso el bien. Porque el explendor de la honra haze sobresalir mas las manchas del animo, y se vitupera mas à si proprio.

Por consiguiente tanto mas se indigna del mal de los virtuosos, quanto mas conocida es la virtud, y mas grave el mal: porque parece doblada injusticia, è improvidencia, no solo no premiar la virtud, sino castigarla.

Pero mucho mayor es la indignacion, quando la prosperidad de los malos redũda en daño de los buenos: porque à vn mismo tiempo adquiere con el vulgo mucho credito el vicio; y le pierde del todo la virtud.

Tambien es grande el enfado, quando el indigno compite con el digno; el vil con el noble; el vicioso con el virtuoso. De donde en Homero se indignò fieramente Jupiter, quando ossò Vlyses contender con Aiax por las armas de Aquiles, y las consiguiò: dexando en duda qual mostrò menos juyzio, los Juezes en darselas, ò Vlyses en pretenderlas; siendo assi, que las armas se deben à los fuertes, no à los astutos.

En semejante indignacion se encendiò el Senado Romano, quando Vatinio entrò à competencia con Porcio Caton por la Pretura: el mas indigno con el mas digno: el mas infame con el mas famoso de los Romanos; y la consiguiò facilmente por los votos del Pueblo.

Juyzio semejante al de Midas en la competencia de Marsias con Apolo, el qual antes debia desollar al Juez, que al competidor: porque en competir indignamente el particular ofende à la justicia; mas en juzgar injustamente la justicia ofende al publico.

Mas llega à lo sumo la indignacion, quando los malos dominan à los buenos, y los esclavos à los libres: pareciendo, que anda al rebès la Divina Providencia, en quanto andan al rebès las cosas humanas.

Por esso Platon, para evitar este grande escandalo en su Republica, ordena, que los virtuosos sean compelidos à governar el publico; porque no recayga el govierno en gente indigna.

Los de Candia no permitian à los esclavos, ni letras, ni armas: aquellas, porque no supiessen; estas, porque no pudiessen mandar. Porque si el dominio de los esclavos es intolerable, y igualmente lo es la opression de los buenos; serà excessivamente insufrible, si se juntan ambas injusticias.

Alegrase, pues, el Indignabundo de la prosperidad de los virtuosos, porque como èl es virtuoso, espera que tambien le prospere el Cielo; viendo los bienes distribuidos à medida del merito, y no à arbitrio de la fortuna.

Alegrase por consiguiente del castigo de los malos: y en especial, si la pena corresponde al delito con proporcion.

Assi Salmonèo, por averse creìdo Deidad, poderoso à forjar rayos, perdiò fulminado la vida. Y Perilo, primer inventor del cruel Toro de bronce, fue el primero, que se enseñò à bramar lastimosamente. Y el favorecido del Emperador Severo, que vendia el humo de los favores, fue sufocado en humo. Y la ley justamente mandava cortar los pies al fugitivo, y al Ladron las manos.

De semejantes espectaculos se alegra sumamente el Indignabundo, viendo regularse la justicia por el recto Talion de Radamanto: *Quod quisque fecit, patitur*. Quien la haze, la paga.

No solo se enfada contra los indignos exaltados, sino mucho mas contra quien los exalta: siendo menos culpable el sobervio, que el que le haze sobervio; el qual por amar à vn Malo, grangea el odio de todos los buenos.

Y aun mas se enfada contra los que adulan, y aplauden la dignidad del indignante exaltado: porque parece que hizieran aquello, que favorecen.

Aquel famoso Caton, yendo à Grecia con suma autoridad, viò, que le salia à recebir vn tropel numerosissimo de Atenienses, vestidos de blanco con ramos de olivo en las manos: que era lo sumo de los honrosos recibimientos. Mientras Caton los admitia benignamente, ellos mirandole con mucha atencion al rostro, se suspendieron, y le preguntaron: *Donde està Demetrio?*

Este Demetrio era el Liberto mas favorecido de Pompeyo. Quedòse Caton corrido à vn tiempo, y enfadado, de que se huviesse erigido aquella pompa à vn Esclavo, y no à èl. Estimavan ellos mas vn Liberto de Pompeyo, que vn General del Exercito.

Para con ellos era nada el nombre de Caton, respecto del de Demetrio: porque tenia con Pompeyo mas mano vn Alguazil, que vn Cavallero.

Los criados, por cuyas manos passan los favores del Principe, suelen ser mas adorados, que el Principe; porque la causa inmediata, es mas conocida, que la mediata. Y por esso los privados cuerdos con su modestia libran los Principes de la embidia, y à si proprios del precipicio.

CAPITVLO V.

Efectos de la Indignacion.

PERO de que le sirve al virtuoso roerse interiormente el coraçon; y con tacita indignacion consumirse de pesadumbre, dandose à si mismo la pena de los errores de la fortuna?

Seria esta la mas sensible, y la mas inutil de las humanas passiones. Convendria hazer de los ojos dos fuentes perpetuas, como Heràclyto; porque (como dize Seneca) à qualquier parte, que buelva vn hombre los ojos, verà siempre nuevos, y grandes objetos de indignacion. De modo, que si à qualquier objeto de enfado se debe perturbar el virtuoso, no solo avrà de indignarse, sino rabiar sin provecho.

Toda passion fue dada por la naturaleza al hombre, para alguna accion. Toda Semivirtud debe servir à alguna virtud. Luego la indignacion, siendo justa, no se queda en el gusto, ò disgusto interior, sino que tal vez excitando la ira, passa à externas operaciones.

Assi como la verguença sirve à la templança, la indignacion sirve à la justicia. Se enfada de las cosas indignas, y les procura digno remedio: haziendose Ministro de la justicia humana; y de la Providencia Divina; de suerte, que la que es passion simple, passa à ser eleccion.

El primer efecto de la indignacion, hasta el siglo de los Hèroes, fue *Inflamarles el Animo contra los Sobervios*; y de aqui tomò el nombre de *Nèmesis*, esto es, *Ayrada*; y de *Adrastèa*; esto es, *Castigadora de Sobervios*.

Tal era aquel invicto Alcides, el qual, como Delegado de Jupiter, en qualquiera parte que se levantasse algun famoso Cosario, ò iniquo vsurpador de Reynos agenos, ò fiero tyrano de Pueblos suyos, vn Caco, vn Busiris, vn Anteo, vn Gerion, no por codicia de la presa; sino estimulado de esta heroyca virtud, se apresurò à destruirle: y purgò el Mundo de monstruos.

Mas dexando aparte aquellos personages, que se tomavan mayor pesadumbre de las cosas remotas, que de las vezinas; esta es aquella virtud, que *enciende los Juezes, y Magistrados*, para vengar los oprimidos; y abatir los opressores: siendo demasiadamente fria aquella vengança, que al modo de los animales sin hiel, quita la vida sin irritarse.

Y mucho mas conviene à Principes, y Monarcas en beneficio de todo el Pueblo, no solo para humillar, sino para destruir los insolentes, y exaltar los virtuosos; dispensando à proporcion del merito los favores, y los disfavores.

Mas si hablamos de las personas particulares sin autoridad, y sin poder, en estos tambien haze vn generoso, aunque arriesgado efecto: esto es, la libertad de la lengua.

Si vè correr agua abaxo los bienes, y los honores àzia las personas indignas; y que con sus grandes meritos se quedan en seco los virtuosos, ne puede callar. Parece, que se sufoca en el pecho la indignacion, sino se exala por los labios, en honor de la justicia, y en beneficio publico. Pero muchos pensamientos son bonissimos mientras estàn aprisionados, y dañan quando se sueltan, al que les diò libertad.

En tiempo de los Consules, quando Roma estava libre, lo estuvieron tambien las *acciones*, y las *palabras*. En tiempo de Augusto començaron à castigarse las *acciones*, mas no las

palabras. En el de Tiberio las *palabras*, y los *pensamientos* eran sacrilegios. Y desde entonces huyeron de Roma la virtud, y la libertad: siendo incompatible (en sentir de Tacito) la *Libertad con el Imperio*.

Es la indignacion, pues, hermosissima virtud: mas sin discrecion arriesgada.

CAPITULO VI.

De la Malevolencia, y de la Embidia.

LA Malevolencia, es: *Vna perversidad natural, que gusta del mal ageno*. La Embidia, es: *Vna natural perversidad, que se entristece del bien ageno*, como has oìdo.

La *Malevolencia* es vna passion bestial. No se habla aqui de la Malevolencia particular, motivada de alguna ofensa; sino de vna maldad innata, que se estiende à todo el genero humano, bastando ser hombre para ser aborrecido del que tiene este genio infeliz. Y aunque por muerto acabe de ser hombre; no por esso acaba de ser odiado: porque el Malevolo aborrece todos los que son, y los que fueron, juzgandolos à todos por malos, y dignos de todo mal.

Pero la *Embidia* es vna passion de mas corta vista: porque solo mira à los vezinos, è iguales en edad, ò en caudal, ò en hermosura, ò en valor, ò en saber, ò en profession, porque quisiera ser mayor que ellos. De suerte, que el Embidioso no sufre à ningun igual; y el Malèvolo no sufre à ninguno en el mundo; este aborrece las personas; y aquel la virtud de las personas.

Vno, y otro tiene esto de bueno, que à ninguno haze mal, sino à si mismo: porque el interior afecto maligno, solo atormenta al que le tiene, como la calentura.

El Malevolo tiene el rostro risueño; pero fiero, y osco: porque deleytarse del mal de otros, es alimentarse de veneno. El Embidioso tiene los ojos cardenos, y el rostro amarillo, y flaco: porque el afligirse del bien ageno; es vn roerse el proprio coraçon.

Publio Siro, quando veìa triste, y congojado à Mucio, hombre Embidioso, dezia: *O à Mucio le ha sucedido algun mal; ò à otro algun bien.*

La Malevolencia tal vez es passion viril; pero la embidia siempre es vil passion: Porque la Malevolencia aborrece las faltas agenas; y la Embidia aborrece las agenas perfecciones; y por esso es mejor ser embidiado, que mal visto.

Mas el que aborrece à todos merece ser de todos aborrecido, como hombre inhumano: y el que embidia à alguno, merece que ninguno le embidie, como hombre pusilanime.

Aunque la Malevolencia, y la embidia son simples passiones interiores; todavia inflamadas con el tiempo, causan malignos efectos exteriores.

El primer efecto del *Malevolo*, es ser *Maldiciente*. Los animalillos, que no tienen fuerças, tienen aguijon, como las abejas; y el Malevolo, que no puede dañar con las manos, daña con la lengua: por esso gravaron las avejas en el sepulcro de Arquiloco, para symbolo de su condicion.

Este tambien es el primer esfuerço de la embidia, como mas pusilanime; porque desconfiando de exceder el merito de los otros, procura envilecerle.

Drances embidiando el valor de Turno, le murmurava. Codro embidiando la Iliada de Homero, escriviò en contra el *Homeromastix*; esto es, el açote de Homero. Mevio embidiando la divina Eneida de Virgilio, escriviò en contra el *Æneidomastix*. Porcio Latron, embidiando la inimitable facundia de Ciceron, escriviò en contra el *Ciceromastix*. Verdugos dignos de ser açotados.

Quien creyera, que vn Heroe fuesse capaz de embidia? Cessar, embidiando la fama de Caton, porque fue de Ciceron encarecida, escriviò contra el *Anticaton*. Mas finalmente todos ellos, aumentandole honor à los embidiados, se infamaron à si proprios.

Hallase vn animal (Bonaso le llaman algunos) que no pudiendo ofender à los cazadores con las torcidas hastas, les arroja vn humor negro como tinta, ardiente como fuego, hediondo como la Stigia. Otro tanto hazen los maldicientes: solo se diferencian en que estos no manchan à otros, sino à si mismos.

Verdad es, que ni la embidia, ni la malevolencia se quedan solo en palabras, ò en escritos; porque todo vicio tiene vn movimiento no instantaneo, sino progresivo. De la *Malevolencia* se procede à la *Maledicencia*: de esta à la *Maleficencia*, si se puede.

Aquel referido Timon Ateniense, llamado Misantropos, esto es, aborrecedor de los hombres, no solo deseava, sino que diligenciava la aniquilacion de todo el Genero Humano. A ningun viviente hizo jamàs buena cara, sino es à Alcibiades niño hermosissimo: de que maravillandose los Ciudadanos: *No os espanteis* (respondiò) *amo à este niño, porque preveo, que serà la ruina de nuestra Patria, y de todos vosotros.*

Este Timon en su Filosofia matadora persuadia à las gentes à que se ahorcassen: y solo amava la vida, para poder gozar la muerte de los demàs. Subido vn dia en la Cathedra hizo esta propuesta à su Pueblo: *Yo tengo al lado de mi casa vna hermosissima higuera, de la qual se han ahorcado ya muchos de vosotros. Aora necessito de cortarla, para fabricar: y assi os lo aviso, por si alguno quisiere ahorcarse, que acuda presto.*

Cruelissimo deseo; pero aun fue mas cruel el de Julio Cessar, que no cansandose nunca de cortar por instantes cabeças de Ciudadanos, deseava, que todo el Pueblo tuviesse vna cabeça sola, para poderla cortar de vn golpe.

No es tan general el deseo de la embidia; pero es mas perfido. Porque la Malevolencia es libre, y descubierta; mas la embidia, como pusilanime, es traidora.

Apenas salió el Mundo de entre

tre las fajas del Caos, quando viò el alevoso exemplo en los dos primeros hermanos; pronostico infalible, de que assi avia de acabar el Mundo, como empezò.

PERO diràsme: *De què manera me podrè yo librar de estas dos pestes, Malevolencia, è Embidia?*

Sòcrates preguntado de su Alcibiades, como podria huir la Embidia, respondiò: *Viuiendo como Margites*, que fue el mas necio, y el mas vil del exercito Griego. Mas este remedio es peor que el mal.

Respondo, pues, à los que aman la honra, que el general reparo contra la malevolencia, y la embidia, es llegar à tan alto grado de virtud en las *Acciones heroycas*, que la malevolencia *se enamore de ellas*, y la embidia *desespere totalmente de igualarlas*.

Si la virtud es pequeña, la malevolencia la confunde con el vicio: y si es mediana, la espera oprimir la embidia. Mas si es transcendente, el malevolo se averguença de odiarla, por no ser odiado de todos; y el embidioso de embidiarla, por no ser de todos despreciado. Antes en tal caso la malevolencia se haze embidia, y la embidia emulacion, compatible con el amor.

Demàs de esto con la *Beneficencia* se corrige el veneno de la malevolencia: y con la *Modestia* se apaga el fuego de la embidia, que con la altivez se enciende.

Mas si despues de estos reparos, quisiere todavia aborrecer el Malevolo, è embidiar el embidioso: dexalos, que se castiguen à si mismos. Hiarbitas, embidioso de la facundia de Timagines, se esforçò tanto, para igualarla, que al fin rebentò.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMOSEXTO.

DE LA JUSTICIA, Y DE SUS ESTREMOS.

CAPITULO I.

Que cosa sea Justicia.

MYsteriosamente fabulizaron los Filosofos antiguos, que Jupiter en el siglo de hierro rezeloso de que todos los hombres se matassen vnos à otros violentamente; embiò à la tierra dos saludables Deidades el *Pudor*, y la *Justicia*; para que aquellos, à quien no reprimiesse el ingenuo temor de la verguença; los refrenasse el miedo servil del castigo.

Sabiamente, pues, dispone nuestro Filosofo, que despues de la verguença salga à luz la justicia; Deidad fuerte, y tremenda, siempre amada, y aborrecida, buena para los buenos, y dañosa para los malos; porque ciega à las dadivas, y sorda à los ruegos; teniendo la espada, y la valança, pesa las culpas, y las castiga.

Esta es la Reyna de todas las Virtudes, que hasta aqui hemos tratado, ò se considere su *Dignidad*, pues entre todas tiene su asiento tanto mas sublime, quanto es mas alto el solio de la voluntad, que el del apetito sensitivo: ò se considere su *Poder*, porque aquellas regulando las passiones internas, miran al bien particular; y esta regulando las acciones externas, atiende al bien comun, y conservada ella, se conservan los Reynos.

Mas aqui conviene hazer memoria de lo que ya diximos al principio: que las quatro Virtudes Cardinales se pueden considerar, ò como quatro Elementos necessarios à cada Virtud Moral, ò como quatro Virtudes particulares distintas de todas las otras por su proprio objeto.

En esta consideracion, pues, la *Justicia Elemental* se halla en todas las Virtudes, en quanto à todas es necessaria la rectitud de la voluntad, y el que obra moralmente, obra rectamente. Pero la *Justicia particular*, que aqui buscamos, no se puede proponer con otro nombre, que el de Justicia.

Todo el negocio, pues, consiste en hallar la real, y propria difinicion de la Justicia, de que en este lugar se trata: empeño de mas trabajo de lo que piensas.

COMO nuestro Filosofo en las questiones arduas no muestra luego las difiniciones, sino que las inquiere, rastreando los vestigios de las sentencias comunes, para examinarlas despues, y hazer juyzio: por esso acerca de esta Virtud, mas noble, è importante; pero mas intrincada, y confusa, que las otras; recoge esta difinicion de las mas famosas difiniciones de los otros Filosofos.

La *Justicia* es: *vn habito, que inclina al hombre à las cosas justas, à hazerlas, y à quererlas hazer.*

La *Injusticia* es vn *habito, que inclina al hombre à las cosas injustas, à hazerlas, y à quererlas hazer.*

Donde debes observar, que esta no es la Magistral, y exacta difinicion de Aristoteles acerca de la Justicia, como algunos creen: sino vn agregado de tres difiniciones, que la dieron otros Filosofos, algunos de los quales difinian la Justicia por la disposicion del juyzio intelectivo: otros por los efectos: y otros por el habito de la voluntad. Pero todos poniendo lo justo por objeto proprio de la Justicia, dexavan por explicar, que cosa fuesse lo justo.

Desuerte, que la difinicion de estos necessita de otra difinicion: como si preguntados, *que es Fortaleza?* Respondiessen: *es vn habito, que inclina à hazer obras fuertes*: porque era necessario replicar: *Y que son obras fuertes?* Que este es el punto de la dificultad.

Mas nuestro Filosofo aceptando por

por lo que valen estas sentencias comunes, las llama primeros delineamientos de la Justicia: queriendo dezir, que sobre este bosquejo sabrà el pintar con mas viuos colores la perfecta imagen de la Justicia con la exacta difinicion, despues que aya declarado, que cosa sea lo justo.

Mas en el interin saca de aquellas difiniciones estas noticias generales, que abren camino à la dificultad de la empressa.

La primera es, que la Justicia no es vn habito, que rectifica las passiones, como las otras Virtudes referidas, en orden à la bondad del individuo: sino que rectifica la voluntad en orden à las acciones externas, que miran al bien ageno.

De modo, que en las demàs Virtudes se considera primero como està afecto el hombre, y despues como obra; mas en la Justicia se considera antes como obra, y despues como està afecto. Porque las operaciones nacen de la disposicion interna.

Fuera de que la rectitud de la voluntad supone la rectitud del entendimiento practico, sin la qual es vna ciega sin guia: no pudiendo obrar rectamente la voluntad sin el recto consejo del entendimiento; bien que puede no admitirle.

Mas aunque el entendimiento conozca las cosas justas, y las injustas, y la voluntad sea libre para vnas, y para otras: con todo esso el habito de la Justicia inclina solamente à las obras justas; y el de la injusticia à las injustas.

Porque el conocimiento se estiende à dos contrarios; mas el habito està determinado à vno solo. Assi como la ciencia de la sanidad considera la salud, y la enfermedad; mas el habito de la sanidad inclina solamente à las acciones sanas.

Concluye por vltimo, que los habitos internos se conocen por las obras externas; y por vn contrario se conoce otro; y en quantas especies se divide vn contrario, en otras tantas se divide el otro.

Por esso la Justicia, y la injusticia se conocen por sus operaciones: y por las operaciones injustas se conocen mas facilmente las operaciones justas: y quantas son las especies de lo injusto, otras tantas son las de lo justo.

Y vês aì como por vn tan largo rodeo llega al conocimiento de lo justo, y de sus partes, sacandolo de su contrario en esta forma.

DE DOS maneras solemos conocer, que obra alguno injustamente: la vna, si obra contra la *Ley escrita*: la otra, si obra contra la *equidad natural, ò ciuil*. El vno se llama *Ilegal*, porque no dà à las leyes lo que se les debe; estando obligado à observarlas. El otro se llama *Iniquo*, porque toma mas de los bienes, y menos de los males de aquello que debe viuiendo vida sociable.

Aora hablarèmos primero de la *Justicia Legal*, que se opone à la *injusticia Legal*; y despues de la *Equidad*, que se opone à la *Iniquidad*: llamando à aquella *Justicia general*; y à esta *justicia particular*.

CA-

CAPITVLO II.

De la Justicia Legal, y general.

LAS leyes no son otra cosa, que *vnas reglas positivas, y publicas de la vida Civil, ordenadas à la felicidad de la Republica.*

Ya oìste, que la Felicidad consiste principalmente en la *Virtud*, la qual es el sumo de los bienes humanos. Y por esso la materia de la Ley abraza todas las *Virtudes*, para excluir de la Republica todos los *Vicios*, que directamente se oponen à la felicidad, como las enfermedades à la salud perfecta.

Quita los vicios, y sobraràn las leyes. Licurgo no les diò leyes escritas à los Espartànos; porque en lugar de leyes tenian las buenas costumbres escritas por la naturaleza en los viuos pechos; y no por los Legisladores en los muertos pergaminos.

En el siglo de oro no avia leyes; porque no avia delitos: entonces naciò la Jurisprudencia, quando naciò la injusticia: parto fue de los vicios esta Virtud hermosa, como de las enfermedades la medicina.

Luego siendo justo el fin de las leyes, justas son las leyes: y sino fuessen justas, no serian leyes, sino lazos de la libertad publica, y aforismos venenosos.

Aora, pues, si cada vno de los Ciudadanos es parte de la Republica, y la parte debe conformarse con todo el cuerpo; siguese, que la ley, que obliga à todo el cuerpo, obliga à cada parte. De aqui es, que se llama *Ley* de *leerse*, y de *ligar*; porque liga à quien la lee, obligandole à ser virtuoso.

Ello es cierto, que las mesmas Virtudes obligan al hombre à huir los vicios: la templança à no entregarse à los deleytes: la fortaleza à no perder las armas: la mansedumbre à no matar: mas porque muchas vezes la voluntad repugna à la razon, y al bien proprio, la Justicia legal añade el rigor de la pena à la natural obligacion de mirar por el bien del individuo, para forçar à los indòciles à ser justos en atencion al bien comun. Y no por esso la ley escrita tyraniza la libertad, siendo conforme à las leyes de la naturaleza.

No es, pues, otra cosa la Justicia legal, que la misma Virtud diversamente considerada. Porque en quanto haze bueno al sugeto, en quien se halla, se llama *habito virtuoso*: y en quanto mira al bien comun, se llama *Justicia*.

Muchos son buenos, para el Publico, que no lo son en si mismos: y otros son buenos, y virtuosos en si mismos, que para el Publico son ineptos. Bien dixo Biantes, que el Principado dà à conocer lo que es cada hombre.

Que Rey mas inocente, que el buen Ramiro, en quien reynaron todas las Virtudes de vn particular? Mas conociòse tan insuficiente para el govierno publico, que tuvo por mejor el governarse à si, solo dentro de vna celda.

Que

Que hombres fueron mas perversos, y mas encenagados en todos los vicios, que Patricio, y Triboniano? Y estos fueron los Artifices del derecho civil debaxo del mas indocto de los Cessares, que recibiendo Ley de vna muger, diò Leyes à todo el Mundo.

Concluye, pues, nuestro Filosofo, que la Justicia Legal es la *Reyna de las Virtudes* por dos razones: la vna, porque abraza todas las Virtudes: la otra, porque mira al bien comun, y las Virtudes, que aprovechan mas, son mayores; assi como son peores los vicios, que dañan mas.

CAPITULO III.

De la Equidad, y Justicia particular.

ALgunas acciones viciosas ay en los hombres, que no tienen nombre de algumo otro vicio, sino de *Iniquidad*, ò desigualdad acerca de la participacion, ò distribucion de los bienes, y de los males en el comercio humano.

La huida de la batalla, la embriaguez, la pendencia, vian que son transgressiones de la Justicia Legal, todavia tienen el nombre proprio de cobardia, destemplança, è iracundia. Mas el tomar en daño ageno mas parte de bienes, no tiene nombre de otro vicio, que de *desigualdad*, la qual siendo entre particulares se llama *injusticia particular*.

Verdad es, que tal vez se dàn la mano los vicios. Assi como las Gorgonas se prestavan vnas à otras el ojo malefico, y comun à todas; assi vn vicio le presta al otro su malicia. De donde sucederà, que la injusticia se confunda con algun otro vicio: en cuya mezcla la obra viciosa toma nombre del fin principal del operante.

El que roba para adulterar, mas es adultero, que ladron: y el que adulterà, para robar, mas es ladron, que adultero; mas es injusto, que incontinente. Dos delitos concurren en vn delito; mas la intencion principal es la que principalmente especifica la accion. Pero la malicia propria de la injusticia particular, aunque se mezcle con otros vicios, es solamente la *desigualdad*, que los Latinos llaman *Iniquidad*.

Luego si se halla vna injusticia particular, fundada en la iniquidad: necessariamente ha de hallarse vna *justicia particular*, fundada en la *equidad*; no tomando para si, ni distribuyendo à los otros mas de los bienes, ò menos de los males de aquello, que es razon.

Este es aquel peso, que tiene en la mano la Virgen Astrea, esto es, la *Incorrupta Justicia*, que no puede ser justa, si la vna, y la otra valança no tienen el peso igual.

Esta es aquella *medida*, que se le ponia en la mano à la Diosa Nèmesis, cuyo medio era lo *justo*, y todo lo que declinava àzia los estremos, ò excedia de la rectitud era lo *injusto*. Simbolo de esta medida es el Cetro de los Reyes, y la vara de los Juezes, significando aquel objeto de la Justicia, que se llama lo *recto*, lo *justo*, la *igualdad*.

Jus-

Justicia, pues, es vn nombre general, que se divide vnivocamente en *justicia legal*, y en *equidad*. Bellissimas hermanas, y dignos partos de la Celestial Astrea; pero la menor de edad es la mayor en Dignidad: y la primogenita, porque es mas inocente, es menos apreciada.

Tanto es mas moderna la Justicia legal, que la particular, quanto es mas antigua la equidad, que la Ley. Mas aquella aviendo nacido con el Mundo, y no temiendo otras Leyes, que las de la naturaleza, se conservò privadamente en las ahumadas, y estrechas cavañas de inocentes, y desarmados Pastores, mas amada, que temida.

Mas la Justicia Legal, aviendo nacido despues en el siglo de los Radamantos, y Dracones, coronada de rayos, y rodeada de Fasces, y de Ministros, tiene su assiento en el Trono Real, mas adorada, que amada; porque no se puede amar mucho lo que se teme.

Luego son semejantes, y desemejantes entre si. Semejantes en quanto al sugeto; porque vna, y otra son virtudes relativas, que disponen la voluntad à las acciones exteriores, que miran à otro. Pero desemejantes por el *Fin*, por la *materia*, por los *objetos*, y por la *forma*.

Porque la legal fundada en el derecho publico mira al bien comun: la equidad limitada en el derecho privado mira al bien de los particulares.

Aquella es acerca de los bienes, que no pueden ser males, esto es, las Virtudes, que siempre son buenas: esta es acerca de los bienes, que pueden ser males para vno, ò otro sugeto particular, esto es, los *bienes corporeos*, las *riquezas*, y los *honores*.

Aquella se varia segun la variedad de los lugares, y de los tiempos à juyzio de los Legisladores: mas la equidad dictada de la naturaleza, madre vniuersal, en todo lugar es la misma.

CAPITVLO IV.

De la Epiqueya.

ENtre la Ley, y la equidad ay vna Justicia media, que interpreta la Ley, segun la equidad; y esta se llama en Griego *Epijcia*.

La Ley justa se debe observar santamente: la injusta se debe anular absolutamente: la dudosa se debe interpretar sabiamente.

Metèlo trocò del todo las Leyes de los Turios por las de los Romanos mucho mas justas: y los Atenienses por las de Solon trocaron las Leyes de Dracon (Leyes al fin mas de dragon, que de hombre) escritas con sangre, mas que con tinta; porque al menor delito castigava con la mas grave pena; quitando el sumo bien de la naturaleza à quien huviesse quitado à otro vn cortissimo bien de fortuna.

Inhumana era la Ley de Toantes en Taurides, de sacrificar à Diana todos los forasteros de donde el Forastero Orestes, estando para ser sacrificado, sacrificò al Legislador, y con su sangre cancelò su Ley.

Los

Los Romanos no borraron las leyes de las doze tablas, sino las interpretaron; por esso no llamaron à sus Jurisconsultos reformadores, sino interpretes de las leyes.

Algunos quadros de perspectiva mirados por vna parte representan vn monstruo, y por otra vn rostro humano. Algunas leyes literalmente miradas, parecen fieras; interpretadas favorablemente con la equidad seràn humanas.

La malicia mas se inclina à la libertad, que à la observancia; y por esso la ley mas se inclina al terror, que à la clemencia. Mas la Epiqueya, como arbitra, y mediadora entre vna, y otra, atendiendo mas al intento, que à las palabras del Legislador, tiene por buena ley apartarse tal vez de la ley publica.

La naturaleza, que jamàs se arrepiente de sus beneficios, atiende à la conservacion de las cosas por proprio instinto, à la corrupcion por accidente: y la equidad, que se conforma con la naturaleza, mira mas à la conservacion, que al castigo de los Ciudadanos.

Creontes, que por la ruina de los Tebanos ascendiò à la corona de Tebas, ordenò con rigurosa ley, que fuesse sepultado viuo el que sepultasse muerto à algun Tebano: Antigones piadosa, contraviniendo al vando, sepultò à su hermano Polinices.

Llamada despues à juyzio por Creontes, respondiò francamente: *Yo, Creontes, he obedecido à la Ley. No à la que tu impusiste el otro dia à los Tebanos: sino à la que està impuesta à todos los Pueblos desde el principio del Mundo.*

Esta era la ley de la naturaleza hasta de las hormigas observada. Y esta es la equidad, con que Antigones interpretò mas sanamente la ley de Creontes, que el mismo Creontes, que la avia hecho. Esto es: *Que en aquella prohibicion no se comprehendia la hermana del difunto; porque era contra el derecho natural.*

Luego el primer oficio de la Epiqueya es moderar con la equidad el rigor de la ley escrita: porque el sumo rigor es suma injuria. El otro oficio es suplir con la interpretacion la brevedad de la ley. En las doze tablas las leyes eran pocas, y las palabras breves: y tales quiere Platon, que sean las leyes.

No conviene al govierno de las Republicas la multitud de leyes. Quando se corta vn sarmiento à la vid, le nacen otros muchos; saca fecũdidad del cuchillo: del mesmo modo multiplica delitos el cuchillo de la ley, multiplicando prohibiciones.

Mucho menos conviene la multitud de palabras; porque (como dize Seneca) sobre cada palabra de la ley nace vn litigio. Julio Cessar queria reducir el derecho civil à vn pequeño volumen; mas los puñales de los conjurados acabaron dentro de su pecho vna obra tan excelente.

Por esso aquellas primeras leyes eran como las respuestas de los Oraculos, tanto mas venerables, quanto mas breves. Mas asi como el Edituo, inspirado de la Deidad interpretava el Oraculo, supliendo lo que èl callava: asi el hombre sabio, siguiendo la equidad natural, interpretava la ley muda, resucitando en sus palabras las del ya muerto Legislador.

Apeles pintava las figuras principales, dexando, que sus discipulos pintassen aquellas obras mas menudas, que èl llamava *Par erga*, esto es, pulimentos del quadro: asi las principales imagenes de la vida civil se delienaron sobre aquellas doze tablas, dexando, que en las cosas particulares la equidad de los interpretes diesse cumplimiento à la obra.

Llegase à esto, que quando las leyes fuessen difusas, serian dificultosas de aplicar à los casos individuales, à que no puede dar providencia el Legislador; porque no los puede antever, sino siendo adivino.

Las circunstancias son aquellas, que forman, ò agravan, ò disminuyen el delito. Condena la ley al que hiere à otro. Puede aver herido alguno; pero levemente: gravemente; pero no voluntariamente: voluntariamente; pero no libremente: libremente; pero provocado de gran ofensa: el que provoca à otro solicita ser ofendido, y no se haze injuria al que la solicita.

Los Arquitectos, para labrar los marmoles de las columnas redondas, no vsan la *Regla de Policleto* de hierro fuerte, è inflexible; sino la *Regla Lesbia* de plomo derecha, y juntamente flexible, adaptando, no el marmol à la regla, sino la regla al marmol.

Regla de hierro es la ley, y Regla de plomo, es la equidad, ambas derechas, porque estàn fundadas en la razon; pero aquella considerando invariablemente el caso, y no las circunstancias, es demasiadamente rigurosa: esta considerando las circunstancias, se dobla, y se varìa, ajustando la ley al caso; y no el caso à la ley.

Finalmente la Epiqueya es necessaria para concordar las leyes, quando parecen discordes entre si.

Avia vna ley en Athenas, *de que ningun Forastero subiesse sobre los muros.* Otra ley ordenava: *Que en tocando al arma, todos subiessen sobre los muros.* El Legislador Solon pareciò Oraculo, pronunciando ambiguidades.

Siendo, pues, assaltada Atenas, Sempronio, esforçadissimo Forastero, subiò sobre la muralla, y precipitando de ella al enemigo, ya apoderado, y vencedor, librò la Ciudad.

Sempronio entre los publicos aplausos, llamado à juyzio ante el riguroso Areopago fue acusado de transgressor de la ley de los Peregrinos, defendido por la otra ley del general concurso. Una ley combatia contra la otra. Esta con la generalidad derogava à la especialidad; aquella con la especialidad derogava à la generalidad; y el infeliz estava entre las dos leyes como entre el yunque, y el martillo; entre el triunfo, y el suplicio.

Fue, pues, necessaria la Epiqueya para que interpretando la vna, y la otra ley por el fin de ambas, no fuesse condenado el vencedor por los

Atenienses, y los Atenienses por la fama, de aver muerto à su libertador por no premiarle.

YA OISTE, que la Justicia legal mira al bien publico, y la particular al bien privado; y consiguientemente, que aquella pertenece al politico, para hazer buenos Legisladores: y esta al Moral, para hazer buenos Ciudadanos.

Nuestro Filosofo, pues, Protomaestro de la vna, y de la otra ciencia, reservando para el libro de la Politica el discurrir de la Justicia legal: trata aqui solamente de la Justicia particular, dividiendola en dos especies adequadas, segun sus dos principales operaciones.

CAPITULO V.

De la Justicia distributiva, y conmutatiua en general.

JUSticia *distributiva* es aquella, *que en la distribucion de los bienes del publico para muchas personas, guarda la proporcion Geometrica, segun la calidad del que recibe.*

La *conmutiva* es aquella, *que guarda igualdad Aritmetica en las conmutaciones, y contratos entre particulares, y particular.*

Ambas dàn à cada vno con igualdad lo que se le debe. Mas la igualdad de la distributiva es proporcional, *midiendo la calidad de la persona, que recibe.* La igualdad de la conmutiva es indivisible, *midiendo la quantidad de la cosa, que se debe.*

La vna, y la otra igualdad consiste en la *Mediocridad*; porque ni dàn mas, ni menos de aquello, que pide la razon. Y por esso son Virtudes vna, y otra; porque la Virtud reside en el medio de los dos Estremos.

No te serà dificil entender, porque la vna se llama Geometria, y la otra Aritmetica. *Aritmetica* se llama la conmutativa, porque consiste en vn medio impartible, como los numeros, en este modo: *Ticio se obligò à Sempronio por mercadurias, que le comprò, à pagarle cien libras de oro.* Este es contrato conmutativo: y las cien libras son el numero, en el qual se iguala el debito, y el credito; porque si de 100. se pagan 100. resta cero.

De aqui es, que en caso de que Sempronio ponga à Ticio ante el Juez, porque no cumple lo prometido; si el Juez le quita à Ticio 100. libras de oro, y se las dà à Sempronio; està hecha la Justicia conmutativa, y la *igualdad Aritmetica*, porque se adequò el numero.

Mas la Justicia distributiva se llalla *Geometrica*; porque consiste en la proporcion de dos cosas à dos cosas.

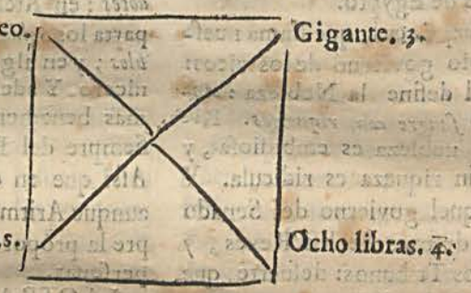
Ticio en su testamento manda alimentar dos criados, vno enano, y otro gigante. Certissimo es, que con la cantidad de sustento, que se podrà mantener el enano, se morirà de hambre el gigante, por esso la ley quiere, que los alimentos se distribuian à proporcion de las personas.

Debe, pues, el provido distribuidor considerar quanto alimento conviene al enano, y à proporcion quanto le conviene à vn cuerpo mayor, que èl quatro vezes.

Esta proporcion consiste en quatro terminos desunidos; esto es, dos cosas, que se dàn, y dos personas, que las reciben; y estos terminos se representan con la Figura de vn *Quadrado Geometrico.* El primero termino serà el enano: el segundo el alimento del enano: el tercero el gigante: el quarto el alimento del gigante.

Aora à este alimento le calcula el prudente distribuidor del alimento del enano con aquella regla de proporcion, llamada Regla de oro: *Si para sustentar vn enano de dos palmos, se necessitan dos libras de pan: quantas libras seràn necessarias, para vn gigante de ocho palmos.*

Entonces, pues, se observa la Justicia distributiva, y Geometrica, quando el termino quarto tiene la misma proporcion con el tercero, que el segundo con el primero. Y reciprocamente el segundo con el quarto tiene la misma proporcion, que el primero con el tercero: en esta forma.



Ya que se han aplicado los terminos de la Justicia Geometrica, y Aritmetica, distributiva, y conmutativa; darèmos con distincion los Aforismos de vna, y otra.

CAPITVLO VI.

De la Justicia distributiva.

SI qualquiera Ciudadano es parte de la Republica, debe ser participe de los bienes, y de los males de ella: assi lo requiere la sociedad, y la Justicia.

Mas aqui puedes preguntar dos cosas: vna, si qualquiera de ellos los debe participar *Aritmeticamente* por partes iguales, ò *Geometricamente*, à proporcion de la calidad de las personas? Otra, qual sea la calidad, que haze à las personas de mas, ò menos merito?

Una, y otra duda depende de la forma de la Republica distribuyente, y de la naturaleza de los bienes distribuidos; porque los bienes siguen al merito, y el merito sigue la forma de la Republica.

Segun nuestro Filosofo son quatro las formas simples de Republicas. La *Monarquica*, govierno de vn Potentado. La *Aristocracia*, govierno de los vir-

virtuosos. La *Oligarquia*, govierno de los Nobles. La *Democracia*, govierno del Pueblo. Mas de estas formas simples se hazen varias mixturas, como de los quatro colores simples se componen infinitos.

La *Monarquica* es el govierno mas noble para el que govierna; pero el mas grayoso para el governado, dependiendo todos de la insinuacion de vno solo.

La *Aristocracia* es govierno de pocos, pero virtuosos, y sabios; como fue el de los Filosofos, y Druidas, y Sacerdotes de Egypto.

La *Oligarquia* es la que llama nuestro Filosofo govierno de los ricos: porque èl define la Nobleza: *Antiguedad de sangre con riquezas*. Riquezas sin nobleza es embidiosa, y nobleza sin riqueza es ridicula. Y assi fue aquel govierno del Senado Romano despues de los Reyes, y antes de los Tribunos: desuerte, que el numero de los Señores era mayor, que el Aristocratico, y menor que el Popular.

Finalmente la *Democracia* es el govierno mas ignoble; pero mas libre: siendo todos Populares, mas todos soberanos; porque tanto vale el voto del Texedor, como el del Noble, como en Esparta.

En la *Democracia*, pues, aquel es mas digno, y mas merecedor de los bienes, que mira mas por la libertad publica. En la *Oligarquia* el que es mas noble. En la *Aristocracia* el que es mas virtuoso. Y en la *Monarquia* el que està en mayor grado para con el Monarca.

Mas porque qualquiera cuerpo tiene sus miembros, vno mas noble, que otro, aunque formados de la misma masa; assi qualquiera Republica, aũque Popular, està compuesta de gerarquias, vna mas noble, que otra, segun los oficios, y ministerios superiores, medianos, è infimos.

En todas las Republicas bien formadas huvo siempre Sacerdotes, Magistrados, Soldados, y Artifices: mas segun la forma de la Republica era el vn grado mas estimado, que el otro. En Tebas los *Sacerdotes*: en Atenas los *Doctos*: en Esparta los *Soldados*; en Roma los *Nobles*; y en algunà Republica el Carnicero. Y ademàs de esto la persona mas benemerita del Publico, serà siempre del Publico mas honrada. Assi que en qualquiera Republica, aunque Aritmetica, se hallarà siempre la proporcion Geometrica de las personas.

LA OTRA diferencia es acerca de los bienes, que el Publico suele repartir à los particulares.

Porque algunos son *Salarios pactados por titulos onerosos*, como los *estipendios* civiles, y militares, y las *pagas* de los Obreros. Otros son *remunerativos honrosos*, como los *triunfos*, las *Coronas*, las *Estatuas*, y los *Privilegios* por hazañas generosas, hechas en servicio del Publico. Otros son juntamente *Onerosos, y Honorificos*, como las *Dignidades*, las *Togas*, y los *Puestos Militares, y Politicos*. Otros *meramente gratuitos*, para grangearse el afecto de los vezinos, y de los Soldados: como *prestamos, y dadivas, ya en dineros, ya en trigo*, ò en el *repartimiento de los campos, y de los despojos*. Todos estos son objetos de la Justicia; mas no todos lo son de la distributiva.

Los *Pagamentos*, y los *Estipendios*, aunque para personas desiguales, porque estàn pactados, no se distribuyen por Justicia Geometrica, sino *Aritmetica*: porque no se considera la calidad del que recibe, sino cabalmente la cantidad, que se debe: ni se considera el comun como vn Superior para con el subdito; sino como vn particular para con otro particular; porque el contrato reciproco obliga igualmente los contrayentes.

En los *Premios honorificos* no debidos ajustadamente por pacto, sino por conveniencia, y publico exemplo, se debe observar la Justicia *Geometrica* à proporcion de las personas, para que no se erija vna Estatua de piedra al gran Pompeyo, y vna de oro à Demetrio su esclavo. Materia en que se debe poner mayor cuydado, porque las *insignias de honor* ordinariamente cuestan poco al que las dà; y mucho al que las recibe.

Grandes gracias debe Roma à Atilio Edil, el primero, que introduxo premiar con ayre al Senado. Porque aviendo los Senadores, y los Nobles por espacio de quinientos años sentadose con la Plebe indistintamente en el Teatro, les diò vn lugar mas noble. Con la qual Justicia distributiva se grangeò el amor de todos los Nobles, y el odio de todo el Pueblo.

Pero mayores gracias deben todas las Republicas à la Ateniense, que fue la primera, que diò inestimable precio à las hojas de los arboles, coronando con vn ramo de oliva à los vencedores.

Las hojas de aquel arbol fomentaron el ardor Militar mas que su humor las Lamparas. No se sabia qual à qual honrava mas, la corona al vencedor, ò el vencedor à la corona. Desde aquel dia fueron de mas precio los olvidos, que la sangre, vertiendo esta en la campaña, por conseguir sus hojas.

Acerca de las *Dignidades* se exercitan dos Justicias: la distributiva en proporcionar los cargos con las personas: y la conmutativa en pagar los sueldos concertados.

Las Dignidades son cargas honorificas, y honras onerosas. Y por esso se llaman justamente cargos, porque son trabajosos de exercer, y costosos de sustentar, sino se alivian con las vtilidades, y con los honores.

Son, pues, necessarias las dos Justicias, para distribuir las Dignidades à personas, que ni dexen de hazer Justicia por su incapacidad, ni la vendan por su pobreza.

Esto tiene mas facil execucion en la *Monarquia*, que en las otras Republicas. Porque en la Aristocracia los mas Virtuosos suelen ser los menos activos. En la Oligarquia, los mas Nobles no son los mas virtuosos. Y en la Democracia las Dignidades se distribuyen por mas votos, que venden facilmente los pobres; y el que compra la Justicia, tambien la vende.

Mas en la Monarquia puede el Principe justo del mineral inagotable de todas las gerarquias elegir sugetos proporcionados para todas las Dignidades, y oficios sublimes, medianos, è infimos, *Virtud, Valor, Nobleza, Riquezas, y Lealtad.*

Bien es verdad, que porque en las Monarquias pueden mucho las passiones, y los favores (dos pestes de las elecciones) es Aforismo de los Politicos, que en las otras Republicas se vèn mas de ordinario sugetos de excelentes prendas.

Finalmente en las *Dadiuas* publicas, si se reparten à proporcion de los meritos, y del Erario, se hallan dos grandissimas Virtudes, *Magnificencia* en el dar, y *Justicia* en el distribuir; y obligan el Publico à los particulares, y los particulares al Publico.

Mas si las dadivas se arrojan indiscretamente, y sin necessidad, empobrecen el Publico, y no obligan à algun particular; antes hazen ridiculo al repartidor, como las dadivas excessivas de Augusto, de quien se dezia por proverbio: *Nihil sibi reliquit præter Cœlum, & cœnum.* No ha dexado para si, sino es el Cielo, y el cieno.

Finalmente aquel Principe harà florecer su Republica, que diere las Judicaturas à los mas doctos, las armas à los mas esforçados, la hazienda à los mas fieles, la censura à los mas justos, los goviernos à los mas prudentes, y las fatigas à los mas robustos.

ESTO, que se ha dicho de la distribucion de los *bienes comunes*, se debe entender de la distribucion de los *males comunes*, como son los *tributos*, los *alojamientos*, los *servicios*, y otras cargas semejantes. Porque como advierte nuestro Filosofo, la Justicia se aprende por sus contrarios: y es proprio de la sociedad no Leonina participar igualmente del daño, y de la vtilidad.

Las frequentes rebeliones de los Hebreos contra el Pueblo Romano nacian (dize Apiano) de la justa quexa de ser mas agravados, que los de Soria, y Capadocia, y otros Pueblos tributarios. No sentian el peso; sino la desigualdad del peso.

No es pesada aquella carga, que llevan todos igualmente. La igualdad es madre del amor, y de la paz; la desigualdad del odio, y las dissensiones.

Por esso el tributo llamado *Capitacion* es el peso mas fructuoso, pero mas iniquo; porque repartiendose Aritmeticamente por iguales porciones, y no Geometricamente à proporcion, el mismo tributo, que es muy ligero para el rico, es muy pesado para el pobre.

Era prohibido arar con vn buey, y vn jumento; porque el yugo, que carga sobre el mas pequeño, es mucho mas pesado.

Esta fue la iniquidad de Augusto, que escriviò en su libro los nombres de todos, mas no las riquezas de todos. Remediaron los sucessores este desorden, escriviendo las riquezas de todos, para cobrar de ellos à proporcion Geometrica; aquel libro fue el peso fiel, que equilibrò las cargas, y las fuerças de cada vno.

Aora conviene advertir, que considerandose aqui la Justicia no Politica, sino Moral, en quanto haze justo à qualquiera hombre particular: esto que se ha dicho de la distributiva del Principe, y del como se debe particularmente aplicar à los Ministros, que distribuyen los bienes, y los males por comission del Principe, y de la Republica.

Sucede muchas vezes, que el orden es Divino, y la execucion diabolica. La mente del Principe serà justa, y piadosa; mas la del executor torcida àzia su propria conveniencia; por las Symplegades se camina al bellocino de oro.

Los Publicanos (los peores de los ladrones) cobradores de los tributos publicos, oprimiendo los Pueblos con violencias crueles, y codiciosas vsuras, infamavan el govierno del piadoso Augusto. Y por esso con aquel decreto santissimo, de que los tributos se llevassen derechamente al Erario, se desterrò tan infame profession de la Republica Romana.

Otra tal iniquidad estudiò el Privado de Alexandro Severo, como ya referimos. Este en sabiendo, que su Principe queria distribuir las Dignidades, prevenia à los que estavan consultando para ellas, pactando, que se las alcançaria, si le davan alguna joya. Alexandro, que en viendo alguna injusticia en sus Ministros, se abrasava en colera, le hizo dar la muerte, que merecia vn vẽdedor de humo.

No debe el Principe consentir, que sus mercedes passen por otras manos, que por las suyas. Galva diò à Oton dos mil y quinientos escudos, para que distribuyesse entre soldados pobres. Oton sobornò con ellos la guardia, y matò à Galva.

El Principe debe ser zeloso de sus favores; porque el Pueblo besa la mano, que dà, y no la que haze dar. El mar se bebe el Rio, y no conoce la fuente.

CAPITULO VII.

De la Justicia conmutatiua.

ANtes que el oro desaprisionado abandonasse el dorado siglo, todos los contratos se celebravan por via de permuta, dando cada vno de aquello, que tenia en abundancia por aquello, que le faltava.

El Alfaharero permutava con el Sastre tanta cantidad de loza, que igualasse el valor del vestido: el Sastre permutava con el Albañil tantos vestidos, que equivaliessen al valor de la casa. Por los precios de las cosas puedes inferir, qual seria la pompa de aquel buen siglo: y que tesoros esconderia en los escritorios la avaricia.

Por esto se llaman los contratos *Commutaciones*, y la Justicia *Commutativa.* Mas porque era vn embarazo grande el llenar las casillas con tantos trastos, tan dificiles de transportarse, como de poderse guardar, hallò la avaricia vn nuevo arbitrio de dar precio al oro, el

mas escondido de todos los cuerpos naturales, y por esso mas solicitado: tanto mas apetecido, quanto mas raro.

El oro, pues, encendiendo en los ojos vn maravilloso amor de su luz, se levantò con ser la medida de los precios, y de las ansias; porque quien tenia oro, tenia todas las cosas, y todas las guardava debaxo de vna llave.

Entonces començaron los Principes à enterrar viuos los Esclavos, por desenterrar este no menos pernicioso, que precioso metal: ni tardò mas en descubrirse el oro, que el hierro, para atormentarle.

Entonces le castigaron en las oficinas, quando los Principes le dieron su efigie, para hazerle dos vezes adorable. Y assi no es maravilla, que sea tormento de los hombres el oro, à quien ellos atormentaron: quizàs con las disensiones, que les introduce, se venga de los golpes, que le dieron.

Mas aunque con esta nueva traza de contratar, la conmutacion se aya trocado en pagamento; no obstante todos los contratos conservan el antiguo nombre de conmutativos.

Por esso la Justicia conmutativa es aquella, que enmienda, y corrige la desigualdad de los contratos entre particular, y particular, quitando al que tiene mas de lo que es justo, para darlo al que tiene menos.

Por lo qual assi como la Justicia distributiva transfiere alguna cosa del comun al particular: assi la conmutativa transfiere alguna cosa de vn particular à otro, por mantener la igualdad en el comercio humano.

Este Mundo es como vn Teatro, cuyos assientos son comunes à todos, mientras estàn vacios: mas el que primero ocupa vn lugar, ò baxo, ò alto, le haze suyo proprio, y tiene razon de defenderle; mas no de ocupar el que otro possee.

La naturaleza, madre comun, hizo el mundo comun; mas aquel que por herencia, ò por contrato, ò por otro titulo legitimo possee en èl alguna parte, ò pequeña, ò grande, tiene razon de conservarla: y entonces està en paz el Mundo, quando cada vno possee pacificamente lo que es suyo.

Aunque las partes sean entre si desiguales, si cada vno està contento con la que tiene, en essa misma desigualdad se mantiene la igualdad del comercio.

Verdad es, que muchas vezes entre particular, y particular, por la diversidad de opiniones, ay en la igualdad controversia.

A nosotros nos parece, que las Antipodas estàn pendientes debaxo de nuestros pies; y à ellos les parece, que lo estamos nosotros debaxo de los suyos; porque no tiene el Cielo vn principio, que muestre qual es la parte superior, y qual la inferior.

Tales son los pleytos entre parte, y parte, pretendiendo cada vno, que sea el otro quien ofende la igualdad; porque no se vè claro, qual es el medio de la medida, el fiel de las alabanças, el punto fixo de la razon; de donde ordinariamente no se puede desatar el nudo sin el azero.

Este, pues, es el oficio del Juez dignamente llamado *Dicastes*; esto es, mediador: porque oìdas las razones de ambas partes, y haziendo juyzio de qual sea el verdadero medio entre vn estremo, y otro, y lo que vno tiene mas, y otro menos de lo justo: reduce el vno, y el otro à aquella igualdad, que èl tiene fixa en su concepto.

Por esso debe el Juez oìr à ambas partes, para cuyo fin le diò dos oìdos la naturaleza. Porque el Juez que juzga, oyendo solo à vna parte, aunque juzgue lo justo, es Juez injusto.

Por esso no debe inclinar el afecto mas à vno, que à otro: porque el que se apasiona por vno, ya no es mediador, sino parte; y consiguientemente no serà Juez, sino Litigante.

Por lo qual no debe mirar la Dignidad, ni la Nobleza, ni la virtud de los pleyteantes, sino solo à la deuda, y la obligacion. Porque juzgando Aritmeticamente, y no Geometricamente, juzga segun la proporcion de igualdad, y no segun la igualdad de proporcion.

En suma el Juez debe ser tal, que la justicia conmutativa parezca vivir en su cuerpo, y en sus acciones, y que habla por su voz à los mortales, para conservar el comercio.

Esto supuesto, de los comercios humanos, vnos son *Voluntarios, y Civiles*; otros *Involuntarios, y Maleficos*. Algunos de cosas *materiales, y corporeas*; y otros de cosas *inmateriales, ò incorporeas*; pero la regla de la justicia conmutativa, es la mesma.

Voluntarios, y civiles son *Ventas, Compras, Arrendamientos, y Depositos*, y todos los demàs contratos, que requieren reciproco, y libre consentimiento de ambas partes.

Involuntarios, y Maleficos son *Robos, Heridas, Calumnias*, y todos los demàs daños, que quitan à otro fraudulentamente la hazienda, la honra, ò la salud contra la voluntad de la vna parte. No se haze injuria, sino es queriendo, ni se recibe, sino es no queriendo.

Quien quiere su mal, merece peor: y al que quiere la injuria, no se haze injuria; con tal, que el consentimiento sea libre, y no forçado. Mas aunque no se haga injuria al que la quiere, no obstante se haze injuria à la justicia, la qual jamàs quiere lo injusto.

Es, pues, regla general de la Justicia conmutativa, que qualquiera que le quita à otro sea dinero, sea fama, sea vn ojo, ò sea la vida, retiene en si aquello, que ha quitado, haziendo ganancia de la perdida del otro. Y no està satisfecha la Justicia, hasta que el que tiene la ganancia, buelve lo quitado, ò lo equivalente al que padece el daño. Y esta es la conmutacion, que guarda la igualdad en el comercio humano, Civil, ò Criminal.

Y con este principio conoceràs facilmente, que cosa sea aquella pena tan justa, y tan rigurosa, que llamamos del Talion, de la qual conviene discurrir particularmente.

CAPITULO VIII.

De la pena del Talion.

RADAMANTO, aquel, que haziendo Ministros de Justicia las Musas, cantò en dulces versos las Leyes, que avian de hazer llorar à muchos; fue Rey tan recto, Legislador tan inflexible, y Juez tan exemplar en la Licia, que hasta los Poetas le eligieron por Trium Viro, para juzgar las almas de los condenados.

Este describiendo en breve la justicia conmutativa, reduxo todas las leyes à esta ley.

Si cada vno padece lo que ha hecho,
A la Santa Iusticia ha satisfecho.

Este es aquel referido *Derecho de Radamanto*, tan cèlebre, llamado el *Talion*: de tanta equidad, que como Divino Oraculo fue notado de los Filosofos Morales, promulgado de los Legisladores, practicado de los Juezes, escrito hasta de los Poetas sobre el Tribunal del Infierno con letras grandes: QVOD QVISQVE FECIT, PATITVR. Cada vno padece lo que hizo.

Esta es aquella inflexible medida de Nèmesis, cō la qual se mide no solo todo lo justo civil, y criminal, sino las mismas leyes de todos los Legisladores. Porque si exceden esta medida, se juzgan por demasiadamente crueles; y por muy suaves, sino la igualan.

Muy blanda fue la ley de Licurgo, que no señalava pena al Ladron, sino es cogiendole en el hurto. No castigava el delito, sino la negligencia en cometerle.

Excessivamente cruel fue la ley de Dracon, que (como se ha dicho) el mas leve hurto castigava con pena de muerte: compensando la menor de las ganancias con la mayor de las perdidas.

Ninguna ley, pues, pareciò jamàs mas justa, y mas moderada, que esta: *Que cada vno padezca aquello que ha hecho.* El que hurtò dinero, pierda dinero: el que quitò vn diente, pierda vn diente: el que sacò vn ojo, pierda vn ojo: el que quitò la vida, pierda la vida. Esta es la Aritmetica conmutacion.

Porque suponiendo Moralmente la ley (como se ha dicho) que cada vno retiene en si aquello, que le ha quitado à otro: què pena puede parecer mas igual, que restituir por justicia aquello, que se retiene contra justicia?

Ningun Reo parece, que puede apelar de esta natural sentencia: porque el mismo, quando hurta, ò mata, escrive con su propria mano su condenacion; sabiendo, que quanto èl haze, tanto se ha de hazer con èl.

Qualquiera, que comete vn delito, haze vn contrato, obligandose tacitamente à la Justicia de padecer aquel mal, que executa en otro: y assi de ninguno se puede quexar, sino de si proprio.

VERDAD es, que esta conmutacion Aritmetica, aunque corre en quanto à los daños de cosas *Materiales, y Corporeas*, que Aritmeticamente se pueden medir, y numerar, no obstante no corre en quanto à las cosas *Incorporeas*, è *Inhonestas*, como las injurias, las falsedades, los adulterios: siendo assi, que no se puede pesar la honra, ò la infamia, ni castigar vn delito con otro delito.

Con todo esso tambien en estas cosas hallò el juyzio recto su equivalente, hizo visible lo que no tiene cuerpo, y conmutò las culpas inhonestas con penas honestas.

Al que ofendia con palabras injuriosas la fama de otro, le vntavan con miel, y le exponian desnudo al Sol ardiente à que le picassen abejas: para que con el aguijon de aquellos venenosos animalillos, semejante al de las lenguas maldicientes, fuesse traspassado el que traspassò à otros. Este es el Talion.

Al *Perjuro* cortavan la lengua; al *Falsario* cortavan la mano: para que aquella lengua, que sana, y con voz avia enseñado la falsedad: muda, y cortada predicasse la verdad; y aquella mano, que viva, y conjunta avia contrahecho la verdad; desvnida, y muerta, señalasse la falsedad con el dedo.

Al *Adultero*, le sacavan los ojos; à la *Adultera*; la dexavan los ojos, mas la cortavan las narices: para que el amante, perdidos los ojos, que le guiaron al amor ilicito, necessitasse de los agenos; y la adultera, que afeytava su rostro al espejo, para atraher los amantes, hallasse horror en el espejo, y en los amantes odio: quedando en duda qual fuesse para vna muger mayor tormento. Assi por los mismos medios, que pecò, tuvo el castigo, compensando el engaño con el dolor.

Era, pues, justissimo en si mesmo el Talion de Radamanto; mas en vna cosa parecia rigurosissimo: en quanto no dexava lugar al arbitrio, ni à la calidad de las personas.

De vn mismo modo juzgava à los Nobles, que à los Plebeyos: à los ricos, que à los pobres: à los doctos, que à los Idiotas: à los benemeritos, que à los malemeritos, como cuerpos desnudos de alma; à la manera, que en el Infierno juzgava las almas desnudas de cuerpo. Mirava al hecho, no al Author.

Y esta era la maxima de todos los Legisladores, y Juezes, que professavan el Talion de Radamanto: no hazer diferencia de reo à reo. Era la ley mas inflexible, que el hierro, y el Juez mas inflexible, que la ley. De este Tribunal estava desterrada la clemencia.

Zaleuco Legislador de los Locrefes, Discipulo de Radamanto, auia publicado la referida ley, de que al adultero se le sacassen los ojos. Sucediòle à èl, lo que suele à los muy Sabios, que con el mucho inquerir encuentran su proprio mal; el primer trasgressor de su ley, fue su hijo vnico.

Todo el Senado suplicò à Zaleuco, que perdonasse à su hijo, y conservasse aquellos ojos, que eran las Estrellas Polares de las esperanças del Reyno.

Pero Zaleuco era mas duro, è inexorable, que el Tartareo Radaman-

manto. Sabiendo, que el nombre de Juez es mas sagrado, que el de Padre, y que las leyes son los ojos de la Justicia, juzgava mas conveniente cumplir con la ley, cegando al hijo, que violando la ley, cegar à la Justicia.

Pero aviendo con mas general conmocion suplicado à Zaleuco, que no dexasse ciego el Reyno, por la ceguedad del sucessor: despues de muchas repugnancias, respondiò por vltimo.

Finalmente yo he pensado vna traza para complacer al amor del Pueblo, y satisfacer al rigor de la Ley. El hijo, y el Padre son vna persona misma: saquesele, pues, vn ojo solo à mi hijo, y el otro à mi; y assi no quedarà la Ley ofendida, ni el transgressor ciego.

Y verdaderamente, si se habla del daño ageno, parece, que ninguna clemencia puede dispensar la ley escrita de Radamanto, pero dictada de la Naturaleza. Porque estando fundada en vna regla tan natural: *Que cada vno buelva lo que à otro engañosamente ha quitado.* Bien puede el Principe piadoso perdonar la ofensa, que toca à èl, mas no el daño, que toca al tercero; si el Principe no satisface de su caudal proprio al perjudicado.

Mas el rigor del Talion de Radamanto, no era por la inflexibilidad de no perdonar à ninguno; sino por la iniquidad de castigar à todos igualmente por vn mesmo delito.

Porque, como sabiamente discurre nuestro Filosofo, si en vn mesmo hecho todos los hombres fuessen igualmente afectos, y todas las circunstancias fuessen iguales, siendo la injuria igual, tambien debia ser igual la pena. Mas porque vn mismo hurto serà mas criminoso en vno, que en otro; y vna mesma herida dada por vno, agraviarà mas, que dada por otro: siguese, que es iniquo Talion castigar las injurias mayores, y menores con igual pena.

No es para todos saber medir la quantidad de la injuria. El Oraculo de Delfos avia mandado à los Griegos, que duplicassen el Altar à Apolo, si querian conseguir lo que pedian. Ellos teniendo por tan segura la impetracion de la gracia, como facil la duplicacion del Altar; llamaron al instante los Artifices, y al Altar, que era quadrado, le hizieron añadir otro quadrado de igual medida.

El Oraculo cavilòso, que no queria oìrlos, hizo burla de su necedad; porque acrecentar vn quadrado à vn quadrado, no es duplicar el quadrado formalmente, sino materialmente: antes es deshazerlo, haziendo de vn quadrado equilatero vn quadrangulo bislongo. Mas la formal duplicacion del quadrado, es vn alto secreto de descubir vn Circulo al rededor de vn Quadrado; y despues vn otro Quadrado al rededor del Circulo. Porque el Quadrado exterior, es justamente al doble del interior, como demuestran los Geometras.

Del mismo modo qualquier necio sabrà juzgar, que el hurto de cien escudos, es al doble mas que el de cinquenta: mas esto es medir la quantidad material del hurto, y no la formal: que es la que miden solamente los Juezes sabios, no Aritmeticamente, sino Geometricamente, examinando la persona, el fin, el lugar, el tiempo, y todas las otras circunstancias del hecho, que hazen mayor, ò menor la malicia, la qual es la forma del delito.

Ello es cierto, que robar cien escudos à vn Templo, es mayor delito, que robar cien escudos à vn particular. Antes es formalmente mayor delito hurtar diez escudos al Templo, que ciento al particular; porque este es hurto simple, y aquel es sacrilegio.

Mucho mayor injuria es (dize nuestro Filosofo) dar vna bofetada à vn Senador, que à vn Plebeyo; porque aquel es persona publica, y la injuria hecha al publico, es mucho mayor, que la que se haze à vn particular.

De suerte, que segun la regla de proporcion Geometrica, quanto es mayor la persona del Senador, que la del Plebeyo, tanto es mayor la injuria hecha al Senador, que al Plebeyo. Y por esso no es justa la regla de Radamanto: *Quanto alguno haze, tanto padezca.* Porque si aquel, que diò vna bofetada al Plebeyo, merece vna bofetada; el que la diò al Senador, merece sin duda mayor pena.

Pero replicaràs: *Si en la Justicia conmutativa se debe vsar la proporcion distributiva, y Geometrica; luego no son dos especies de justicia, sino vna sola?*

Respondo, que en el hazer Justicia, se hallan dos acciones; la vna es, *medir la injuria*; la otra *medir la pena.* En quanto à la primera debe el Juez vsar la proporcion Geometrica, considerando las circunstancias de las personas; mas en quanto à la segunda debe vsar la proporcion Aritmetica, sin considerar las personas. De suerte, que la injuria mayor tenga mayor pena, la menor menor, la igual igual. Estas son las balanças de Astrea.

Y de este modo se debe entender el Talion de Radamanto: *Quanto alguno hizo, padezca.* Considerando el hecho no materialmẽte, sino formalmente; no la accion, sino la malicia.

Lo mismo se debe entender del Talion conmutativo en los contratos civiles, fundado en semejante regla: *Quanto alguno tiene de daño, tanto reciba de emolumento.*

Porque assi como en la sociedad, y comercio civil, la conmutacion de las mercadurias, se iguala con la estimacion de los precios, cuya medida es el dinero: assi en las controversias civiles son dos las partes del Juez, vna estimar los precios, otra igualar el dinero al daño. La primera requiere proporcion Geometrica: la otra igualdad Aritmetica, para que cada vna de las partes tenga lo que es justo.

CAPITULO IX.

Del Derecho Civil, y Natural.

LA Justicia entre otros simulacros ingeniosos, fue pintada en forma de vna Deidad con tres caras, y tres nombres, que habitando à vn mismo tiempo en el Cielo,

lo, en la tierra, y en el Infierno: en el Cielo se llamava Themis; en la tierra Ley, en el Infierno Ditis.

Quisieron aquellos ingenios eruditos figurarnos tres diferencias de justo, *Soberano*, *Mediano*, *è Infimo*: el *Derecho Divino*, venido del Cielo; el *Derecho Civil*, proprio de los hombres; y el *Derecho Natural*, comun con los animales.

Adorar à vn Dios Trino, y Vno, es de *Derecho Divino*: porque nos lo enseñò aquel entendimiento, que vè las cosas invisibles. *Defender la propria vida, es Derecho Natural*, porque à qualquier animal lo enseñò la Naturaleza. *Guardar fee en los contratos, es de Derecho Civil, ù de las gentes*; porque de la sociedad civil le han aprendido los hombres con la lumbre de la razon.

Pero dexando el Derecho Divino para mas alta Escuela: dos equivocaciones grandes, nacen entre los Sabios acerca del Derecho Natural, y del Derecho Civil.

Porque assi como el hombre es participe de la naturaleza sensitiva comun à los animales, y de la naturaleza racional propria del hombre: assi algunos llaman solamente Derecho Natural el comun à los animales; y otros llaman tambien Derecho Natural el racional, como *guardar fee en los contratos*. Del mismo modo por Derecho Civil algunos entienden solo la Ley Escrita; otros comprehenden tambien la Ley Natural racional.

Mas nuestro Filosofo discurriendo desde mas alto principio, divide en general el Derecho Civil en dos especies adequadamente; esto es, en *Ley Escrita*, y en *Ley Natural*, no distinguiendo en el hombre la natural racional de la natural comun à los animales, en quanto sirven à la sociedad civil.

Porque assi como entre los animales la Ley Natural es mas perfecta en vno, que en otro; la sociedad conjugal en las Tòrtolas, que en los gorriones; la educacion de los hijos en las golondrinas, que en las aguilas; la providencia ecònomica en las hormigas, que en las moscas; el govierno politico en las abejas, que en las hormigas; assi todas estas leyes naturales son mas perfectas en los hombres, que en los animales, porque estàn reguladas por la razon, y por la ley.

Assi como acerca de las ciencias, la naturaleza enseña ciertos principios generales, de los quales filosofando el ingenio humano, infiere maximas doctrinales: assi acerca de las cosas agibles, la lumbre natural haze conocer algunos principios comunes à los animales, y otros comunes à todos los hombres: que con la experiencia, y con la prudencia se reducen à mejor forma, para la sociedad, y el comercio; y este es el Derecho Civil general.

Luego el Derecho Civil general, segun nuestro Filosofo, es vn compuesto de Ley Escrita, y de Ley Natural, ordenado à la conservacion de la sociedad civil. Mas quien lee atento sus doctrinas, verà, que distingue vn Derecho Civil mas ajustado, y mas

mas proprio; esto es: *Aquel, que obliga à vn Pueblo con la Ley Escrita.*

De suerte, que la sociedad civil (*latamente*) significa tambien la conversacion civil, la afabilidad, y la chança. Pero la sociedad civil (*estrictamente*) significa vn numero de personas libres, en quanto la vna no està sugeta à la otra, sino todas lo estàn à vna misma Ley Escrita; cuyo fin es, que todos participen de los bienes, y de los males del publico: y con las reciprocas conmutaciones mantengan entre si el comercio, para las cosas necessarias à la vida humana. Mas esta Ley Escrita està fundada en la natural.

La naturaleza, que en todas las cosas ama la armonia, ha dado à los hombres, como las vozes, y los semblantes, assi las inclinaciones, y los temperamentos diferentes, para que necessitando vnos de otros sean sociables, y formen con la concordia vn coro armonioso.

Vn hombre solo no haze sociedad; porque vna cuerda sola no haze armonia. Serà (como ya dixe) ò vna bestia salvage, que aborrece à todos; ò vn Dios Celeste, que de ninguno tiene necessidad.

Muchos hombres de leyes escritas diferentes, no hazen sociedad, porque no hazen vn comun, y muchos hombres de vna misma ley, pero de vna misma Arte, no hazen sociedad civil; porque no comercian entre si con las conmutaciones: por esso se suele dezir, que no se quieren bien los de vn oficio.

En la Republica del mundo, vn Elemento es semejante à otro en vna qualidad; pero desemejante en otra, para que el vno tenga necessidad del otro para obrar. Si todos fuessen en todo semejantes, seria el amor infecundo, faltando las producciones; y el Vniverso no seria Vniverso, faltando la variedad de las cosas.

Mas como en el Vniverso todos los Elementos, bien que diferentes, son governados por solo vn entendimiento soberano: assi en vna Republica todos los particulares, bien que libres, estàn sugetos à vna ley, y à aquel, que representa la ley; esto es, al Principe, que es la ley viva, y el Derecho Civil animado, y con voz.

Sea, pues, este Principado, ò Monarquico, ò Aristocratico, ò Oligarquico, ò Democratico; es cierto, que donde no ay Principe, no ay Ley Escrita; y donde no ay Ley Escrita, no ay propriamente cuerpo civil.

De aqui puedes conocer qual sea el *Derecho* del legitimo Principado; qual sea su *Fin*; *y hasta donde se estienda su poder.*

Tanto se estiende la autoridad del soberano, quanto se estiende la autoridad de la Ley Escrita; esto es, *conservar la libertad, y la igualdad del comercio de los Pueblos en la participacion de los bienes, y de los males, y en la conmutacion de los contrarios.* Este es el oficio de la ley; y este es el oficio del Principe.

Con muchos gloriosos titulos quiso la aduladora Atenas ensalçar el nombre de su Principe Pericles sobre los otros. Mas Pericles desechando-

los.

los todos, declarò, que queria ser llamado *Pericles el justo*; y fue aclamado de los Pueblos con tanto aplauso aquel nuevo titulo, que aun oy resuena en las Historias.

El Principe debe tener todas las virtudes; mas no por esso podrà sin nota de ambicion tomar el titulo de ninguna otra virtud, aunque menor, como si se hiziesse llamar el *Sabio*, el *Fuerte*, el *Casto*, el *Magnanimo*, el *Piadoso*.

El titulo de *justo*, es el mayor de los otros titulos, porque la Justicia es la mayor de las virtudes Morales: mas bien que sea el titulo mas glorioso, es no obstante el menos ambicioso; porque es el titulo proprio de la ley, y del Principe, que representa la ley.

Y assi como la ley injusta, aunque guarnecida de armas, no es ley: assi el Principe injusto, aunque estè adornado de todas las demàs virtudes, no es Principe, sino tyrano. De modo, que si el Principe puede sin ambicion llamarse Principe, tambien puede sin ambicion llamarse *justo*.

Y fuera de esto los titulos de todas las demàs virtudes pueden causar embidia à los otros Principes, pudiendo vn Principe ser mas virtuoso, que otro, mas sabio, mas fuerte, mas templado. Mas el titulo de justo no està sugeto à la embidia, porque no admite mayoria, no pudiendo vn Principe ser mas justo, que otro: porque lo justo consiste (como se ha dicho) en vn punto indivisible.

Mas vna otra consequencia mas importante infiere de aqui nuestro Filosofo; y es, que assi como la ley no sirve à si misma, sino à aquellos, que se sugetan à ella: assi el Principe no debe atender à la vtilidad propria, sino à la de los Vassallos.

La Justicia en quanto Justicia, es virtud relativa, como se ha dicho: porque no considerando principalmente la bondad del sugeto, sino la operacion para con los otros, à cada vno le dà su deber. Assi el Principe justo no vive para si, sino para su Pueblo: porque Reyna para el Pueblo, no para si.

Y porque la mayor de las obras humanas es Reynar; y las obras mayores merecen mayor premio, debe el Principe (añade nuestro Filosofo) contentarse de recibir en premio, *Gloria, y Honor*.

Gloria, y Honor, segun los Interpretes antiguos, es lo que dize nuestro Filosofo. Pero los mas modernos, à quienes el Aura de la Gloria, y el Honor parecia premio mas proprio, para alimentar Camaleones, que Principes; en lugar de Gloria, y Honor han querido leer Gloria, y *tributos conformes à razon*, que dignamente se llaman Honores debidos al Principe.

Mas aunque estos son debidos conforme à razon al Principe; no obstante nuestro Filosofo habla de aquel premio, que el Principe goza todo por si; y no de aquel, que èl refunde en los Pueblos, para su defensa, quales son los tributos.

Demàs de esto èl habla del premio igual à la obra; y siendo esta divina, no se puede igualar, sino con aquello mismo, que se le tributa à Dios.

Finalmente habla de la gente libre, no de la sojuzgada; y distingue vn Pericles, que mira al bien publico, de vn Dionisio, que solo mira al bien proprio. Y por esso añade: *Y el que con Gloria, y Honor no se contenta, no es Principe, sino Tyrano.*

CAPITULO X.

Del Derecho Civil improprio, y Economico. Y primeramente del Derecho Paterno.

DE la difinicion del Derecho Civil podràs por ti mismo comprehender facilmente, qual sea aquel Derecho, que se parece al Civil; mas verdaderamente no lo es. Ya se ha dicho, que el *Derecho Civil es el que vne vn cuerpo social debaxo de vna misma ley*; y donde no ay *Ley*, ni *Sociedad*, ni *Igualdad*, no puede aver verdadero, y proprio Derecho Civil.

Luego el *Derecho Paterno*, no es propriamente Derecho Civil. Porque faltando en el hijo la libertad, y la igualdad con el Padre, falta la sociedad: recibiendo los alimentos del padre, falta la reciproca conmutacion; y siendo cosa propria del padre, no puede para con las cosas proprias aver Ley Escrita; porque alli no ay injusticia civil, sino natural.

De aqui es, que los Legisladores no impusieron ley alguna al padre; suponiendo, que naturalmente ninguno querrà hazerse daño à si mesmo: y à si mesmo le haze el que le haze à sus hijos.

Qualquier Artifice amà naturalmente sus obras; y aunque estèn imperfectas, le parecen hermosas; porque en ellas se ama à si mesmo. De suerte, que en lugar de Ley Civil, basta la natural; porque en lugar del temor ay el amor paterno.

Monstruos fueron en el Mundo vn Manlio, que matò à Manlio su hijo; y vn Ptolomeo, que matò à Ptolomeo su padre, à quien la fama impuso el infame renombre de Parricida.

En duda està, qual huviesse ofendido mas à la naturaleza: quien quitò la vida al que se la avia dado; ò quien la bolviò à tomar del que la avia recebido. Podrè dezir, que el Parricida, fue mas ingrato, y el Filicida mas cruel.

La naturaleza, dividiendo los oficios, infundiò en los hijos la obligacion, y en los padres el amor, cuyo fuego es de contraria naturaleza al fuego elemental, porque este sube, y aquel baxa. Assi, que mayor monstruo es vn padre aborrecedor del hijo, que vn hijo aborrecedor del padre.

No obstante la Ley Escrita de los Gentiles impuso atrocissimas penas al Parricida, y ninguna al Filicida; permitiendo al padre, que pudiesse exponer sus hijos à las fieras, ò matarlos: con aquella bruta razon, *de que cada vno puede dispensar libremente de las cosas proprias*, como si los hijos naciessen solo para el padre, y no para la Patria, ni para el Vniverso.

Pero los Egypcios Legisladores menos barbaros, al que matasse à

su hijo impusieron esta pena: que guardado muy bien de los Ministros se estuviesse por espacio de tres dias delante del cadaver insepulto, para que à vista de todo el Pueblo mirasse lo que avia hecho.

Què castigo mas blando, ni mas cruel? Què impunidad mas castigada, ni mas favorecida? Era la Plaça vn Tribunal de Ciudadanos llenos de horror, Fiscal el muerto, testigos los ojos, Juez la conciencia, y dos Verdugos el amor, y el sentimiento.

Aqui el Padre, hecho espectaculo, y oyente, se consumia de dolor, al passo que se acabava aquel cuerpo hediondo, y corrompido. Aquellos gusanos asquerosos, que roìan las carnes al muerto, roìan el alma al vivo. La fria sangre, que en presencia del agressor hierve en los cadaveres, brotava de las heridas, y con tacitas vozes le acusava al padre su fiereza. Y este era el Talion, no de Radamanto, sino de Mecencio, que enseñò à que los muertos atormentassen los vivos.

CAPITULO XI.

Del derecho de los Señores para con los criados.

PODRIASE preguntar primeramente, si la *Servidumbre* es de razon natural; siendo assi, que parece, que la naturaleza, madre de todos, avrà querido, que todos sean libres?

Para lo qual se debe advertir, que la naturaleza particular mira siempre à la perfeccion de las cosas particulares. Mas porque por defecto de la materia, no todas las cosas pueden salir perfectas; por esso no es imperfeccion, que no sirva perfectamente por algun beneficio publico à la naturaleza vniversal.

No todos los frutos de vn arbol son apropósito para el regalo de los hombres; pero ninguno ay tan verde, ò tan podrido, que no sirva de pasto à los animales, ù de estiercol para la tierra. Ninguna cosa ay superflua en el Mundo.

Assi son puntualmente los ingenios de los hombres. Vnos son tan cabales, y tan perfectos, que parecen formados para mandar; y otros tan necios, è incapaces, que parecen destinados para servir; porque quien no tiene capacidad propria, debe regirse por la agena.

Esta es la *Servidumbre Natural*, vtil al que sirve, y al que manda: porque ninguno ay tan sumamente inhabil, que no sea bueno para sacar agua, ò traer leña, ò guardar ganado: obras, que convienen mal à vn ingenio perfecto; y reciprocamente el que sirve à otro, vive de otro.

Lo que se dize de vn *Individuo*, se puede dezir de vn *Pueblo* entero. En la America se han hallado naciones tan crueles, ò tan barbaras, que viviendo como fieras, ò como ganados no se les pudo hazer mayor beneficio, que sojuzgarlas. Y en esta forma beneficiaron los Romanos à los Sàrmatas, los Yliricos, y à los Gelones con hazerlos esclavos, para hazerlos hombres: pero convendrà distinguir entre criado, y esclavo, como dirè.

AORA

AORA esto que se ha dicho del *Derecho Paterno*, con mas fuerte razon se debe entender del *Derecho de los Señores* para con los criados, llamado *Ius Herile*.

Digno es de libertad el que nunca la conociò: digno es de piedad el que la perdiò por desgracia: digno es de servir el que la vendiò por dinero. Pero de qualquier modo la servidumbre excluye la sociedad, y por consiguiente el *Derecho Civil*.

Antes entre el hijo, y el padre, ya que no ay sociedad, ay amor: mas con la servidumbre es tan incompatible la amistad, que segun el proverbio antiguo: *quantos son los criados, tantos son los enemigos*.

El que siempre desea la libertad, no puede amar la servidumbre; y el que aborrece la servidumbre, no puede amar al Señor: ay de los amos, si los esclavos se alistassen.

El pajarillo enjaulado, aunque estè bien comido, busca la abertura de sus alambres, por donde huir: y el criado antes quiere andar mendigo, y libre, que alimentado, y sugeto. Añadase la infeliz vida de la esclavitud mas vil, y mas trabajosa, que aquella de los jumentos con poca comida, y muchos hierros: y segun el derecho antiguo, tan sugeta à la libre potestad del dueño, que en viendole, veìa al carnicero. Y nos maravillamos despues de que sean otros tantos los enemigos, quantos son los criados?

Philipo Macedon, aviendo conquistado, y quemado à Olinto, Ciudad de los Atenienses, vendiò los Ciudadanos en publica almoneda. Parrasio, famosissimo Pintor, comprò el mas noble, el mas venerable, y el mas afligido anciano de Olinto, para pintar por èl à Prometèo, atormentado de Jupiter sobre el escollo. Para representar el semblante de Prometèo, bastava aquel rostro palido de hambre, y de dolor de aver perdido la Patria, los hijos, las riquezas, y la libertad.

Mas Parrasio, para expressar mas vivamente lo arrugado de vn semblante dolorido, lo cardeno de los ojos, lo entumecido del pecho, lo estirado de los musculos, lo pendiente de los huessos de Prometèo; hizo estender desnudo aquel buen viejo, y estirar sus miembros medio vivos con tanta violencia, que el infeliz muriò de dolor en el tormento.

Peor tratò Parrasio al esclavo, que Philipo al enemigo. Philipo no le matò para venderle; Parrasio le comprò para matarle. En mayor tormento puso al inocente Olintio el dueño amigo: que al delinquente Prometèo Jupiter ayrado. Jupiter solo le afligiò para castigarle: Parrasio le matò, para pintarle afligido.

No ay cosa, que al Pintor licencioso no le sea licito pintar; mas ningun otro Pintor se hizo licito matar el original, para pintar la Imagen. Pero la ley permitia mayor licencia al amo, que al Pintor.

Radamanto en su justo Talion huviera condenado à Parrasio, à que le pintassen en forma de Ticio con la misma arte con que èl avia pintado à Olintio en forma de Prometèo.

En nuestros siglos mas humanos, mas justa, y mas segura es la condicion de aquellos criados, que concertando à arbitrio su servidumbre, con reciproca conmutacion dàn su trabajo, y reciben el salario merecido: y haziendo con la servidumbre tan facilmente el divorcio, como el desposorio, se emancipan à si mismos, en no queriendo servir mas.

De esta forma se junta la sociedad con la desigualdad; la libertad con la servidumbre; y el *Derecho Heril* con el *Derecho Civil*. De suerte, que la Familia es vna Republica pequeña; el criado vn vassallo pequeño; y el amo vn pequeño Rey.

Estos, pues, son criados, y no enemigos del Señor, porque no estàn por fuerça; antes le son muy amigos por el bien que les haze; y leales, porque son amigos.

Con estos trata mas vrbanamente el Señor, sabiendo por sucessos repetidos, quan facilmente puede passàr à su fortuna. Todo criado ha venido de algun Rey; y todo Rey ha venido de algun criado. Y porque qualquier Señor està sugeto à otro mayor, trata con ellos, como querria que se tratasse con èl.

CAPITULO XII.

Del Derecho Marital.

MUCHO mas dificil es difinir, que Derecho deba llamarse el *Marital*, siendo assi, que parece no ser, ni del *Derecho Divino*, ni del *Civil*, ni del de las *Gentes*, ni del *Natural*.

Del *Divino* parece, que no es; porque todos los hombres estarian obligados à casarse, haziendose reos de tantos homicidios, quantos hijos, por no averse casado, dexassen de tributar à Dios, y al mundo.

Antes es tanto mas agradable à Dios el estado Virginal, que el Marital, quanto es mas semejante à la naturaleza divina el espiritu, que la carne. Y si se juzga por vna gran virtud el no passàr à segundas bodas, mayor virtud serà no passàr à las primeras.

Mucho menos parece, que depende del *Derecho Civil*. Porque si el Matrimonio fue primero que la familia; y la familia, que la Ciudad, y la Ciudad que el Derecho Civil; siguese, que el Derecho Marital fue primero, que el Derecho Civil: porque las partes, que componen, son anteriores al compuesto.

Y demàs de esto, si el Derecho Civil, como se ha dicho, no es entre *superior*, è *inferior*, sino entre iguales; es incompatible la igualdad en los casados: porque el Padre de Familia es como el Sol en el Cielo, el Principe en el Reyno, y la cabeça en el cuerpo humano; y por esso la naturaleza le diò al hombre la capacidad, y se la quitò à la muger.

Finalmente, si el Derecho Civil està ordenado al publico beneficio; lee todas las Historias, y hallaràs, q̃ por vna muger, que aya hecho algun bien à la Republica; son millares las que han sido causa de grãdissimos males.

Tampoco parece, que concuerda el Derecho Marital con el *de las Gentes*. Porque si este principalmente consiste en la *Vida Social*, y en la *Libertad* propria; què cosa ay mas contraria à vno, y otro bien, que el Matrimonio?

Porque primeramente es verdad, que la *Concordia* es madre del Matrimonio; mas el Matrimonio es padre de la discordia. Apenas enciende el amor la tea nupcial, quando la apaga el odio: en breve intervalo sucede al consentimiento mutuo el mutuo arrepentimiento; y à los alegres Himeneos los Omèos tristes. De suerte, que por experiencia concluyò vn Sabio: *Que solo dos dias dà la muger, felices al marido, el de la boda, y el del entierro.*

Mas en quanto à la *Libertad*, que libertad ay mas servil, que aquella, en que dos personas libres se entregan vna à otra, y ambas rinden la cerviz à vn yuyo, que voluntariamente se busca, y forçadamente lleva: porque vna voluntad momentanea, se haze vna necessidad perpetua?

Y finalmente, si se consigue divorcio, se queda de peor calidad; porque aunque no quedes cautivo, no quedas libre: no seràs de ella; pero tampoco seràs tuyo, porque no puedes ser de otra: de suerte, que aun despues de la esclavitud arrastraràs la cadena. Y si la rompes con la nulidad del Matrimonio, verdaderamente, ò confiessas, que la sociedad conjugal es mala, ò mereces muchas, si con vna no te contentas.

Vltimamente parece, que se conforma mal el Derecho Marital con el *Natural*: porque aunque la Naturaleza aya dado à los animales el amor de los hijos; con todo esso no les ha limitado su amor à vn individuo solo. Y demàs de esto à todos los individuos de vna misma especie diò vnas mismas costumbres; por lo qual en la eleccion de compañera no pueden errar los animales, ni arrepentirse.

Mas en las mugeres son tantas las costumbres, y tantos los vicios entre si diferentes, como los semblantes: pero todos escondidos debaxo de vn rostro hermoso, y modesto, como sierpes entre las flores. De suerte, que no se pueden conocer, sino quando ya no aprovecha el conocerlas; porque siendo qualquier otro remedio peor, que el mal, conviene tolerarlas, ò huirlas.

Pero demàs de los vicios individuales ay en ellas los comunes à todo el sexo. Porque si es deshonesta, ò que afrenta! Si honesta, ò que arrogancia! Si es pobre, ò que costa! Si es rica, ò que imperio! Si es esteril, quantas disensiones! Si fecunda, quantos enemigos! Si es moça, serà vana. Si vieja, serà zelosa. Si es fea, desagrada al que la tiene. Si hermosa, agrada al que no la tiene; y que cosa ay mas dificil de guardarse, que lo que agrada à muchos?

En suma Protàgoras, por hazerle el mayor daño, que pudo à su enemigo, le diò por muger à vna hija suya.

MAS por otra parte parece, que el Derecho Marital comprehende en si todos los otros. El es ciertamente del Derecho *Divino*; porque le instituyò Dios con vn general precepto,

que obliga à todo el genero humano à llenar el Mundo, que se hizo para èl.

Pues pudiendo Dios fabricar por su mano todos los hombres, como el primero, no los quiso arquetipamente criados, sino procreados vno de otro; para conservar el amor con los hijos, y la sociedad conjugal. Por esso sacò la muger; no de la cabeça, no de los pies, sino del lado del marido, para declarar, que la muger no es absoluta señora, ni vil criada, sino individua compañera, y de los bienes, y los males fiel consorte.

Mas despues, que por la propagacion vniversal necessitaron mas los Pueblos de habitacion, que la habitacion de Pueblos; y aviendose llenado el Mundo, solo faltava de llenarse el Cielo: cediò la *Ley de Naturaleza* à la *Ley de Gracia*; y la gloria de la *fecundidad*, cediò à la gloria de la *Virginidad*; y del *Celibato*: quedando todavia el precepto de la propagacion al genero humano en general, mas no à cada vno en particular, mientras quisiere conservar este Mundo el que le hizo.

Pero demàs de este secreto ignorado de la Filosofia antigua, es tambien cierto, que el Derecho Marital pertenece mucho al *Derecho Civil*.

Pertenece primeramente por razon de *Contrato de verdadera compañia* entre dos personas, que siendo al principio libres, hazen comunes entre si los bienes, y las personas; y como en este comercio puede acontecer injurias, y daño, siguese, que ha de tener lugar la Justicia, y la ley.

Ni obsta, que el Matrimonio aya sido anterior al Derecho Civil; porque tambien las virtudes, y los vicios fueron anteriores à la ley; y no obstante, la ley prohibe los vicios, y ordena las virtudes.

Pertenece tambien por razon del *Fin politico*; siendo assi, que el Matrimonio es el Seminario de las Republicas, las quales sin èl vendrian à menos, como los Jardines sin agua.

De aqui es, que à los casados, como benemeritos de la Republica, concedieron los Legisladores Romanos inmunidades provechosas, y preferencias honorificas. Y los Espartanos no daban assiento en el Teatro à los solteros: no contando por Ciudadanos los que no acrecentavan su numero.

Mucho mas pertenece el Derecho conjugal al *Derecho de las Gentes*; porque siendo el hombre dotado de mayor ingenio para las cosas vniversales; y la muger de mayor agudeza para las cosas particulares: mientras aquel sirve à la Patria, esta conserva la casa: aquel trabaja, para alimentar los hijos, esta los guarda: aquel manda los esquadrones, esta los criados. De suerte, que la muger con las manos del marido milita en el campo, aunque estè en casa; y el marido con los ojos de la muger guarda la casa, aunque estè en el campo.

Demàs de esto, què persona tiene el hombre mas solicita de sus conveniencias, que su muger? Qual mas assistente en las enfermedades? Qual mas arriesgada en los peligros? Qual

Qual mas dulce en las aflicciones? Qual mas fiel en los consejos? Aviendo experimentado el mas Sabio de los Cesares en la conjuracion de Cina, que sin el hilo de su muger no huviera sabido salir del Laberinto de las quotidianas conjuraciones.

Finalmente està claro, que el Derecho conjugal pertenece al *Derecho Natural*; porque siendo el fin de la Naturaleza la conservacion del Genero Humano, y no pudiendo los individuos ser inmortales, ni nacer todos de vna vez, por la estrechez de la tierra para tanto numero: conviene, que muriendo succesivamente, renazcan de los hijos: y la mortalidad de los individuos, se inmortalice en su especie.

Fuera de que siendo hermoso por la variedad el Vniverso; si solo del hombre naciesse el hombre, todos nacerian con las mesmas facciones, y con las mesmas qualidades, como los frutos de vna planta: por lo qual de la diferencia del sexo, como del engerto de varias plantas, nace la diversidad de los semblantes, y de las costumbres, y de los talentos, para varias Artes.

Ni por esso le es conveniente al hombre, como à los Animales, la *Venus vaga*; porque el amor dividido no engendre mas pleytos, que hijos, y mas hijos, que hazienda; teniendo las familias, y las Republicas mas necessidad de la certeza, y concordia, que de la multitud de sucessiones. Por cuya razon la naturaleza misma diò à los animales mas nobles, y mas perfectos, mas lealtad, y mas constancia en sus amores.

No es maravilla, pues, que aya mas vicios en las mugeres, que en los hombres, no siendo otra cosa la muger, que vn hombre imperfecto. Mas conviene advertir, que sus vicios no sean ocasionados de los vicios del marido, que son mas fieros. Por esso la naturaleza misma diò à los animales mas desarmados el veneno, y à las mugeres la malicia, para su defensa.

De qualquiera suerte los vicios de las mugeres, jamàs fueron embarazo à la virtud de los maridos. La extravagancia de Xantipes no pudo ofender à Sòcrates el Filosofo: ni la de Paula, à Caton el Censor: ni la de Escribonia, à Augusto el fuerte: ni la de Sabina, à Adriano el Magnanimo. Antes no pudiendo hazer mejores sus mugeres con castigarlas, se hizieron mejores à si mismos con sufrirlas.

Mas es muy facil al hombre de capacidad saber coger la Rosa sin las espinas, eligiendo vna muger hermosa, Noble, y rica; pero casta, sabia, y modestia: la dificultad es solamente donde hallarla. Quis inveniet?

CAPITULO XIII.

Del derecho, que el hombre tiene sobre si mismo.

TAMBIEN *sobre si mismo* tiene el hombre vn cierto *Derecho*, segun el qual puede obrar justa, ò injustamente. Mas este serà vn Derecho *Improprio, y Metaforico*.

Porque si el compuesto humano no se considera como vna *Familia pequeña*, en la qual el *Espiritu*, y la *Carne* son dos *Consortes*, à quienes obedecen los *Hijos* de las *Passiones*, y sirve la *Chusma* de los *Sentidos*: quantas vezes queda violado este derecho Economico, por ser demasiadamente suave el que manda, ò demasiadamente contumaz el que sirve.

O si se considera el hombre como vna *Republica pequeña*, en la qual el *Entendimiento* es el Monarca; los *Afectos* son los Nobles; y los *Sentidos externos* la Plebe: quantas vezes se quebranta el Derecho Politico, porque el Principe pide cosas ilicitas, ò la Plebe conspira contra el Principe.

Mas porque propriamente lo justo, y lo injusto està entre *Personas distintas*, vna de las quales pretendiendo mas de lo que es licito, ò tomando mas de lo que debe, pervierte la Justicia distributiva, ò la conmutativa: por esso este derecho singular no es propriamente *Economico*, ni *Politico*; sino *Metaforico*, en quanto las partes de vn mismo compuesto se fingen *Personas* entre si distintas.

Y esta fue puntualmente la Metafora, con que el Sabio Agripa reduxò la Plebe amotinada contra el Senado en el Aventino: comparandola los miembros, que amotinados contra el vientre se hazian à si mismos el daño, que le querian hazer à èl.

De aqui puedes resolver dos famosas questiones. La vna: *Si el que se mata se haze injuria à si mesmo.* La otra: *Si el que mata al que quiere que le maten, le haze injuria en matarle?* Lo qual se debe entender de todos los otros daños de hoora, ù de hazienda, que alguno voluntariamente se haze, ò voluntariamente recibe de otro.

Y à la primera puedes facilmente responder, como se ha dicho: que en caso de que fuesse injuria el ofenderse espontaneamente à si mesmo, seria injuria *Metoforica*, en quanto dos *Potencias* en vn mismo compuesto individualmente vnidas, se fingen dos *Personas* entre si verdaderamente distintas, y enemistadas; de tal suerte, q̃ estè vltrajada la vna de la otra, como dos enemigas. A manera de aquel Monstruo de dos cabeças, y quatro braços repugnantes entre si; de tal suerte, que el mismo Monstruo enemigo de si mismo recebia las heridas, y las daba.

Mas hablando propriamente, es impossible, que el hombre se haga injuria à si mesmo. Porque assi como no se puede hazer injuria, sino *Voluntariamente*: assi no se puede recebir injuria, sino *Involuntariamente*; siendo estos terminos correlativos.

La voluntad sola es la forma de la injuria. El que ofende à otro ignorantemente, ò forçadamente, bien puede hazer vna cosa injusta; mas no haze injuria; porque lo justo se mide por la ley; pero la injuria se mide por la voluntad: aquella es vna cosa mala materialmente; esta es vna cosa formalmente maliciosa.

De suerte, que hazer injuria formal, no es hazer mal à otro, sino quererle hazer. El Aguila hizo mal à Esquilo, mas no le hizo injuria, quando le dexò caer el galapago sobre la calva, teniendola por piedra. Queria hazer pedazos el galapago, y no matar al Poeta: deseava el bien proprio, y no el mal ageno.

Yo digo, que el hombre bien puede hazerse daño à si mesmo; mas no injuria; porque no puede querer su proprio mal. Pues aũque puede querer alguna cosa, que le sea mala; no puede quererla formalmente como mala, sino como buena: siendo assi que lo bueno es el objeto proprio de la voluntad, como lo verdadero lo es del entendimiento.

Hercules no pudiendo sufrir el dolor de la sangre de Neso, que le devorava las carnes, se arrojò à las llamas. Y Caton, por no besar las manos armadas de su enemigo, se desangrò con su espada. Ambos desearon la muerte, no como objeto daño so; sino el vno eligiò el incendio por medicina de su dolor; y el otro el hierro por llave de su libertad. Uno, y otro creyò, no que se injuriava à si mesmo, sino à su fortuna.

Pero descendiendo à las pruebas mas particulares, si el matarse es vn hazerse injuria à si mesmo: Veamos à qual de las dos Justicias pertenece el castigo de esta injuria: si à la Justicia *particular*, ò à la *legal*.

A la particular no: porque siendo vno mismo el que haze la injuria, y el que la padece; èl mismo serà el deudor, y el acreedor. Luego debiendose por la *conmutativa* resarcir la injuria segun la igualdad *Aritmetica*; convendria restituirse à si mesmo la vida, que se quitò: ò si el Alma matò al Cuerpo, convendria, que el Cuerpo matasse al Alma.

En quanto à la Justicia legal no puede negarse, que algunos Legisladores ordenaron, que los cadaveres de los que se avian dado muerte à si mesmos fuessen arrojados al bosque; para que aviendo sido fieras contra si mesmos, no tuviessen otro sepulcro, que el que le diessen las fieras en sus entrañas.

Talion verdaderamente justo, y horror de los vivos mas que castigo de los muertos. Mas esto prueba bien el que aquellos hiziessen injuria à la Patria, ofendiendo la ley; mas no que se hiziessen injuria à si mesmos.

Naciendo todos los hombres para la Patria, como hemos dicho, aquella muerte fue voluntaria, respeto del muerto; pero involuntaria respeto de la Patria; y por esso fue injuriosa para la Patria, no para el muerto.

Confirmase esta doctrina con vn noble exemplo. Marsella, en otro tiempo libre, y bien ordenada Republica, era implacable castigadora de los voluntarios carniceros de si mismos. Pero guardava en el Archivo publico la venenosa Cicuta, como vna saludable medicina para todos los males, si se vsava con legitima permision del Magistrado.

Si algun Ciudadano, pues, afligido de enfermedades, ò poco favorecido de la fortuna, odiava la vida; pedia con muchas suplicas al Magistrado licencia, para acabarla; el qual, juzgando ser conformes à razõ las

las causas alegadas, le hazia merced de concederle la mortal bebida: con la qual, dispuestas à su placer las cosas domesticas, suavemente adormecido salia de la vida, y de los afanes.

Cessar Germanico, segun Tacito, viò la Magnanima experiencia de este piadoso, y barbaro instituto en vna insigne Matrona, misera à vn tiempo, y feliz.

De esta Ley escrita à la debil luz de la naturaleza, y no à la clara del Evangelio, puedes conocer primeramente, que aun al juyzio de aquellos sabios, el que se mata à si mismo haze injuria à la Patria, quando la Patria no lo consiente; mas no quando ella permite la muerte, gran beneficio para el que la anhela.

Despues de esto conoceràs tambien, que mucho menos se haze injuria à si mismo, proviniendo aquel acto de la voluntad propria, y no de la agena. Antes se hazia à si mesmo vn gran beneficio; porque con aquel breve, y dulce contraveneno, quitava las fuerças al lento, y doloroso veneno de vna triste vida: y haziendo amable la mas horrible cosa del Universo, suavemente vogava desde el sueño à la muerte en vn vaso.

CON la antecedente doctrina puedes resolver facilmente la otra question: Si el que mata al que quiere que le maten le haze injuria en matarle?

Ello es cierto, que en las conmutaciones ninguna Justicia llama damnificado al que quiere el daño; ni injuriado al que quiere la injuria.

En el trueque de las armas, què en señal de reciproca vnion hizieron entre si Diomedes, y Glauco; aunque las armas de Glauco huviessen sido de oro, y las de Diomedes de hierro: no por esso seria condenado Diomedes à reducir à igualdad la desigualdad del precio; porque la desigualdad era material; mas no formal: el libre consentimiento suplia el daño, siendo cada vno dueño del suyo. Assi aquel, que mata, al que quiere ser muerto, bien puede hazer vna cosa materialmente injusta; mas no formalmente injuriosa.

Con razon reprehendiò nuestro Filosofo à Orestes en la tragedia de Euripides; porque confessando, y disculpando su delito, respondiò, que èl avia muerto à la madre: *Volens volentem, vel nolentem non volens.* Si ella queria ser muerta, la matè queriendo. Si ella no queria, la matè no queriẽdo. No ay dicho en aquel gran Poema mas tragico, ni mas necio, que este. No sè qual desvariasse mas Orestes, ò el Poeta, el qual con lo que disculpa à Orestes le acusa; porque alli està formalmente el delito, donde està su principio, y el principio del delito es la voluntad.

Bastava, pues, dezir: *Matè à mi madre, porque ella lo quiso, quando hizo, que el adultero quitasse à mi padre la vida.* De este modo Orestes imputava el delito à su autor; porque la Justicia supone, q̃ quien quiere la causa, quiere el efecto necessariamente conjũto.

Luego no debia dezir *Volens volentem*; sino antes *Nolens Volentem*; porque la voluntad forçada no es voluntad, y la de Orestes era dos vezes forçada, vna de la necessidad de vengança del padre, y otra del precepto del Oraculo.

Y si la voluntad interpretativa del muerto basta, para que el matador no haga injuria: quanto menos la harà, quando la expressa, y libre voluntad del muerto solicita al matador? Si el que se mata por su propria mano, no se haze injuria à si mismo, como se ha dicho; porque recibirà injuria, quando quiere ser muerto por mano agena? El proprio es el muerto, y el homicida.

Moralmente herido se hallava el Rey Saul: mas porque el alma contumaz, ò no salia del cuerpo, por atormentarle; ò tenia por puerta angosta para su sobervia la de vna herida sola: el infeliz ni muerto, ni viuo, padecia, y no perecia.

Mandò, pues, à vn Soldado suyo Amalequita, que acabasse de matarle, el qual por obsequio, y por lastima dilatandole la herida, abriò mayor puerta al Alma, para que saliesse, y à la muerte, para que entrasse.

Què mal hizo nunca mas bien? Quien podrà llamar injuria vna obediencia tan saludable à su Señor? Pero diràs: *Si el Amalequita no hizo injuria à su Señor: luego porquè David tan sabio, y tan Santo, hizo matar al Amalequita por este hecho?* Si èl no fue injusto, luego lo fue David en condenar à vn inocente; si David justàmente le condenò, luego no es verdad, que no se haze injuria en matar al que quiere ser muerto?

Respondo, que assi como el que se mata à si mesmo, no se haze à si la injuria, sino à la Patria; assi David no condenò al Amalequita, porque huviesse hecho injuria à Saul; sino por la injuria hecha à Dios, que le avia consagrado por mano de Samuel.

El Crisma Sagrado era la salvaguardia de aquel cuerpo. La vida del Rey està en manos de Dios: en ellas la debia dexar el Amalequita. El hizo lo que Saul queria; mas no hizo lo que queria Dios. Si acaso aquella no fue vana jactancia del Amalequita.

CAPITVLO XIV.

Qual sea la verdadera, y perfecta difinicion de la Justicia?

ALgunos Theologos la difinen assi; *La justicia es obviar el mal, y hazer bien.* Mas estos confunden la Reyna de las Virtudes con sus criadas. Porque tambien el Templado, el Manso, el Liberal evitan el mal, y hazen bien, porque tienen el medio de la Virtud, y huyen los Estremos: y no por esso la Templança, ni la Mansedumbre, ò la Liberalidad son la Justicia.

Aristides, aquel professor de la Justicia, que tomò el renombre de justo, aviendosele preguntado, que era Justicia, respondiò: *No desear los bienes agenos.* Mejor la supo practicar, que difinir. Solo merecia la mitad de su nombre, sino huviesse obrado mas de lo contenido en su difinicion; la qual, dividiendo la Justicia por

por mitad, podia ser bastante; para él; mas no para los otros.

Mucho mas entera es la difinicion de los Jurisperitos: *La Justicia es vna constante, y perpetua voluntad de dar à cada vno lo que le toca.* Pero esta es mas popular, que doctrinal, porque en lugar del genero pone el sugeto: y aunque la substancia sea verdadera, las circunstancias son superfluas; porque tambien la fortaleza, y las otras Virtudes Morales requieren la constante, y perpetua voluntad de practicarlas.

Mas amplia, y mas dialecticamente la difinieron aquellos Filosofos antiguos, como insinuamos al principio. *La Justicia es vn habito, por el qual està el hombre dispuesto à hazer las cosas justas, y à quererlas hazer*; sino que ponian claro el genero, esto es, que la Justicia sea habito, y dexavan obscura la diferencia: quedando tan confuso quales sean las cosas justas, como, que cosa sea la Justicia. Desuerte, que no parece difinicion, sino colusion.

Nuestro Filosofo, pues, aviendo trabajado sobre estos primeros delineamientos: y separado lo *justo legal*, que comprehende todas las Virtudes, de lo *justo particular*, que mira la igualdad en las *distribuciones, y conmutaciones*: finalmente nos pinta al natural la propria, y perfecta efigie de la Justicia con esta difinicion, sacada de sus sentencias.

La Justicia es: *Vna virtud, por la qual la voluntad se inclina à hazer con recto juyzio las cosas justas: y à dar à si, y à los otros con proporcion, è igualdad lo que se debe en las distribuciones, y conmutaciones.*

En esta difinicion veràs expressa toda la substancia de la Justicia *legal, y particular*; y la diferencia de sus *Estremos*, y de las otras *Virtudes Morales*.

Primeramente ha dicho, que la Justicia es *Virtud*, ò *habito virtuoso*, que vno, y otro significa su nombre: donde debes advertir, que assi como lo *justo* se puede entender de dos maneras; esto es, ò por el *objeto* de la Justicia, ò por la *persona*, que la haze; assi por la Justicia se puede entender, ò la *accion*, ò el *habito* de la *justicia*.

Porque, aviendonos ya advertido nuestro Filosofo, que la Justicia en quanto *accion* mira al bien ageno, à que està ordenada: mas en quanto *habito* haze moralmente bueno al que la tiene: en este sentido habla èl aqui hecho Maestro de las buenas costumbres: y este es el *genero*, comun à todas las Virtudes Morales, siendo todas *habitos*, que inclinan à las acciones virtuosas de su especie.

Que incline à la *voluntad* nos lo muestra el *sugeto*, en quien reside la Justicia; porque si bien en todas las Virtudes concurre generalmente la *rectitud de la voluntad*, con todo esso la Justicia particularmente tiene por *sugeto* à la voluntad, y no à las passiones, como las otras Virtudes, que se han dicho. Por esso llamò el Jurisconsulto à la Justicia *constante, y perpetua voluntad*, tomando el sugeto por el habito, como se ha dicho.

Y porque la voluntad no obra

rectamente sin la *Rectitud del juyzio practico*, que es la Prudencia, añade *con cierto juyzio*; porque entre todas las otras Virtudes, esta particularmente requiere vn juyzio atento, para conocer la Justicia del medio, de donde tomaron el nombre los Juezes.

No sin mysterio añade aquellas palabras generales, que parecen Sinonomas con la Justicia, diziendo, que este *habito inclina à todas las cosas justas*: queriendo dar à entender la *justicia legal*, que manda muchas Virtudes, las quales sin la ley serian solo de eleccion; mas con la ley se hazen de Justicia.

Concluye, que ella atiende à la *proporcion, è igualdad en las distribuciones, y en las conmutaciones*: que es la diferencia propria, con que la *justicia pareicular* se distingue de todas las otras Virtudes, como ya oìste.

Pero demàs de esto con estos terminos de *Proporcion*, y *Igualdad*, que significan la Proporcion *Geometrica* en la *Distributiva*, y la *Aritmetica* en la *Conmutativa*, nos descubre vn secreto mas profundo; esto es, quales sean los *Estremos de la justicia*, y quanto sean diferentes de los Estremos de todas las otras Virtudes, como se dirà.

Ello es cierto, que cada Virtud es vna Mediocridad, puesta en medio entre lo mas, y lo menos, que son sus Estremos; esto es, el excesso, y el defecto. Assi la fortaleza es vna Mediocridad entre el temer mucho, y el temer muy poco: la liberalidad entre el dar mucho, y el dar muy poco.

Mas lo *mucho*, y lo *muy poco* de las otras Virtudes son dos malicias dimanantes de dos habitos viciosos incompatibles entre si; y dificultosos de distinguir del medio de la Virtud; y por esso llamados con diferentes nombres.

Los Estremos de la Fortaleza son la *Temeridad* en el muy poco; y la *Cobardia* en el mucho temer. Y los de la liberalidad se llaman *Prodigalidad* en el dar mucho; y *Avaricia* en el dar muy poco. Desuerte, que vn Estremo es incompatible con el otro Estremo.

Pero al contrario la Mediocridad de la Justicia està en medio de dos terminos correlativos compatibles à vn mismo tiempo, y dimanantes de vn mesmo vicio, esto es, de la *Injusticia*. Porque si el hombre se considera como Juez, la Injusticia estarà en dar à vno *mas*, y à otro *menos* de lo que se debe. Si se considera como parte, la Injusticia estarà en tomar para si *mas de lo que se debe*, y dar à otro *menos de lo que se debe*.

Desuerte, que la Justicia no es otra cosa, que la *Igualdad*, y los Estremos son dos *Injusticias*, ò *Desigualdades*, vna en lo *mas*; otra en lo *menos*. La vna activa, y voluntaria; la otra involuntaria, y pasiva. Por lo qual assi como el vno, y el otro Estremo tienen vn mismo nombre; esto es, *desigualdad*, ò *injusticia*; assi solemos dezir, que la Virtud de la Justicia tiene vn Estremo solo, y las otras dos.

Por esto tambien puedes conocer, qual sea la *justicia ciuil*, y la *criminal*. Porque si la injusticia no es voluntaria, serà *injusticia material, y ciuil*: si voluntaria, y activa, serà *injusticia formal*, y verdaderamente injuria.

CAPITULO XV.

De la injusticia, y paralelo del hombre justo, y del injusto.

DE la difinicion de la Justicia por la Regla referida de los contrarios puedes conocer, qual sea la difinicion de la injusticia, que es esta.

La injusticia es: *Un habito vicioso, por el qual se inclina el hombre à hazer voluntariamente las cosas injustas: no obseruando en las distribuciones, y conmutaciones la proporcion, y la igualdad.*

Mas porque aquel gran ingenio de San Augustin abreviò la difinicion de Aristoteles, seguida de los Theologos de esta manera: *La justicia es vna Virtud, que dà à cada vno lo que se le debe*; podrè tambien dezir, que la injusticia es *Un vicio, que no dà à cada vno lo que se le debe*. Y estas pocas palabras bastan à pintar viuamente las imagenes del hombre justo, y del injusto.

Porque el *justo*, llevado del habito virtuoso à *todas las cosas justas, gusta sumamente de la Equidad*. Y el *Injusto*, llevado del habito vicioso *à todas las cosas injustas*, gusta sumamente de la *Iniquidad*. Porque si la natural inclinacion haze faciles, y suaves las operaciones, el habito es otra naturaleza.

Acerca de la *Justicia Legal* el Justo no teniendo mas voluntad, que la ley, aborrece generalmente todos los viciosos: el injusto teniendo solo por ley su voluntad, aborrece generalmente todas las Virtudes. Porque como la ley ordena todas las Virtudes, el que destierra de su animo la ley, abre la puerta à todos los vicios.

Pues que en la *vida ciuil*? El justo en las distribuciones tiene por medida del premio el merito de las personas: el injusto tiene por medida de los meritos agenos el favor proprio: y por esso aquel antepone los virtuosos à los poderosos; este antepone los vicios à los virtuosos; porque el vicioso premiando los viciosos se premia à si mesmo.

En los *contratos conmutativos* el justo, prefiriendo lo justo à lo vtil, ò compre, ò venda, nada quiere fuera de razon; el injusto, prefiriendo el gusto à lo justo, si vende, engaña, si compra, hurta: desuerte, que con aquel, que ama la ganancia, todos los contratos acaban en pleyto.

Deposita oro, y piedras preciosas en sus manos: en las del justo, como en el Altar de la Fè, hallaràs lo mismo, que depositaste; de las del injusto, como del pozo de Aqueronte, serà impossible sacar lo que vna vez entrò en ellas.

Comete al vno, y al otro *la vara del gouierno publico*; en el del Justo los delitos de los pobres, y los de los ricos son todos iguales; en el del injusto las culpas de los pequeños son grandes: las

las culpas de los grandes son pequeñas. Porque à estos nada les permite; y à aquellos todo; y al q̃ dà perdona.

Si es demasiadamente *rigurosa*, ò demasiadamente *obscura* la ley, el Justo haze ley la natural equidad: y por su boca se declara, ò se modera à si mismo el ya muerto Legislador. El injusto, ò demasiadamente blando, ò demasiadamente fiero haze à su passion interprete de la ley: de donde las leyes, para el que las ama son redes de telaraña; para el que las aborrece son las diamantinas redes de Vulcano.

No observarà mayor equidad en el *Derecho Familiar*, que en el civil. Tendrà à la muger por Concubina, à los hijos por criados, y à los criados por Jumentos. Y al contrario el Justo vsa con los criados de clemencia, con los hijos de caridad, con la muger de Fè, y con todos de amor: porque este corresponde à quien le ama; y aquel à ninguno puede amar, sino à si mesmo.

Para *consigo* exercita el Justo el govierno Monastico à manera de vn govierno Monarquico: haziendo, que las passiones obedezcan à la voluntad, y la voluntad à la razon. Mas el injusto pervierte el govierno de si mismo, como el del Publico, sugetando la razon à las passiones, y las passiones à los sentidos externos.

Ultimamente, aquel, dando à todos lo que se les debe, vsa agrado con los menores, fidelidad con los iguales, reverencia con los mayores, obsequio con los Principes, religion con Dios: este ni tiene agrado, ni fidelidad, ni reverencia, ni religion; porque teniendo la mente iniqua, y por esso confusa, ofusca todos los Derechos, *Divino, Humano, Civil, de las gentes, y de la naturaleza*.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMOSEPTIMO.

DE LA PRUDENCIA, Y DE SUS ESTREMOS.

CAPITULO I.

De la Prudencia en general.

NINGUNA cosa has oìdo sonar mas repetidamente en esta Moral Escuela, que el nombre de la *recta razon*: y con razon; porque en ella consiste el medio de la Virtud: de ella depende toda sabia eleccion: por ella se diferencian las acciones de los hombres de las de los animales: finalmente sin ella es el hombre vn Topo.

Y

Y que es la recta razon, sino la *Prudencia*, la qual compassa, y mide, si la intencion se ajusta derechamente con la equidad, y los medios con la intencion.

Como Mnemosine es la gran Madre de todas las Musas: assi la Prudencia es la gran madre de todas las Virtudes. Porque el conocer precede al obrar; y el conocer rectamente precede al obrar rectamente.

Pues porque esta gran Virtud es de linage tanto mas noble, que las otras, quanto es mas noble el entendimien, que todas las otras Potencias del Alma, de donde la Prudencia se precia mas de ser numerada entre las Virtudes Intelectuivas, que entre las Morales: es preciso, que busquemos su origen desde la mas alta genealogia de la Ciencia del Alma.

Bien te acordaràs de lo que diximos en los Libros primeros, que son dos las *Partes* del Alma: la vna *Racional* propria del hombre; la otra *Irracional* comun con los animales; y que cada parte tiene dos *Potencias*, la vna *Cognoscitiva*, la otra *Apetitiva*. Porque todo animal apetece su bien; y ninguno apetece lo que no conoce.

Tambien diximos, que en la parte Irracional la Cognoscitiva es la *Fantasia*; la Apetitiva es el *Apetito Sensitivo*. Y en la parte racional, la Cognoscitiva es el *Entendimiento*; la Apetitiva es la *Voluntad*. Desuerte, que la fantasia es como vn entendimiento material; y el entendimiento como vna fantasia espiritual. El apetito es como vna voluntad material; y la voluntad como vn apetito espiritual.

Finalmente que el *objeto* del entendimiento es lo *verdadero*: y el objeto de la voluntad es lo *bueno*; pero que muchas vezes el entendimiento, tomando lo aparente por verdadero, engaña à la voluntad: y la voluntad, tomando el bien falso por bien real, engaña al hombre; y assi la voluntad, como el entendimiento engañan, y son engañados muchas vezes del Apetito, y de la fantasia.

Aora, pues, como de los objetos del entendimiento, vnos son *Vniuersales*, necessarios, è invariables, como las Essencias de las cosas; y otros son *Particulares*, variables, y contingentes, como este hombre, este Arbol, este Peñasco: Viene à ser, que para conocer objetos diferentes en genero, se requieren diferentes facultades.

Desuerte, que à aquella facultad intelectiva, que conoce los objetos vniuersales, la llama nuestro Filosofo *Entendimiento Vniuersal*; y à la que conoce los objetos particulares *Entendimiento particular*.

Del mismo modo, si el entendimiento acerca de los proprios objetos se afirma en el conocimiento de alguna verdad especulativa, y abstracta, se llama *Entendimiento Especulaiivo*, y *Teorico*. Mas si dirige el conocimiẽto à algun fin agible, y practicable, se llama *entendimiento Practico*.

Es-

Esta es la Genealogia de las Potencias del Alma: de la qual por ti mesmo puedes discurrir generalmente, que el habito de la Prudencia reside en la *intelectiva*; porque el reglar, el aconsejar, el dirigir, el dar razon, son actos pertenecientes al entendimiento provido, no à la voluntad ciega; y mucho menos à las passiones brutales, ni al apetito engañoso.

Demàs de esto: que la Prudencia no reside en el entendimiento Universal, y especulativo; sino en el entendimiento *Practico*, y *particular*; porque tiene por objeto las cosas *agibles*, y *contingentes*; y por fin las cosas *morales*, y *virtuosas*; como oiràs en su lugar.

Resta solo al presente saber, que lugar le toca à la Prudencia entre las Virtudes intelectuales; y como se diferencia de las otras hermanas.

CAPITULO II.

De las Virtudes intelectuales.

YA oìste, que los habitos son perfecciones de las Potencias del Alma. La naturaleza, que nada obra en vano, diò à cada Potencia ciertas disposiciones, que inclinan à la Virtud, y pueden llamarse Virtudes en bosquejo; por dexar à la industria humana el darles forma, y perfeccion.

Desde los tiernos años conociò, y predixo Druso la inflexible gravedad de Caton: Scipion la politica Prudencia de Mario: Pompeyo la constante libertad de Casio: y Sila la inimitable magnanimidad de Pompeyo.

Aquellas grandes Virtudes dibujadas en los pequeños pechos de la indole natural; recibiendo de sus virtuosos habitos, la vltima perfeccion; reconocieron su grandeza à si mismas, y no à la naturaleza.

Tantas, pues, son las diferencias de los habitos, quantas las de las Potencias naturales, à quien ellos perfeccionan: y tanto son diferentes entre si las Potencias, quanto son diferentes sus objetos; porque todo relativo se especifica por su correlativo.

De aqui, pues, conoceràs primeramente dos generos sumos de habitos virtuosos. Porque aquellos, que perfeccionan las *Potencias intelectivas*, se llaman *Virtudes intelectuales*: y aquellos, que perfeccionan las *Potencias apetitivas*, se llaman *Virtudes Morales*.

Dexando, pues, aparte las Virtudes Morales, de que ya se hablò, y discurriendo solo de las intelectuales; estas, ò perfeccionan el *entendimiento especulativo*, y *Vniuersal*, ò perfeccionan el *entendimiento Practico*, y *Particular*: y vès aì dos generos sumos de Virtudes intelectuales; esto es, Virtudes *especulativas*, y Virtudes *Practicas*.

Aora, si las Virtudes *Especulativas* perfeccionan el entendimiento cerca el conocimiento de los primeros *principios Vniversales*, nace aquella noble Virtud antonomasticamente llamada *habito del entendimiento*. Mas si perfeccionan el entendi-

Q mien-

miento cerca las *conclusiones Especulativas*, que se infieren de aquellos principios; nace la otra mas noble Virtud, à quien los Filosofos llaman *Ciencia*.

Pero si esta Ciencia tiene por objeto las cosas *altissimas, y Divinas*, se llama *Sabiduria*, honorifica, Reyna de las Virtudes.

Si los *habitos Practicos* perfeccionan el entendimiento *Practico* en orden à las *obras exteriores*, nace la *Arte*. Mas si le perfeccionan en orden à las *acciones humanas*, nace la Prudencia, que aqui buscamos.

Estos son los habitos perfectos, y las *Virtudes intelectuales*: mas todavia restan dos *habitos imperfectos*, vno en el *entendimiento Especulativo*, y otro en el *entendimiento Practico*. Aquel discurre por congeturas sobre las cosas Universales: y es la *opinion*. Este discurre por congeturas sobre las cosas particulares: y es la *sospecha*.

Mas porque el conocimiento fundado en congetura es mas engañoso, que seguro, por essos estos dos habitos no son perfectas Virtudes, sino *Semi-Virtudes*: à manera de aquellos Semi-animales Zoofitos, que son vna especie media entre plantas, y animales: menos sensitiva, que los animales, y mas que las plantas, como las esponjas.

Antes de tratar sobre cada vna de por si, quiero ponerte à los ojos el Arbol Genealogico, *de las Virtudes intelectivas*, como en otra parte lo hize de las Virtudes Morales.

VIRTUDES INTELECTUALES ESPECULATIVAS.
Si perfeccionan el entendimiento acerca de los primeros principios.
HABITO DEL ENTENDIMIENTO.
Si le perfeccionan acerca de las Conclusiones.
CIENCIA.
Si acerca de los objetos honorabilissimos, y Divinos.
SABIDURIA.
VIRTUDES INTELECTUALES PRACTICAS.
Si perfeccionan el entendimiento Practico acerca de las obras.
ARTE.
Si le perfeccionan acerca de las acciones humanas.
PRUDENCIA.
Semi-Virtud en el entendimiento especulativo.
OPINION.
Semi-Virtud en el entendimiento practico.
SOSPECHA.

CAPITULO III.

Del habito del entendimiento, ò sea de los principios.

EL entendimiento humano fue llamado assi de los Filosofos *quasi intus legat*; porque lee las cosas dentro de si mismo.

La voluntad lee las cosas fuera de si, porque se mueve en cierto modo, mirando los objetos externos, que desea: desuerte, que no los averigua, sino los sigue.

Mas el entendimiento especulativo es vn libro animado, que se lee à si mismo: y assi recogido todo en si proprio contempla la hermosura de las cosas, que tiene dentro de si; alegrandose de mirar, como el Pabon, aquel hermoso circulo, que le adorna.

Pero las mas hermosas ideas, que contempla en el Museo de su mente, son los *primeros principios*, y los Axiomas Universales: los quales no se prueban con razones; sino con ellos prueba todo lo que quiere el que raciona: no son Ciencias; pero son semillas de las Ciencias.

De estos, vnos son mas *particulares*, como las *Difiniciones* de los generos, y de las especies: Otros mas *Vniuersales*, y mas conocidos con la lumbre natural, como estos; *El todo es mayor, que la parte: Toda causa es anterior à el efecto: De nada se haze nada.*

Otros finalmente son *Universalissimos*, y por esso llamados Dignidades, y verdades irrefragables para qualquiera sano entendimiento, quales son estos: *Es impossible, que vna cosa sea, y no sea. De dos proposiciones contradictorias necessariamente es la vna verdadera, y la otra falsa.*

Estas son luzes naturales, encendidas en la Potencia intelectiva, para poder racionar sobre las cosas practicas, ò especulativas; ayudados de los habitos.

Ninguno hablò de las Ciencias mas neciamente, que el Filosofo estimado por Divino. Creyò Platon, que el Sumo Hazedor, despues de aver fabricado de vna vez todas las almas; en cada vna auia infundido todos los principios Universales, y todas las Ciencias con perfeccion.

Añadiò, que sumergiendose despues las almas en los cuerpos materiales, y passando sucessivamente de vn cuerpo à otro, pierden la memoria de las Ciencias, que tenian antes; reteniendo todavia la memoria de los principios Universales.

Desuerte, que en su sentir, los hombres, quando aprenden las Ciencias, no aprenden lo que igno: avan; sino se acuerdan de lo que avian olvidado: no aviendo olvidado todavia los *principios Universales*.

Quien oyò jamàs razon mas irracional, ni mas necia Filosofia? Si Dios infundiò las Ciencias perfectas; para que servian sus principios desunidos? Y si la Estigia de los cuerpos no hizo olvidar los principios; como sumergiò las Ciencias à ellos conjuntas?

Que es Ciencia, sino vna conexion intelectual de la conclusion

sion con sus principios? Luego si la propria mano Divina escriviò en el Alma inmortal la Ciencia con sus principios; necessariamente debian, ò juntamente permanecer, ò juntamente olvidarse?

Es, pues, la verdad, que el entendimiento al principio es vna *Potencia desnuda*, como tabla rasa; pero naturalmente inclinada à recebir las *Imagenes* de los objetos, como la materia prima las formas: despues à atarlas entre si, y formar *proposiciones*: y finalmente de las proposiciones deducir *Consequencias*, que es el vltimo esfuerço del entendimiento.

No son, pues, otra cosa los principios, de que hablamos, sino *proposiciones Universales aptas à producir las Ciencias con la Virtud del entendimiento*.

De aqui es el deleytarse sumamente el entendimiento en la contemplacion de aquellos principios; porque teniendo lo *verdadero* por su objeto proprio, ninguna cosa vè mas verdadera, que aquellas maximas generales: porque la Ciencia en tanto es verdadera, en quanto es verdadero el principio, de donde ella desciende: no pudiendo el rio ser mas claro, que la fuente, de donde trae su origen.

Mas aunque los principios Universales, al modo de aquellos Pajaros de Ardena, traen consigo la luz, con que se adquiere claridad en las tinieblas; esto es, la innata, è indemonstrable verdad de los mismos terminos, à la qual, aunque imperfectamente, naturalmente se inclina la Potencia: no obstante, para que el entendimiento forme vn juyzio firme, y se sirva dèl con facilidad versatil; le es necessario vn habito producido de la experiencia: que es este *habito del entendimiento*, de que hablamos.

Desuerte, que la *verdad de la Ciencia* se conoce por la razon: mas la *verdad de los principios* no se conoce por razon alguna; sino solo por la induccion experimental de las cosas individuales, que el entendimiento và observando.

Desuerte, que el hombre comiença à aprenderlos, quando comiença à viuir, y acaba de aprenderlos, quando ha formado el *habito de los principios*.

Qualquiera, que tenga entendimiento se avergonçarà de contradezir este principio: *El todo es mayor, que la parte*: bastando tener ojos, para conocer, que todo el cuerpo es mayor, que la cabeça.

Mas el que tiene el habito del entendimiento avrà formado vn concepto pleno de aquella proposicion, de la *Induccion* sensible de muchos individuos en genero diferentes: como del *todo Aritmetico*: del *todo Geometrico*: del *todo Armonico*: del *todo Generico*: del *todo Moral*: del *todo Politico*: del *todo compuesto*, el qual es mayor, que el componente. Este mesmo habito ayudarà mucho al entendimiento, para inferir *consequencias cientificas*, aplicando aquel principio à diferentes sugetos.

Que el tono es mas Armonico, que el Semitono; *porque el todo es mayor, que la parte*. Que es licito sacarse vn ojo por salvar la vida; *porque el todo es mayor, que la parte*. Que el Ciudadano debe exponer la vida por el Principe; porque el Principe representa toda la Republica; y el *todo es mas que la parte*. Que la justicia legal es mayor Virtud, que la fortaleza, porque aquella comprehende todas las Virtudes, y esta vna sola; y el *todo es mayor, que la parte*.

Pero mucho mas necessario es el habito de los principio en las disputas; porque aunque los principios no se puedan demonstrar, se pueden defender.

No ay verdad en el Mundo, que no aya sido impugnada, ò por ignorancia, ò por malicia. Qual principio es mas Universal, ni mas evidente, q̃ aquel: *Que de las dos contraditorias necessariamente es la vna verdadera, y la otra falsa*: no pudiendo vna cosa ser, y no ser à vn tiempo?

Este es aquel principio, que pone fin à las disputas, y aprieta el lazo al cuello de los obstinados. Y finalmente esta verdad mas clara, que el medio dia hallò dos lechuzas, à quienes pareciò mas obscura, que la media noche.

Anaxàgoras, por no saber desenredarse de vn sylogismo engañoso: y Proràgoras, por enredar à otros con sus falaces Paralogismos; luchavan contra esta verdad, como los Titanes contra el Sol.

Defendian, que el *Sol era claro, y no era claro*: que el fuego *es caliente, y no es caliente*: que el rio en vn mesmo punto *corre, y no corre*. Negavan todo lo que tu afirmavas; afirmavan todo lo que tu negavas: El *si*, y el *no* era vna misma cosa para ellos. Y como se podian convencer aquellos, que despedazavan todas las armas, con que podian ser vencidos?

Sino ay otra red, con que intrincar los pertinaces en las Filosoficas alteraciones, sino es el reducirlos à la necessidad de contradezirse à si mesmos: que Aristèo seria bastante à aprisionar aquellos Protèos, que afirmando, y negando todas las cosas, solo con dos palabras *si*, y *no* engañosamente disolvian qualquier lazo.

Ambos, pues, teniendo corrompido el *habito de los principios*, tenian el entendimiento tan incurable con la razon; que nuestro Filosofo, aunque descendiente de la estirpe de Esculapio, como afirman los escritores de su vida; perdiò con ellos el tiempo, y las medicinas en los libros de las Metafisicas.

No obstante confiessa, que Proràgoras estuvo mas insanable, que Anaxàgoras; porque este tenia la enfermedad en el entendimiento: mas aquel en la voluntad. Anaxàgoras erra va por ignorancia; Proràgoras por malicia, como hazen oy los verdaderos Hereges.

De aqui es, que el que peca por ignorancia; con vn largo discurso contradiciendose à si mesmo, puede corregirse: pero querer curar al que no quiere ser curado, es sudar en vano, como Hercules contra el cangrejo.

Concluye el Filosofo, que con-

tra el que niega los *primeros principios*: si los niega por ignorancia se debe disputar con discursos; mas si los niega por malicia, se debe disputar à palos.

De aqui puedes conocer los Estremos viciosos de esta Virtud. Porque ay entendimientos, que no tienen certeza alguna de los principios: y esta se llama *ignorancia de negacion*. Otros se impressionan de principios falsissimos, teniendolos por verdaderos: y esta es *ignorancia de mala disposicion*.

CAPITVLO IV.
De la Ciencia.

VES aqui el habito mas hermoso, que puede vestir vn Principe. Las Trabeas purpureas de los Capitanes, las ricas Pretextas de los Patricios, los victoriosos Paludamentos de los Triunfantes, las lucientes Abòlas de los Reyes, las preciosas Clàmydes de los Emperadores, son pobres vestiduras en comparacion de los habitos de las Ciencias.

Aquellos visten el cuerpo, y con el cuerpo se pudren; estos visten el Alma, y con el Alma son inmortales.

Licinio Emperador llamava las Ciencias venenos, y pestes de los Principes. Mas què mucho si èl aun no sabia firmar su nombre en los decretos? Infamava las letras, por no padecer la afrenta de ignorarlas: acostubrado à la ignorancia, como Mitridates al veneno; despreciava la ciencia, q̃ es el antidoto de la ignorancia.

Mucho mas sabio fue Vespasiano, que aviendo nacido para las ciencias, aunque criado entre las armas: aunque no era docto, amava los doctos; y hallò el secreto de posseer las ciencias, sin averlas aprendido.

Assi como es rico aquel, que aunque no tenga el oro en la faldriquera; tiene las minas del oro en su poder: assi es erudito el que tiene consigo los hombres eruditos.

Feliz Alexandro, si huviera sabido vsar su suerte. Tenia en casa el mineral de las ciencias, y las andava buscando en otra parte. Llamava à las Poesias de Homero su Viatico, y siempre las tenia de dia en el seno, de noche debaxo de la almohada.

Mucho mejor Viatico le huvieran sido los libros de su Maest; o: mas su entendimiento loco se alimentava de Poeticas vanidades, y se quedava en ayunas.

Grandissima, pues, fue la felicidad de aquellos Mouarcas, que siendo Sabios conversavan con Sabios, como Pericles en Grecia, Ptolomeo en Egypto, Augusto en Roma.

Estos enseñando lo que sabian, y aprendiendo lo que ignoravan, multiplicavan su erudicion con grande vsura: no aviendo en el Mundo ni mas vtil, ni mas gustoso comercio, que dar lo que vno tiene, sin perderlo: y adquirir lo que tiene el otro sin costa.

DOS cosas, pues, considera nuestro Filosofo acerca del habito de la ciencia: vna, qual sea su *objeto*: otra, qual sea su *causa*.

Mas porque los objetos de las ciencias

cias son tan confusos entre si, que confunden tambien los habitos; me parece, que no te serà molesto oìr vna breve, y distinta Economia, disponiendola desde el mas alto principio de sus objetos en este modo.

Ya oìste, que de las ciencias vnas son *Practicas*, y otras *Especulativas*. Aora de las *Practicas* vnas regulan los Actos internos tocantes à la voluntad: y son las ciencias *Morales*. Otras regulan los Actos internos del entendimiento en orden al discurso: y estas son las *Sermonales*; esto es, la Dialectica, que halla razones acerca de las cosas disputables: y la *Retorica*, que halla razones acerca de las cosas persuasibles. Mas esta comprehende otras tres facultades; esto es, la *Historia*, que refiere lo verdadero: la *Poesia*, que refiriendo imita lo verdadero; y la *Gramatica*, que enseña à hablar concertadamente. Estas son las *Practicas*.

Acerca de las *Especulativas*, que no mirando otro fin, que el conocimiento de lo verdadero: vnas contemplan las *cosas Materiales* sugetàs à corrupcion; y estas son las *Fisicas*, esto es, naturales, que tambien comprehenden la *Medicina Teorica*. Otras contemplan la *Quantidad abstraida de la materia*; y estas son las *Matematicas*, esto es, la *Geometria* acerca de la *quantidad continua*; y la *Aritmetica* acerca de la *Quantidad discreta*. Otras son mixtas de Fisica, y Matematica; esto es, la *Geografia*, que mide la tierra, y la *Astrologia*, que mide el Cielo; y la *Musica*, que mide las vozes.

Otra mas sublime, que todas, contempla las cosas *altas*, y *Diuinas*, abstrahidas totalmente de la materia, y de la quantidad; y esta es la *Metafisica*, esto es, sobrenatural: la qual, si discurre con el natural conocimiento, se llama *Metafisica natural*; si con principio revelados de Dios, es la Sagrada *Theologia*.

AORA, assi como todas las piedras preciosas son de mas estimacion, que las comunes; pero vna piedra preciosa tiene mas valor, que otra, porque el agua es mas pura, y mas solida: assi todas las ciencias son mas nobles, que las Artes; pero vna ciencia es tanto mas noble, que las otras, quanto su objeto es mas puro, y mas cierto, esto es, mas abstrahida de la materia sensible.

La minima de las *Ciencias* es mas noble, que la mas noble de las *Artes*; porque el Arte es acerca de las obras externas materiales, y sensibles: y las Ciencias son operaciones del entendimiento espirituales, è internas.

Por esso la *Gramatica*, infima de las Ciencias, es mas noble, que la *Pintura*, suprema de las Artes: porque aquella es sermonal, y esta operativa: aquella regula vna accion humana; esta vna obra externa.

Mas nobles son las Ciencias *Especulativas*, que las *Practicas*; porque assi como aquel es mas noble, que està mas libre de qualquier servidumbre: assi aquella Ciencia es mas noble, que menos sirve à las otras; teniendo solo por fin el conocimiento en lo verdadero.

Una cosa es *Ciencia Liberal*, otra *Ciencia Libre*. Liberal es aquella, que es digna de Persona libre, è ingenua, no mecanica, y servil, como son todas las Artes Liberales. Pero Ciencia *libre* es aquella, que solo por si es apetecible, como la contemplativa.

Desuerte, que todas las Ciencias *Libres* son Liberales; mas no todas las liberales son *libres*: de donde la Dialectica, que sirve à las especulativas; para discurrir bien, es liberal, mas no libre.

Mas entre las *Especulativas* son mas nobles las *Matematicas*, que las *Fisicas*; porque las Fisicas consideran las cosas *Naturales*, como materia sensible, y alterable; pero las Matematicas consideran la *materia inteligible*, esto es, la quantidad abstrahida de la materia.

Considera por exemplo la *Esfera* como vna superficie equidistante del centro; sin considerar, si es de piedra, madera, ò bronce.

Por consiguiente las *Metafisicas*, son tanto mas nobles, y mas sublimes, que las *Matematicas*, quanto el objeto es mas puro, y mas sublime, considerando el *Ente* como *Ente*: esto es, la Essencia de las cosas abstraida de qualquier materia sensible, è inteligible.

No sin razon los Arquitectos fueron llamados Ingenieros: porque muestran grande ingenio en sus obras; y principalmente en los cinco Ordenes de las Columnas, que son los Elementos de la Arte, proporcionados à cinco diferentes alturas de los cuerpos humanos.

El Orden *Rustico*, siendo de menos diametro, quanto tiene mas de cuerpo, tiene menos de altura. El Orden *Compuesto*, siendo de mas diametro, tanto tiene mas de altura, quanto menos tiene de cuerpo. Y por esso aquel representa personas toscas, y serviles; y este representa las Musas: significando, que las Ciencias al passo, que tienen menos de materialidad, son mas nobles, y sublimes.

Luego la verdadera *Ciencia*, de que aqui se habla, no es de las cosas *Singulares*, esto es, de los individuos sugetos à la vista, ni à los otros sentidos; porque el conocimiento del sentido tan solamente dura en quanto està presente el objeto; y el sentir no es saber.

Los animales sienten las cosas, mas no las saben; porque saber es vn conocer las cosas por sus causas, y esto es proprio del entendimiento: y por esso las cosas mas remotas de la vista corporal, se conocen mejor con los ojos de la mente.

Tampoco la verdadera Ciencia es de las cosas *contingentes*, y sugetas à mudança; porque si el objeto es mudable, serà mudable la Ciencia: y lo que oy es verdadero, mañana serà falso.

Debe, pues, el objeto de la Ciencia ser *inmutable*, y eterno, y por esso inteligible, y Universal; porque las cosas Universales son fixas, y necessarias: las particulares son momentaneas, y caducas.

Verdad es, que tambien de los *objetos mudables* se puede dar perfecta Ciencia; pero solo en quanto estàn sugetos à las razones vniversales, y eternas.

Hasta de las flores caducas, y mas fugaces de la Aurora, que las dà, y las quita; haze essencias perpetuas el ingenioso Espagirico; el qual separando lo crasso, y corruptible de aquellos nobles partos de la naturaleza, les saca los espiritus odoriferos, y las qualidades virtuosas, y permanentes; de suerte, que en el mas riguroso Invierno sientes el alma de la flor, y no vès el cuerpo.

Assi el Fisico Especulador mientras filosofa sobre la produccion, y la putrefaccion de las cosas naturales; separando lo que tiene de *Contingente*, y *singular*; les saca vn essencial sublimado de *Vniversales*, y *Sempiternos* conceptos, sobre los quales funda sus doctrinales, è infalibles demonstraciones. Esto es en quanto al objeto: aora de la causa.

LA causa de la verdadera, y perfecta Ciencia, son los principios *Vniversales*, de los quales con el discurso del entendimiento, demonstrativamente se deducen los efectos de las causas inmediatas, y verdaderas.

No es, pues, Ciencia perfecta conocer vn objeto con la simple *Aprehensiva*; ni con la simple *judicativa*, como se conocen los primeros principios que se han dicho: sino es necessaria la *Tercera operacion* del entendimiento, infiriendo por via de *Silogismo* vna coso de otra: por esso el ver vna cosa no es saberla.

No es perfecta Ciencia el conocer vna *Verdad por induccion*: como que el fuego abrase, porque este, y aquel, y el otro fuego abrasa las cosas combustibles. Porque la induccion està fundada en la experiencia de los sentidos; y aquello, que està mas cerca de los sentidos, està mas lexos de la Ciencia. Y por esso le huviera estado mejor à Plinio creerlo, que experimentarlo.

No es verdadera Ciencia conocer los objetos por via de *Razones probables*, ò *persuasibles*, como la Dialectica, y la Retorica: porque assi como infinitas piedras vulgares no hazen vn Diamante; assi infinitos argumentos opinativos no hazen vn *Argumento demonstrativo*.

Mucho menos es verdadera Ciencia conocer las conclusiones por medio de *Argumentos falaces*, aunque parezcan indisolubles; como los de los Sofistas, burladores insolentes, y embusteros, que tomaron el nombre de la Sabiduria, para vender la ignorancia.

Diogenes no diò otra respuesta à aquel Paralogismo indisoluble, con que Zenon concluìa, que ninguna cosa se podia mover, sino levantarse del assiento, y andar. Assi no pudiendo disolver el argumento con la mente, le disolviò con los pies.

Tampoco es verdadera Ciencia convencer la falsedad del contrario con reducirle à la prensa de los obstinados; esto es, à la *Contradiccion*: porque hazerle conocer à otro su ignorancia, no es la verdadera prueba de la verdad. Por esso en la question del infinito mas facilmente pe-

podràs impugnar la opinion agena, que dar alguna razon adequada de la tuya.

Fuera de esto, no es perfecta ciencia dar à conocer la causa por el efecto. Si tu dixesses: *Las Estrellas, que no centellean, estàn mas vezinas à nosotros; los Planetas no centellean: luego estàn mas vezinos à nosotros.* Esta es vna demonstracion cierta; porque los efectos son mas conocidos de nosotros, que las causas, y el no centellear no es causa, sino efecto de la vezindad.

Mas porque las causas por su naturaleza son anteriores à los efectos, es vna Filosofia al rebès el demonstrar la causa por los efectos. Pero si tu dixesses: *Las luzes mas vezinas à nosotros no centellean: los Planetas estàn mas vezinos à nosotros; luego no centellean.* Esta es propria, y regulada *demonstracion*; porque prueba el efecto por la causa.

Finalmente no es perfecta ciencia, sino es *Inmediata* la causa. Verdad es, que vn efecto puede depender de mas causas, todas verdaderas, y necessarias; mas subordinadas vna à otra, como los eslabones de la cadena de Homero.

El hombre se admira de las cosas nuevas; porque discurre consigo de la causa que ignora; y el hombre discurre consigo, porque es vn animal racional. De suerte, que el ser racional, es la razon inmediata de ser discursivo; y el ser discursivo, es la razon inmediata de ser admirativo.

Luego si pruebas, que el hombre es *Admirativo*, porque es discursivo, la ciencia no es perfecta: porque aunque sea razon verdadera, è inmediata, tiene necessidad de probarse con vna razon superior.

Y finalmente, si pruebas, que el hombre es *Admirativo, porque es Racional*, no es perfecta la ciencia: porque la razon mediata necessita de razon mas inmediata.

Y si juntas la vna, y la otra razon *por sus grados*, la ciencia serà perfecta; pero imperfecta para enseñada: porque el entendimiento del oyente precipitado por vna escala de razones, antes quedarà perturbado, que persuadido.

De aqui es, que esta forma de argumento, llamada Gradacion, ò Sorites, tiene algo de Sofistico, y cabiloso: no porque lo sea, sino porque lo parece, y dà recelo: siendo costumbre de los Sofistas teger sus lazos con semejantes argumentos.

Concluyese, pues, que la ciencia perfecta, es *Vn infalible, y evidente conocimiento de algun efecto especulativo, demonstrado por vla de sylogismo de vniversales, y necessarias Proposiciones, contenidas en la causa inmediata.*

Y DE aqui entenderàs facilmente quales sean los estremos viciosos de esta virtud, como se ha dicho de los principios; esto es, la *Ignorancia de negacion*, ò ignorancia simple; y la *Ignorancia de mala disposicion*, ò ignorancia maliciosa.

La *simple* es vn no saber conocer la verdad por las consequencias; de donde el entendimiento, ò todo lo ignora, ò todo lo cree. La *Maliciosa*, es la sofistica, la qual conoce lo falso; mas sirvese de la apariencia de lo verdadero, para engañar.

CAPITVLO V.

De la Sabiduria.

ESTA es aquella gran virtud, que coronò nuestro Filosofo, aclamandola honorifica Reyna de las virtudes.

En qualquier genero de las verdaderas virtudes ella solo lleva la Corona; porque vniendo en si las perfecciones de las inferiores, es ella la vltima perfeccion de la potencia.

Entre las virtudes reguladoras de las passiones, la *Virtud Heroyca* es la Reyna: porque quien la possee, se haze tan absoluto dueño de sus passiones, que al modo de los fabulosos Heroes, parecerà menos que Dios, y mas que hombre.

Entre las virtudes reguladoras de la voluntad, la Justicia es la Reyna: porque no puede no querer todas las virtudes morales, que quiere el justo.

Entre las virtudes reguladoras del entendimiento, vna sola es la Reyna, la qual eminentemente comprehende las perfecciones de todas las otras; y esta es la *Sabiduria*.

Antes porque en la Gerarquia del Vniverso, lo infimo de la esfera superior es mas noble, que lo supremo de la esfera inferior: de donde lo supremo de la esfera suprema absolutamente domina sobre todas las esferas: necessariamente se sigue, que siendo la voluntad mas noble, que la passion, y el entendimiento mas que la voluntad; y en el entendimiento ocupando la sabiduria el mas excelso lugar: ella sola es Reyna de todas las virtudes humanas.

Dirè mas: que aunque la sabiduria es vn accidente del alma, adquirido por el hombre; con todo esso es mucho mas noble, que la misma alma fabricada de Dios.

La luz es vn accidente adventicio à las substancias corporeas; y con todo este accidente es mas noble, que el cuerpo opaco. Substancia es el alma; accidente la ciencia; y con todo esso la ciencia es mas noble, que el alma: porque el alma sin ciencia, es como vn cuerpo privado de luz.

Y si la ciencia, respecto de la sabiduria, es vna tea respecto del Sol; quanto mas noble, y mas honorifica serà la sabiduria, bien que qualidad adquirida, y accidental, que el alma de qualquier Monarca, que no sea sabio?

Pero qual serà esta Emperatriz de las virtudes mas sabia, que la ciencia, y mas perfecta, que todas las perfecciones?

Juzgaron algunos, que solo aquel es sabio, que no ignorando nada, perfectamente possee todas las *Ciencias, y todas las Artes liberales, y mecanicas*; à fin de que el entendimiento iguale toda la esfera de lo inteligible: pareciendo igualmente possible, que vna voluntad quiera todas las cosas, y vn entendimiento sepa todas las cosas.

Celebra la antigua Grecia aquel su Helio sofista, el qual se jactò en el concurso Olypico, no solo de saber

ber todas las ciencias, sino tambien todas las Artes, aviendo fabricado por sus manos todo lo que llevava sobre si de los pies à la cabeça.

Este hizo de la tienda Academia, ò de la academia tienda: pero mas facilmente pudo manchar la sabiduria con las Artes sordidas, que ilustrar las Artes sordidas con la sabiduria: bien cierto, que ninguno de los siete Sabios de Grecia, se preciò de saber el Arte de Zapatero.

Otros han creìdo, que la verdadera sabiduria es la *Ciencia Civil*, que tiene por objeto al hombre, à quien sirve todo el Vniverso; y tiene por fin el Govierno Politico, que llaman los Filosofos *Arte de las Artes, y Ciencia de las Ciencias*.

Mas estos, ò se adulan mucho, ò ignoran mucho: no reparando, que en el Vniverso inteligible ay objetos mucho mas nobles, y mas sublimes; esto es, substancias inmateriales, mentes separadas, y actos puros, en cuyo parangon es el hombre vna estatua de Prometèo; espiritu fundido en barro.

Pero demàs de esto, si la Ciencia contemplativa es mas noble, que la activa; porque las Ciencias son tanto mas nobles, quanto mas libres; claro es, que la sabiduria, si fuesse activa, no seria mas noble, que la Ciencia contemplativa: ni seria Reyna de las Ciencias, si fuesse esclava del Publico: no siendo otra cosa vn publico imperio, que vna publica servidumbre.

Dos, pues, son las prerrogativas de la Sabiduria sobre la Ciencia; esto es, *Mayor perspicacia del Entendimiento, y Mayor sublimidad del objeto*: de cada vna discurrirèmos de por si.

CAPITULO VI.

Que cosa sea la perspicacia del Entendimiento.

COMO la facultad visiva, assi la *Facultad intelectiva* es mas perfecta, y mas aguda en vno, que en otro.

Tiberio en la mas obscura noche veìa claro; y quien podia estàr seguro de aquel, que de dia era lince, y lechuza de noche? Estrabon en la guerra Africana, desde el Promontorio de Cicilia conocia quien salia del Puerto de Cartago. De sus ojos pudiera aver aprendido el Galileo el modelo del antojo de larga vista.

Pero mas milagrosa perspicacia era la de los Sardos, que penetrando con los rayos visuales las entrañas de la tierra, veìan los cadaveres, y los tesoros sepultados; de suerte, que no se podian esconder à sus ojos exploradores, ni la quietud de los muertos, ni la avaricia de los vivos.

Tales son puntualmente los entendimientos de los hombres acerca de los objetos de las Artes, y de las Ciencias: vnos son lechuzas, y otros linces: aquellos no vèn lo visible; estos vèn lo invisible.

Sabios, pues, en el Arte fueron llamados Apeles, y Lisipo; porque aquel en la pintura, y este en la escultura penetraron tan adentro con la fuerça de su ingenio: que el verdadero Alexandro pintado, ò esculpido de otros parecia fingido; fingido de estos parecia verdadero.

Del mismo modo acerca de las ciencias, aquel se llama *Sabio*, que con mayor agudeza penetrando todas las noticias, y las circunstancias altamente escondidas dentro de los objetos; combinandolas velozmente entre si, observa principios evidentes, y eternos: Razones no superficiales, ò comunes, sino inmediatas, profundas, y nuevas: las quales comprehende con mayor certeza, retiene con mayor firmeza, y enseña con mayor claridad, que los otros, que en comparacion del Sabio parecen niños.

Symbolicamente, pues, pero sabiamente se dixo, que *Minerva Diosa de la sabiduria, naciò armada del celebro de Iupiter*. Del *Celebro*, porque el que tiene aquella parte mas pura, es mas ingenioso: y por esso Carnèades, quando avia de disputar con los Estoycos, purgava el celebro con el Elèboro. *Armada*, porque las otras ciencias estàn amparadas, y defendidas de la sabiduria: pero la sabiduria sola es defensora de si mesma; y mientras no està armada de invencibles demonstraciones, no es sabiduria. Esta es la perspicacia.

CAPITULO VII.

Quales sean los objetos de la Sabiduria.

GRAN prodigio se viò en el Foro Romano, quando se abriò improvisamente en la tierra vna profundidad tan honda, que quanta materia se arrojava dentro, toda la tragava; sin poderse jamàs llenar.

Pero mucho mas raro prodigio hizo la naturaleza, abriendo en la mente humana vn abismo insaciable, que es el infinito *deseo de saber*.

Las *Riquezas* pierden la estimacion con la abundancia: Crates las arrojò al Mar; y Midas harto de oro aborreciò su deseo. Los *Deleytes* llegan à causar tedio: y nada ay mas contiguo al placer, que el pesar. Los *Honores*, quanto mas grandes son mas gravosos: y el que anhelò el imperio publico, suspirò la vida particular. La *Vida* al fin se aborrece à si propria: y muchos corrieron à buscarse la muerte, que les huia. Todos estos bienes son profundidades, pero de poco fondo; anhelan mucho, pero se llenan presto.

Solo el *Entendimiento humano*, es vna vacia profundidad, que quantos mas objetos traga, tanto mas hambrienta queda: quanto mas sabe, tanto mas desea saber. Porque todos los otros bienes se dexan, donde se adquieren; mas estos solos se passan de la orilla del Lethèo; el objeto sensible es limitado; mas el objeto inteligible es infinito.

Todos los entendimientos, pues, son igualmente insaciables de saber; mas en esto diferentes, que quales son los entendimientos, tales son los objetos. De suerte, que los *Entendimientos viles*, son insaciables de cosas sordidas, y viles: los *Curiosos* de cosas futiles, y vanas; los *Sabios* de cosas solidas, y sublimes.

Inagot

Inagotable sentina de inmundicias era Tiberio; el qual vaciando su entendimiento de pensamientos politicos, para llenarle de objetos obscenos: se retirò à la Isla de Capri (Isla puntualmente de bestias salvages) para aplicarse à las Artes brutales con mayor estudio, que avia hecho à las liberales en la Isla de Rodas.

Aqui, pues, aunque ya era Maestro docto en esta Ciencia vituperable; no se avergonçò de hazerse discipulo de mejores Maestros, para excederse à si mismo: aprendiendo insaciablemente de los libros lascivos, de las imagenes impudicas, de los discursos asquerosos, de las obscenas scenas, y de los vivos exemplares todo quanto se pudiesse aver sabido en el Mundo deshonesto, y vergonçoso.

Y no contento con esto propuso premios de mucha estimacion à qualquiera, que hallasse algun nuevo, è inaudito genero de torpeça: diputando por Prefecto de aquella Escuela à vn Tito Cesonio, mas famoso en aquella infame Filosofia, que Socrates en la Moral.

Bien se puede dezir, que à estos, y à los animales se les ha dado el alma, no como organo de las Ciencias, sino como sal, para preservar el cuerpo de la putrefaccion.

Para que es conceder à estos entendimiento; y negarsele à los animales, sino para dar al Mundo bestias mas brutas, que lo son los animales? Para què hazerlos derechos, si en vez de mirar al Cielo, siempre miran à la tierra? Mas digno de pacer yerva, que de comer pan: porque como escrive el Filosofo natural, los animales que se alimentan de pan, son los mas sabios; y estos son los mas brutales.

Mucho mas elevados, è ingeniosos son los *Entendimientos curiosos*: sino que dexando tambien estos el camino recto de la sabiduria, buscan objetos escondidos; y por esso inutiles, ò engañosos: y en estos ponen vn insaciable, y ansioso cuydado, que diò nombre à la curiosidad.

Curiosissimo ingenio fue el de Didimo Gramatico, de quien ya hablamos: el qual compuso quatro mil libros de questiones curiosas, y sutilissimas, à fin de sacar las fabulas de los Poetas, y la verdad de las fabulas. Obra tan difusa, pero tan vana, que sus Panegyristas se lastiman, de que vn Escritor solo huviesse podido escrivir tanto, quanto ningun Letor podria leer sin molestia.

Pero mucho mas curioso fue aquel gran Tianeo, que aviendo afilado el ingenio en la piedra de la Sofistica, y no instruidole en la verdadera Metodo de la Dialectica, se hizo codicioso de admirables, y estraños objetos.

Este transmontò el Caucaso, para investigar las supersticiosas adivinaciones de los Bracmanes de la India: surcò el Mar de la Aurora, para aprender las Magicas supersticiones de los Gimnosofistas de la Etiopia: quiso entender el lenguage de los pajaros, penetrar los secretos del Cielo, y mandar los espiritus del abismo.

De

De suerte, que buscando la Ciencia por los precipicios, y los naufragios, hallò solo la ignorancia; y engañado de los Maestros, engañò sus discipulos con mentirosas apariencias.

Es demasiadamente breve la vida humana: y es demasiadamente dilatado el conocimiento de las cosas superfluas. El camino es largo, y el tiempo corto. El que quiere llegar à la sabiduria, no ha de perder hora en ociosos divertimientos, porque ella es la vltima de las Ciencias.

Mejor les està à los ojos no ver algunas cosas, que verlas: y al entendimiento no saber algunas cosas, que saberlas; y el que las supiesse, debria vsar la piedra preciosa Galactites para olvidarlas; y no profanar el Sagrado de la mente con viles objetos, como son las *Supersticiones* de Tianèo, las *Futilidades* de Didimo, las *Brutalidades* de Tiberio.

NINGUN entendimiento, pues, ay mas insaciable de saber, que el del Sabio; mas para saberlo todo, no es necessario saberlo todo: bastando saber aquellas cosas superiores, que Arquitectonicamente, ò eminentemente comprehenden las inferiores.

Assi como el Arquitecto manda al Albañil, al Carpintero, al Escultor, al Herrero, al Cavador, y à todas las Artes executadoras de su idea, aunque no haga por sus manos estas obras: assi la sabiduria define, distingue, dirige, y juzga todas las Ciencias, y todas las Artes.

El Sabio, pues, desea saber de todas las Artes Mecanicas, todo aquello que no es mecanico. No se jacta de obrarlas, como Helio Sofista en las Oficinas, sino de conocerlas como Filosofo en el Liceo. No sabe pintar, ni esculpir, y con todo le toca à èl decidir el litigio entre la Pintera, y la Escultura; y apreciar el ingenio de sus obras. De suerte, que la Practica de qualquier Arte està en el Artifice; mas la Teorica de todas està en el Sabio.

La Sabiduria es Reyna de las Ciencias: basta al que Reyna saber mandar al que manda. El primer motor haze bastante, si haze hazer.

En la Etiopia para dar à conocer à los Pueblos la soberania de su Rey, se apagan todos los fuegos en el principio del año; y el Rey, hiriendo con el eslabon la piedra Pirites, enciende vna nueva llama; y encendiendo con ella tantas hachas, como tiene Provincias, embia à cada Provincia vna hacha; y las Provincias, encendiendo con ella otras, las embian à cada Ciudad, y las Ciudades à cada casa. De suerte, que el Rey, encendiendo vn fuego solo, los viene à encender todos: porque las acciones se atribuyen à su principio.

Tal es, pues, la Monarquia de la Sabiduria. Porque estando todas las Artes subordinadas à las Ciencias, y las Ciencias à la sabiduria: la sabiduria, como Reyna, enciende la primera hacha; esto es, la rectitud del juyzio: y esta soberana luz passa succesivamente à las Ciencias especulativas; de alli à las Practicas; despues à las Artes manuales, y

vl-

vltimamente à las Serviles.

No solo perficiona la sabiduria los habitos de las ciencias, sino los *defiende*, y ampara de los errores, que son las enfermedades del entendimiento: y no es possible tener este cuydado, sino es conociendo la verdad de sus objetos.

Quantos desatinos dixeron los Sabios antiguos, de que oy hazen burla hasta los muchachos? Acerca de la Cosmografia soñaron todos los Filosofos, lo que enseñaron de la Torrida Zona debaxo de la Equinocial, creyendola inhabitable por el calor; y finalmente se ha hallado, que es la mas templada, y fertil parte de la tierra invidiable à los barbaros Abisinos.

Convencido està el error de dos grandissimos ingenios, Augustino, y Lactancio, de que la tierra era vn Semiglobo, juzgando por impossible, que estèn debaxo de nosotros los habitadores pendientes, y sin caer; y finalmente se hallan los Chinas, que andan debaxo de nosotros, y no caen, ni estàn pendientes. Y como podian aquellos Filosofos conocer el Cielo, si aun no conocian la tierra sobre que estavan?

Tambien acerca de la *Astronomia*, que es la mas noble Musa, enseñò Platon con grande aplauso, que la solidez de las Esferas superiores, girando con armoniosa proporcion sobre las inferiores, forma vn divino concento.

Enseñò Ptolomèo, que en la densidad de las esferas estàn fabricados otros cercos Eccentricos, Concentricos, y Epiciclos igualmente solidos; intrincadas prisiones de las siete Estrellas errantes; y por vltimo eran los errantes sus ingenios.

El movimiento de Venus, y Marte, conocido en nuestros tiempos; y el sensible ascenso de los Cometas, desde la Region sublunar, hasta quedar superiores à Saturno, observado por Tico, claramente demuestran al que no es ciego, que toda esta amplitud desde la tierra al firmamento, no es otra cosa, que vna fluida, y perpetua distancia de ayre puro.

Dexo las manchas de la Luna, que muchos Filosofos juzgaron ser manchas eterogeneas de aquel rostro candido; y aora Juan de Landres, subiendo con los ojos al Cielo sobre dos alas de cristal, nos descrive la Luna como vn globo terreno, cuyas manchas son los Mares: Y en vn Mapa Cosmografico nos distingue las Islas, las Costas, los Promontorios, los Continentes, y los Montes con sus sombras, y ha dado aquel Mundo à los Monarcas de este con sus nombres proprios.

Assi reìmos las ignorancias de los passados, y los venideros reìràn las nuestras; y el Sabio se rie de todos: porque su objeto proprio es mas alto, mas abstraìdo, y mas infalible, que todos los otros.

PROPRISSIMO, pues, y principalissimo objeto de la sabiduria (como insinuamos) es el *Ente en quanto Ente*; esto es, la desnuda essencia de las cosas sempiterna, inmaterial, invariable, è infalible. Y por esso esta ciencia se llama *Metafisica*; esto es, sobrenatural, y casi Divina; porque es superior à la Fisica.

El Sabio (como ya oìste) con vna sutilissima obra del entendimiento abstrae lo inmaterial de lo material, lo sensible de lo sensible, la substancia de los accidentes, la especie del individuo, el genero de la especie, y de los generos subalternos el genero generalissimo: y fabricando principios vniversalissimos, examina la verdad de todas las Ciencias: y aviendo nacido la vltima de todas, por su gran valor ha merecido ser Reyna.

No contento el Sabio con las cosas externas; porque el conocerse à si, es la suma Sabiduria, se divide à si de si mesmo: y sin morirse, separando de su cuerpo el Alma, quiere conocer lo que ella sea. Si concurso de atomos, como creyò Democrito: si fuego; como Heraclito: Si Aura, como Diogenes: si Humor, como Talefo: si Sangre, como Cricias: si Armonia, como Empèdocles. Filosofos poco mas Sabios, que los animales, que tienen alma, y no la conocen: indignos de tenerla.

Y conociendo el Sabio por la propria inteligencia abstractiva, que el Alma es espiritu inmortal, desea entender, como entienda, como sienta, como obre, como informe los miembros, y que es lo que puede despues de aver hecho divorcio del cuerpo.

Desde aqui con mayor deseo buela à la parte mas noble, y mas abstrahida del Universo, esto es, à las *substancias puras* de los *Espiritus Angelicos*: queriendo conocer, no con las supersticiosas curiosidades de Tianèo, sino con principios solidos; que sean, como se muevan, como hablen vnos con otros, en que sea diferente vno de otro, y todos del espiritu humano; pareciendo impossible, que conozca los Angeles quien no sea vn Angel.

Ni por esso todos estos objetos tan grandes, ni todo el Universo llena la profundidad del entendimiento humano. Sale fuera del Mundo el Sabio ansioso de conocer aquel purissimo, y simplicissimo ente de los entes, causa de las causas, principio sin principio, inmenso, incomprehensible, sino es de si mismo: desuerte, que vn entendimiento limitado no se puede igualar, sino con objeto infinito.

No ay Nacion tan barbara, que no conozca, que ay Dios; y que por consiguiente no deseè conocer, que cosa es. Aun allà debaxo del Polo, donde la mitad del año el Sol no es Sol, entre aquellas tinieblas del ayre, y de la mente, resplandece esta verdad: no ay lugar alguno, donde no se erijan Altares, y Templos: todos adoran numen, à èl imploran, por èl juran, y no le conocen.

Mira de dia la variedad de pintadas flores: mira de noche el regulado giro de las Estrellas: todas las cosas, aunque mudas, te estàn diziendo, que alli ay Dios; porque vn artificio tan hermoso no puede estàr sin Artifice.

Mira las telas de las texedoras arañas: el comercio de las econo-

micas hormigas: la Republica de las politicas avejas: de tan pequeñas discipulas, solo fue maestra la naturaleza: de donde avràs de dezir necessariamente, ò que la naturaleza es Dios, ò que es obra de Dios.

Luego si esta ordenada à todo objeto inteligible la facultad intelectiva, la qual se especifica, y perficiona por el objeto: que mucho, que el entendimiento humano se incline tan ansiosamente à conocer vn objeto tan grande, y tan Divino, del qual solo recibe la vltima perfeccion?

Repara en vn tierno cachorrillo, que apenas ha salido à luz, quando con los ojos cerrados busca los pechos asperos, que jamàs viò; y oliendolo, y chupandolo todo, gruñe, y gime, hasta que encuentra el seno materno: y assi que le halla, se alimenta, se sossiega, se goza.

Assi el entendimiento hecho de Dios, para Dios, nada desea mas intensa, y mas internamente, que el conocer à *Dios*; mas como no alcança à vèr las cosas Divinas, recurre à los objetos sensibles: en las criaturas busca al criador: en los fines particulares inquiere el vltimo fin: en los bienes caducos busca el sumo bien: y no hallando acà abaxo lo que busca, siente inquietud; y no sabe porque.

Esto es, pues, el sumo deleyte del Sabio: este es el objeto, en que se goza. Porque como su entendimiento està mas iluminado, y es mas perspicàz, que los otros, forma mas altos, mas verdaderos, y mas adequados conceptos de aquella mente infinita, en quanto puede caber en vna mente limitada: en ella se embebe, en ella contempla, y en ella goza vna bienaventurança en la tierra.

Porque, como enseña nuestro Filosofo, es de mas honor, y mas gusto conocer imperfectamente las cosas Divinas, que perfectamente las humanas.

Estos son los altos discursos del Sabio, quando conversa consigo solo. Con estos roba la atencion de los oyentes, y los dexa atonitos; de donde se fingiò; que Minerva, Diosa de la Sabiduria, convertia en piedra al que la mirava.

Mas brutos, que los brutos son los que creyeron, que Orfeo atrahia los brutos, encantandolos con el dulce canto de su Lyra. La Lyra eran los Hymnos, que compuso sobre las cosas Celestiales, y las prerrogativas Divinas, enigmaticamente ocultas à los idiotas con fabulosos velos: que fue la Theologia natural de aquellos siglos, en los quales solo el Sabio era tenido por hombre: y los demàs hombres por salvages.

De lo dicho puedes colegir la difinicion de la Sabiduria, y de sus estremos. La Sabiduria es: *La dirigidora de todas las Ciencias, como Ciencia mas alta, y mas Universal, discurriendo con mas Universales principios sobre cosas abstrahidissimas de toda materia: teniendo por principal objeto al ente, en quanto ente: y las substancias espirituales, y Divinas.*

Los estremos de la Sabiduria son la *ignorancia* de estos objetos sublimes; y la supersticiosa, ò impertinente *curiosidad* acerca de los mismos.

CA-

CAPITULO VIII.
De la Arte.

NO hablamos aqui de las Artes Liberales, que llenan el Coro de las Ciencias, como se ha dicho; sino de las *Artes Mecanicas*, y operativas acerca de las obras externas, que sirven à la vida humana.

Antigua quexa fue del genero humano contra la Madre Universal, que sepan los animales sin fatiga, y sin estudio las Artes, q̃ les son necessarias; y que les cueste tanto à los hombres el hallarlas, y mas el aprenderlas.

No necessita la araña de texedor, para texer su tela: la golondrina de Arquiteto, para fabricar su Palacio: el Toro de Maestro de armas, para aprender à manejar las suyas. Nacen con ellos las Artes: cada vno es Maestro, y discipulo de si proprio, y averguençan al hombre que es mas Sabio: El que sabe mas, sabe menos.

Mas qualquiera, que se quexa de esto se haze vn grande agravio à si, y à su Autor, el qual primeramente ha diferenciado al *hombre* de los animales; queriendo, que estos aprendan las Artes toscas de la naturaleza; y el hombre las adquiera mucho mas hermosas con la industria.

Despues diferenciò los *entendimientos excelentes* de los plebeyos: dando à aquellos capacidad, para las Artes Liberales; y à estos aptitud para las serviles: aviendoles dado ingenio bastante, para inquirirlas, y manos industriosas para executarlas.

Què seria de las Republicas sin la Plebe? Y que haria la Plebe sin las *Artes*? Providamente, pues, dispuso el sumo Artifice, que la Plebe sirva à los Sabios con las *Artes*, y los Sabios sirvan à la Republica con la *Prudencia*.

Antes para observar el orden progresivo de las cosas imperfectas à las perfectas, el mismo Criador ha querido, que los animales aprendiessen las Artes de la naturaleza, y los hombres de los animales.

Enseñaron la Arquitectura las avejas: la Musica los Ruiseñores: la Escultura las Ossas: la Nautica los Cisnes: el flechar el Puercoespin; las Minas los Conejos: las hiervas medicinales los animales enfermos.

Sabiamente fingieron los mysteriosos Filosofos, q̃ Taumãtes (esto es, la maravilla) era la madre del Iris; para significar, dize Platon, que la maravilla es madre del Arte. Mas conviene distinguir este dicho Sabio.

La maravilla fue madre de las Artes Liberales: de que naciò aquel axioma: *Por admirar començò el hombre à filosofar*. Pero la necessidad fue madre de las Artes serviles: de que naciò aquel otro: *La necessidad haze al hombre industrioso*.

Luego la necessidad obligò los hombres à buscarlas: la imitacion de los animales las enseñò: la industria las aumentò: la superfluidad las perficionò.

Siete Artes Liberales distinguiò la Filosofia antigua, esto es, *Gramatica, Retorica, Dialectica, Musica, Geometria, y Astrologia*. Y con igual numero nos distinguiò las jornaleras, y serviles, esto es, *Agricultura, Venatoria,*

Militar, *Fabril*, *Cirugia*, *Lanaria*, y *Nautica*.

Mas ya lo causasse la simplicidad de aquellos siglos, ò el mysterio del numero Septenario, tenido por sagrado, ò el equivoco de los nombres, que significuen mas de lo que suenã, lo cierto es, que assi como estuvo escaso el Septenario de las Liberales, olvidando la politica, y la moral: assi tambien lo estuvo el Septenario de las serviles, olvidando la *Pintura*, y la *Escultura*, que entre las ignobles son las mas nobles. Assi que conviene dezir, que aquellos Sabios numeraron solamente las Artes necessarias à la Republica, y no las que sirven al deleyte, y superfluidad.

Mas fuera de esto es cierto, que la *Arte Militar*, en quanto al que manda, pertenece à la politica: y en quanto al que obedece, bien puede llamarse *Estipendiaria*; mas no *Mecanica*, ni *Seruil*, siendo propria de la Fortaleza. Si es que no se entiende la *Arte del que haze las Armas*, y no del q̃ las vsa.

MAS sea lo que fuere de la divisiõ de las Artes, la difinicion quita toda equivocacion. Hablando, pues, limitadamente de las *Artes operativas*, que se llaman Mecanicas, y no de las *Activas*, que como Liberales se numeran entre las Ciencias: esta es su verdadera difinicion.

La Arte es: *Vn saber introducir con manual operacion vna forma concebida en la mente, en qualquier materia externa, para servicio de la vida humana.*

Saber se llama la recta razon del Artifice, fundada en el conocimiento de *reglas verdaderas*, que por si no yerran. En lo qual se distingue el Arte de la fortuna, la qual alguna vez acaso haze las obras del Arte por hazer burla de los Artifices: como quando Nealques no sabiendo pintar la espuma de vn cavallo sobervio: ni Protògenes la de vn mastin rabioso, la fortuna ciega hizo lo que dos Pintores linces no sabian hazer, por despreciar al vno, y al otro.

La *forma externa*, y visible, que se introduce, depende de la interna, è inteligible, como lo ideado de la idea, la copia del exemplar, el Typo del prototypo. Porque el Artifice no obra, como los animales, por instinto ciego, sino como el sumo Artifice, contemplando las cosas dentro en si mismo.

La *Materia* es aquella, en que se introduce la forma: pudiendose vna misma forma introducir en diferentes Materias con Arte diferente: como Curion, que hizo el Teatro de *madera*, Pompeyo de *Marmol*, Escauro de *Vidrio*.

Tambien la *obra* mas *material*, ò mas *Gentil* diferencia las Artes: como para el retrato de Alexandro, que solo tres Artifices con diferente magisterio sudaron à competencia: Pirgòtoles con el buril, Apeles con el pincel, Lisipo con el Vaciado ninguno vencido del otro; mas todos tres vencedores de los demàs.

El *Fin* es de dos suertes: *Fin inmediato*, que es la misma operacion: *Fin vltimo*, que es el vso de la obra. Aquel es el Fin del Artifice, este es el Fin del Arte, esto es, el comodo de la vida humana. De este vltimo fin

fin de toma el Artifice las reglas del Arte; porque si fabrica la flecha, para que buele, y hiera, la fabrica alada, y penetrante.

CAPITULO IX.

Prerrogativas, y precedencia de las Artes serviles.

DE la definicion puedes comprehender, que quanto el *saber* fuere mas perfecto; y la *forma* mas bella; y la *materia* mas preciosa, y la *obra* mas gentil, y el *fin* mas honroso: tanto mas noble serà la Arte.

Mas porque dificilmente puede acaecer, que todas estas perfecciones concurran en vn Arte, ni en vna obra: excediendo algunas en esta, y otras en aquella perfeccion, como las facciones en los cuerpos humanos, de aqui nacen las *contiendas de las artes*, y la dificultad de juzgarlas, y decidirlas.

Con todo, ello es certissimo, que quanta mayor afinidad tiene vn *Arte servil* con las *Artes liberales*, y con las *Ciencias*, tanto es mas noble; porque la nobleza se mide por su origen.

Mas nobles, pues, seràn la *Pintura*, y la *Escultura*, que las *Fabriles*: porque estas tienen sus reglas totalmente mecanicas, enseñadas de la experiencia; mas aquellas dos las aprẽden de la *Poesia*, que con lo fingido imita lo verdadero.

Mas entre estas dos amigas contrarias tanto es mas noble la *Pintura*, que la *Escultura*, quanto es mas ingeniosa la imitacion: Porque la Escultura imita los cuerpos solidos con relieves, y concabos materiales; mas la pintura imitando los relieves con los claros, y los concabos con las sombras; por maravillosa Virtud de la *Perspectiva*, haze, que la superficie tome cuerpo, y lo verisimil parezca verdadero.

Por consiguiente la *Cirugia* serà mas noble, que la *Pintura*. Porque esta toma las reglas de la *Perspectiva*, la qual engaña con la apariencia: y aquella las toma de la *Fisica*, la qual es Ciencia Real, y superior.

Lo cierto es, que en quanto à la *manera de obrar*, mas gentil, y mas noble serà la *Escultura*, que la Cirugia: porque dar vida à vn muerto marmol con inocente hierro, cortandole sin dolor, causa tanto gusto, quanto horror, y asco vèr despedazar las carnes doloridas, y sacar huessos de vn cuerpo viuo con las manos teñidas en sangre humana.

Mas si la nobleza de las Artes se mide por la *nobleza del fin* mas importante al bien publico: no se puede negar, que la *Cirugia* es mas noble, que la *Escultura*: y la Arte, que maneja la *espada*, y el *escudo*, para defensa publica; que la que maneja el *cepillo*, y la *sierra*, para los adornos, y alhajas domesticas. Y la *Agricultura*, que ayuda la naturaleza, para beneficio comun, que la *Venatoria*, que la destruye para gusto particular.

Mas por otra parte, si las *Ciencias contemplativas*, que solo satisfacen al entendimiento, son mas nobles, que las *Practicas*, las quales sirven al Publico; porque quien menos

sirve es mas libre, y quien es mas libre es mas noble, y mas señoril: necessariamente se sigue, que la *Venatoria* es mas señoril, que la *Agricultura*; porque esta se exercita por la vtilidad, y aquella solo por deleyte. Y consiguientemente las Artes mas necessarias son las mas viles, y las que sirven à las delicias, y al gusto son las mas nobles, como mas libres.

Mas si se considera la *materia* no se puede negar, que la Arte serà tanto mas noble, quanto mas noble, y preciosa fuere la *Materia*, y el *Sugeto*, en que trabajare.

De aqui es, que no sin razon llamaron los Alquimistas, Reyna de las Artes à su *Espagirica*: los quales por darle vida en las llamas al Fenix de los metales, aplicando las cosas activas à las passivas, intentan hazer con el Arte la mas bella obra de la naturaleza, medida de los precios, y de las ansias.

Arte verdaderamente Real en si mesma, sino que la Practica es imaginaria: ignorandose la materia verdadera, de que la naturaleza fabrica el oro, y la medida cierta de las primeras qualidades alterativas, para introducirle la forma.

De donde aquellos nobles Vulcanos soplando en las llamas el *oro*, que tienen, por tener el que esperan; encierran en vna alquitara de vidrio, como en el vaso de Pandòra, su esperança; la qual por vltimo desesperada, saliendose fuera con vn ridiculo estampido, les dexa solamente el oro en los ojos, y el humo en la cara.

Mas si hablamos de *Materia Real*, y de Arte verdadera, sin duda es mas noble el *Orive*, que el *Herrero*, y el *Lapidario*, que el *Platero*; y mas noble Escultor fue Pirgòtoles, que esculpia en *piedras preciosas*, que Fidias, que esculpia en *Marmol*.

Mas por otra parte, porque las obras de Pirgòtoles, por su pequequez, y delicadeza podian adornar vn escaparate; mas no vn Templo, ni vna Ciudad, como las de Fidias: eran estas con larga distancia mas famosas por su *grandeza*. Y por esso iba mas gente à Gnido, por vèr la Venus de Fidias; que à Macedonia, por vèr el Alexandro de Pirgòtoles. Desuerte, que la hermosura, de la *Forma*, vence al precio de la *materia*.

De aqui es, que assi como las ciencias son tanto mas nobles, quanto mas noble es su objeto: assi siendo la *Forma* de la obra el objeto del Artifice, mas noble serà vn hermoso Templo, que vn bello Palacio, y las *heroycas imagenes* de Timantes, que las *ridiculas tosquedades* de Ludion.

Y si aquella forma se entiende ser mas perfecta, que mas imita al natural, cierto es, que aunque sea mas noble vn hombre, que vn Jumento; con todo esso fue mas estimada la Jumenta, que pintò Praxiteles, que el Alexandro, que pintò Apeles; porque si este hizo ponerse palido à Casandro; aquella hizo relinchar los cavallos.

Y si cotejamos las *Vbas* de Zeusis con el *Velo* de Parrasio: este fue mas semejante à lo verdadero, y por esso mas alabado; porque Zeusis con las

las *Vbas pintadas* engañò à los pajaros, y Parrasio con el *velo pintado* engañò à Zeusis.

Mas si los objetos de las Ciencias son mas nobles, quanto son mas *admirables*, y superiores à la opinion de las gentes: sin duda serian mas nobles aquellas Artes, que hazen ver *efectos estupendos*, y casi milagrosos; de tal suerte, que no parecen obras humanas, sino Divinas.

Tales fueron la *esfera* de Arquimedes, y el *Relox de ruedas*: aprisionando en vn cristal, aquella el Cielo inmenso; este el tiempo fugitivo. Y tales fueron las *Palomas* de Arquitas, q̃ aunq̃ eran de madera, volavan por si: y las *Estatuas* de Dedalo, que sino las atavan huian: teniendo vnas, y otras por Alma el invisible ingenio de sus Autores.

Mas no obstante todo esto, podemos fijamente concluir, que assi como es mas excelente aquel Artifice, que en su Arte (qualquiera que sea) sabe todo aquello, que se puede saber, y haze todo aquello, que se puede hazer: assi la mas excelente obra serà aquella, en que el Artifice mas *Sabio* huviere exercitado el *estremo de su saber*.

Tal fue la *Estatua de Policleto* llamada la *Regla de las reglas*, y la *medida de las medidas*; porque de ella sola tomavan los Pintores, y Escultores las proporciones ideales del cuerpo humano.

Desuerte, que en el *Templo de Diana*, ni todos los otros seis *milagros del Arte* pudieron igualar à este solo; porque todos los otros se podian exceder con la abundancia de oro, y Artifices; mas este parto de vn solo ingenio por ningun otro se pudo perfectamente imitar.

La naturaleza misma, Maestra de las Artes de este Artifice, solo podia antes aprender, que enseñar; porque sus originales de ella jamàs arriban donde arribò esta copia.

DE TODO esto, que se ha dicho, puedes conocer, en que consista la *Arte Mecanica*, y quales sean sus Estremos.

El vn Estremo es la *Ignorancia de privacion*, llamada *Inercia*, ò floxedad; el otro es la *Ignorancia de mala disposicion*. Aquella carece de los principios del Arte; esta los tiene desconcertados: y por esso daña mas esta, que aquella; porque el que no haze lo que no sabe, es digno de alabança; mas el que haze lo que no sabe, engaña à otros, pierde el merito, y merece pena.

No peca contra la Arte el que peca voluntariamente contra la Arte, como se dixo en otro lugar: antes tal vez es primor del Arte pecar contra la Arte.

La impropriedad en la locucion es vergonçosa al Gramatico, quando la impropriedad es hija de su ignorancia: mas el que por galanteria rompe las leyes Gramaticales, haze vna mala Gramatica; mas no es mal Gramatico.

Antes en el error se muestra tal vez ingenio, y la impropriedad viene à ser *Figura*, quando dize vna cosa el Gramatico, y quiere, que se entienda otra; como en la *Metafora*, que

quanto pierde de *propriedad*, adquiere de *ingenio*: y la *Gramatica* se haze *Poesia*.

Semejantes *Metaforas* se hazen tambien en las Artes Mecanicas. El Pintor caprichoso desconcierta de proposito las proporciones de vn cuerpo humano, para pintar vn Monstruo: y aquello, que en vn mal Pintor seria ignorancia, en vn Pintor excelente serà desteza.

Demàs de esto se debe distinguir en la obra, y en el Artifice la *bondad Fisica*, de la *Moral*. Si la Ciencia del Artifice es poca; mas la intencion es buena: serà bueno el Artifice; mas la obra serà mala. Y al contrario, si se sirve del Arte, para algun mal fin, serà malo el Artifice; mas no la Arte.

Mirtilo, queriendo entregar traydoramente por soborno à Enomao su Señor en los Juegos Olympicos, fabricò vn *carro* mas apropósito, para precipitarle, que para conducirle à la meta. Neron, para ahogar à su madre, hizo fabricar vna *barca* mas dispuesta para el naufragio, que para la navegacion.

Las obras fueron excelentes; pero malissimos los Artifices: porque la *bondad de la obra* se mide por el Arte, que es el habito del entendimiento: mas el abuso del Arte se mide por la malicia, que està en la voluntad.

De aqui es, que tambien las Artes inocentes por si al passo, que vàn envegeciendo, vàn siendo mas maliciosas; y halladas en el principio para la necessidad; sirven despues para el deleyte.

Hazese perversa la Arte, quando es Artifice la concupiscencia; porque quando es esta, y no la razon, la que guia al ingenio, pierde su saber el entendimiento, y el vicio se haze ingenioso.

La *Medicina* hallò *vnguentos saludables*, para fortalecer los cuerpos; y la *Seplasia* afeminò los *vnguentos*, para debilitar los animos.

La *Lanaria*, que texia grossero estambre, para cubrir la desnudez; aprẽdiò, despues de las telarañas, telas transparentes, para ostentarla. La Arte de *cocina*, para quitar la hambre; inquiriò al fin preciosos manjares, para irritarla. El regalo excessivo no se contenta con poco: tienen mucha costa las malas costumbres.

CAPITULO X.

Que cosa sea la Prudencia.

SAbiamente dispuso nuestro Filosofo, que apareciesse la *Prudencia* vezina al *Arte*; porque entre vna, y otra la diferencia de vna sola palabra trae vna distincion grandissima de nobleza, como oìràs.

La Prudencia, pues, no es otra cosa, que: *Vn habito virtuoso del entendimiento, para regular con cierta, y recta razon las acciones humanas acerca de aquellas cosas, que son moralmente buenas, ò malas.*

Con esta difinicion primeramente nos distingue nuestro Filosofo la *Prudencia* de las demàs *Virtudes Morales*; porque las otras residen en el apetito regulado; mas esta en el *entendimiento regulador*. Por esso es tanto mas noble, que las otras Virtudes, quanto el entendimiento es mas noble, que las otras potencias.

Tambien distingue la prudencia de las otras *Virtudes intelectivas*, tanto Teoricas, como Practicas. Porque las especulativas se fundan en el conocimiento de lo verdadero, y este està ordenado à la accion. Y las Ciencias Activas miran la *rectitud intelectual*; mas esta la *Moral*; y por esso aquellas hazen docto, y estas bueno.

Mucho mas distingue la prudencia de la *opinion*, y de la *sospecha*; porque estas son conocimientos imperfectos, el vno especulativo, y el otro practico: mas la prudencia es Virtud perfectissima; porque teniendo reglas ciertas, y seguras, ni puede ser engañada, ni quiere engañar.

Pero diràs: Si la prudencia es acerca de las *acciones humanas*; como pueden ser verdaderas, y seguras las Reglas de la prudencia, si las acciones humanas son *singulares*, y *contingentes*? Como pueden concordar *infalibilidad*, y contingencia: Certidumbre, è incertidumbre?

Respondo, que la verdad es de dos especies, la vna *Especulativa*, la otra *Practica*. La Especulativa es vna conformidad del conocimiento con el objeto inteligible, y esta no es infalible, si el objeto no es infalible, como en las Ciencias. Mas la verdad practica es: Una conformidad de la Regla con el objeto operable; y esta es por si cierta, no estando impedida la operacion.

Pero demàs de esto: la prudencia regula el *apetito* con la *razon*; y la conformidad de la razon con el apetito bien regulado jamàs yerra.

Distingue luego la prudencia del *Arte Mecanica*; porque aquella regula los *Actos internos*; y esta las *obras externas*; y por esso aquella es verdadera Virtud, y esta no; porque la Arte mira primero la bondad de la obra; y la prudencia la bondad del operante.

Ultimamente distingue la prudencia *habitual* de la *actual*: la *adquirida* de la *natural*: y la *humana* de la *brutal*.

No se llama hombre prudente el que haze vn Acto solo de prudencia: ni Sabio el que conoce vna sola verdad. Aquel es prudente, que tiene en si proprio el *principio* de obrar con facilidad prudentemente; y este es el habito. Puede aver vn acto sin habito: mas no puede aver habito sin actos; porque producido de actos los reproduce.

Tambien se vèn muchachos prudentes antes de edad: mas siempre està sin sazon aquella prudencia, à quien no madurò el habito: ni està maduro el habito, que no fue formado de la *experiencia*, incompatible con la poca edad.

Entre los animales algunos se llaman mas *prudentes*, que otros, por las subitas, y cuerdas reflexiones en defenderse, y mirar por si: como la Aveja, la Zorra, el Osso. Mas no ay verdadera prudencia, donde no ay rec-

recta razon: ni recta razon en agente, que no puede dar razon de sus acciones. Luego no son prudentes los animales, sino la naturaleza, que obra en ellos: ni es otra la prudencia de la naturaleza, que la *Providencia Divina*.

Verdad es, que tambien ay algunos animales mas dociles, que otros à la enseñança humana: como el Perro, la Mona, el Elefante: de donde parece, que tambien los brutos, no menos, que los muchachos, aprenden la Prudencia del hombre prudente. Pero del parecer al ser ay tanta distancia, como de lo verisimil à lo verdadero.

Lo cierto es, que como la Prudencia es acerca de las cosas agibles singulares; las imagenes singulares, como corporeas, y sensibles, no se estampan en el entendimiento incorporeo, y Universal, sino en la Cogitativa, que es Potencia sensible, y corporea, comun tambien à los animales.

Por esso, pues, los animales, que tienen los organos corporeos mas semejantes à los humanos, tienen tambien la Cogitativa mas tenaz, y mas firmes las imagenes singulares: y el que mas firmes las retiene, es tanto mas docil; porque aquellas imagenes impressas con el alago, ò con el azote, mueven los animales, y los niños à imitar lo que vèn, y à obrar lo que aprenden.

Mas es muy diferente de la Prudencia humana esta bruta imitacion. Porque el animal, y el niño, teniendo por voluntad la necessidad, en representandoseles aquellas imagenes, obran siempre de vn modo.

Mas el hombre prudente coteja vna imagen con otra, deduce la vna de la otra; y de las imagenes singulares forma proposiciones generales: y aplicandolas à los lugares, à los tiempos, y à las personas, obra, ò no obra, como le parece mas conveniente: y esta es la *Regla de la razon*, de que no son capaces los animales, ni los niños.

CAPTVLO XI.

Si la Prudencia sea virtud Moral.

YA oiste, que en toda accion humana se puede considerar lo Fisico, y lo Moral. Lo Fisico nace del poder natural, y mira à la entereza de la obra: lo Moral nace de la decencia virtuosa, y mira à la bondad del operante.

Assi que vnas obras son buenas fisicamente; pero moralmente malas, como vna pintura excelente, pero deshonesta: y otras obras son fisicamente malas; pero moralmente buenas, como vna pintura sagrada, mas de vn pincel tosco. En aquella es perfecta la Arte; pero vicioso el Artifice: en esta es virtuoso el Artifice; pero imperfecta la Arte.

La *bondad moral* propriamente consiste en la *rectitud del apetito racional*, y del *apetito sensitivo*: desuerte, que la voluntad se conforme con la Justicia: la irascible con la fortaleza: la concupiscible con la templança.

Estas tres *rectitudes Morales* se llaman *buenas costumbres*, porque aquellas tres Potencias se perfecionan con los habitos buenos, y los habitos se forman con la *costumbre*, esto es, con el *vso*: y por esso se llaman Virtudes; mas no se llaman *buenas costumbres*; porque su bondad es bondad fisica; no moral: son Virtudes del entendimiento; no del afecto: hazen docto; mas no bueno al que las possee. Y en efecto muchos fueron santissimos; pero idiotissimos, y otros doctissimos: pero viciosissimos.

De este discurso puedes inferir, que hablando en rigor la Prudencia no debe numerarse entre las Virtudes *Morales*, sino entre las *Intelectivas*; porque no reside en el apetito sino en el entendimiento, como la Ciencia, siendo verdaderamente vna *Ciencia de las cosas agibles*.

Ni por esso es menos noble, que las Morales; antes (como se ha dicho) es tanto mas noble, que ellas, quanto el entendimiento es mas noble, que el apetito, esto es, que la voluntad, y que la passion.

Mas con todo es cierto, que assi como el coral es planta entre las piedras, y piedra entre las plantas: assi la Prudencia, respeto de las Virtudes Morales se puede llamar *intelectiva*; y respeto de las intelectivas se puede llamar *Moral*, por la intima, y reciproca comunicacion, que ella tiene à vn mismo tiempo con las intelectivas, y con las Morales.

Comunicase con las intelectivas, porque el aconsejar bien es oficio del entendimiento: comunicase con las Morales, porque tambien le toca regular el apetito. Por esso llaman à la Prudencia con propriedad vista del Alma: Vista, como intelectiva: del Alma, como Moral.

Si la Justicia, si la fortaleza, si la templança obran bien, en tanto obran bien, en quanto siguien la guia de la Prudencia, sin la qual estàn ciegas las Virtudes Morales.

El hombre es vn arbol al rebès: la cabeça es la raiz, los miembros son los ramos. Qual es el *cuerpo fisico*, tal es el *cuerpo Moral*: las Virtudes son los miembros, la Prudencia es la cabeça: aquellas los ramos, esta la raiz: bien puede estar verde la raiz, aunque estèn secos los ramos; mas si la raiz està seca, quedan los ramos infructuosos.

Puede el hombre ser prudente en la Teorica, aunque moralmente no sea virtuoso; mas no puede ser moralmente virtuoso, sino es prudente.

De aqui naciò, que Platon reduxesse todas las Virtudes Morales à la Prudencia. Y assi como las Estatuas de Dedalo, sino las atavan, huian; assi (dize èl) las Virtudes Morales sin el vinculo de la Prudencia no tienen firmeza: desaparecen, y vienen à menos.

Añadase, que la Prudencia misma sin las Virtudes Morales no puede estar cabal. Que vale el aconsejar bien, el juzgar bien, y el mandar bien de la Prudencia, si el apetito racional, y el vulgo de las passiones recalcitra sus Leyes? No es verdadero Rey el que manda, y no es obedecido de los Pueblos: y la Prudencia en vano blasona el titulo de *Reyna de las Virtudes Morales*, si estas no estàn obedientes

cesà sus mandatos. Al revès se reyna, quando el que manda sirve, y el que sirve manda.

Fuera de que no es possible, que la Prudencia mande bien, ni aconseje bien, si el vno, y el otro apetito no està bien regulado. Porque assi como los vapores Meteoricos hazen parecer diferente el color, y la grandeza del Sol, assi el humo de las passiones turba, y descompone el juyzio, haziendo, que el bien aparente le parezca verdadero.

Esta es, pues, vna prerrogativa singular de la Prudencia entre las otras Virtudes, que aunque regula las Virtudes Morales, es Virtud intelectiva; y aunque reside en el entendimiento es Virtud Moral.

CAPITVLO XII.

Especies de la Prudencia, y primero de la Prudencia Politica.

QUantas son las especies de la Justicia, tantas son las de la Prudencia, esto es, Prudencia *Politica, Economica, y Monastica.*

De los fines diferentes de cada vna de estas especies nacen reglas diferentes; porque en las cosas agibles el *Fin* del Arte es el *principio* de sus preceptos.

Luego el fin de la Prudencia Politica, como demuestra el nombre, es el *bien publico*. Porque el fin de cada individuo como individuo es el bien proprio; y el fin del Principe como Principe es el bien de los otros.

Tiberio, aviendo sucedido à la idea de los Principes, hizo esta protestacion en Senado pleno: *Yo siempre dixe, y oy tambien declaro, que el buen Principe debe servir à todos en general, y à cada vno en particular.*

Esta verdad, que confessò siendo Principe, olvidò quando se hizo tyrano. Assi la Justicia, como la Politica son Virtudes relativas al bien de otros. Por esso (en comun sentir de todos los Politicos) entre el *Principe*, y el *Tyrano* ay solo esta diferencia essencial, que el *Tyrano reyna por vtil suyo; y el Principe reyna por vtil de sus Vassallos.*

De esta verdad fundamental deriva la prudencia politica todas las reglas del reynar; porque todas se dirigen al bien publico.

ES, pues, la primera Regla: *Que las leyes sean vtiles al Publico, y bien observadas.*

Las *Leyes* son el vinculo de las Republicas, porque atan todos los Pueblos en vn cuerpo solo. Por lo qual tantas Republicas ay diferentes, quantas leyes ay diferentes.

Toda ley es naturalmente odiosa, por la precision de obedecer; y todo principado es naturalmente molesto, por la potencia de mandar. Mas la vtilidad del Pueblo quita lo que ay de odioso en la ley, y de molesto en el principado; porque cada vno juzga feliz la precision, y suave el imperio, quando este redunda en provecho del que obedece, y no del que manda.

Dos son, pues, las vtilidades, que dà à los Pueblos la *Ley*, esto es, la *seguridad de los bienes*, y la *bondad de las costumbres.*

Todos aman sus bienes, y aman à quien se los conserva: y por esso los Pueblos, aunque libres, sugetaron su libertad al mas poderoso; para que con la fuerça les defendiesse de la fuerça.

Mas de poco provecho le serviria al defendido estàr seguro de los ofensores, sino lo estuviesse del defensor. Y con todo es cierto, que sin las substancias de los Pueblos no puede subsistir el Principado, como ni el Occeano sin las aguas de los rios, que èl conserva.

Quien dize *subdito* dize *tributo*: y todo tributo naturalmente duele al tributario, como cortar carne viua de vn cuerpo humano. Mas assi como el enfermo gusta de su dolor, quando aquello poco, que se corta, conserva el cuerpo: assi el tributo forçoso se haze voluntario, quando le vèn empleado en publico beneficio en paz, ò en guerra.

Tambien el *modo suave* de sacarle, haze suave el tributo. Pericles, quando queria sacar de los Atenienses alguna nueva contribucion, los alegrava antes con publicos banquetes, fiestas magnificas, y Teatrales espectaculos: y en el calor de las alegrias hazia su melancolica propuesta: à manera del Cirujano diestro, que trayendo con suavidad la mano por el braço, le hiere con la lanceta, y le saca la sangre sin dolor.

LA OTRA Utilidad de la Ley es: *Hazer los Pueblos virtuosos*; porque la Virtud les mitiga los animos, y los haze obsequiosos à su Señor. Pero principalmente la *Religion*, principio, y fin de todas las Virtudes. Por esso todos los Legisladores començaron por ella el *Derecho Civil.*

En la *Ley Divina* el primer precepto es el Culto Divino. En la *Ley de los Griegos* la primera Ley mandò el Culto Divino. En la *Ley de Romulo* las primeras palabras son estas: *Deos Patrios colunto*: Adorad los Dioses de la Patria. De donde infiriò Polibio, el mayor politico de los Gentiles, que el Imperio Romano fue el mas poderoso de todos, porque los Romanos fueron los mas Religiosos de todos.

Tanto aprovechò al Imperio aquella imperfecta luz de *Piedad* en las tinieblas del Gentilismo; para que aprendiessen aquellos, que fueron mas iluminados de Dios.

El subdito, que honra à Dios, honra al Principe: porque assi como el reynar es vna obra Divina, comunicada à vn mortal: assi con razon Seneca llamò al Rey: *Vicario de Dios*: y Platon *vn Dios humano.*

Por consiguiente quien desprecia à Dios, desprecia al Principe; porque quien no teme los rayos, que son Cetros del Dios del Cielo; mucho menos temerà los Cetros que son rayos del Dios de la tierra. Y sin duda alguna el que es reo de lesa Magestad Divina; con menos escrupulo se harà reo de lesa Magestad humana.

NO BASTA, pues, à la prudencia politica saber hazer vtilissimas Leyes, sino puede *hazerlas observar.* Antes es mayor deseredito para las

leyes, verse fixadas en la pared, y despreciadas: donde se debian clavar los que las desprecian.

Mas la primera regla de la Prudencia politica à fin de que la Ley conserve su Dignidad, es, que conserve su *Magestad* el Legislador.

La Magestad humana (como se ha insinuado) no es otra cosa, que vn reflexo de la Magestad Divina, el qual haze à la persona del Principe en la opinion de los subditos admirable, y digna de reverencia. Porque assi como el que reverencia à Dios, reverencia al Principe como imagen de Dios; assi el que reverencia al Principe, reverencia la Ley, como imagen del Principe.

Conservase la *Magestad* con la *Grandeza de las acciones*, con la *gravedad de las palabras*, con la *integridad de las costumbres*. Desuerte, que las acciones parezcan obras de Heroes: las palabras respuestas de Oraculos: las costumbres ideas sin passiones.

Entero complemento de la Magestad suele ser la *presencia Magestuosa*; desuerte, que de la habitacion corporea se conozca, que el Alma, que la habita, es grande, y digna de imperio.

Mas porque esta no es obra del Arte, sino de la naturaleza, que tal vez gusta de esconder vn Socrates dentro de vn Sileno; suple el Arte este defecto con manifestarse pocas vezes, de modo, que el Principe parezca vna imagen sagrada, que solo en los dias solemnes se descubre.

Los Templos obscuros, las grutas solitarias, las sombras nocturnas causan veneracion, y vn horror sagrado. Ninguna cosa ay tan bella, que en haziendose publica no fastidie. El Sol es el Primogenito de los Planetas; mas, porque està el mas descubierto, es el menos admirado. Los Cometas son tristes abortos del ayre; mas, porque se dexan vèr pocas vezes, nos llevan la admiracion.

No ay cosa tan perfecta, que no tenga algun defecto, el qual desde lexos se encubre; y desde cerca se registra. Las perspectivas de las Scenas, apartadas parecen Templos, Torres, Teatros, Selvas, y Mares; pero vezinas, son palos, andrajos, y papelones grosseramente manchados.

Las ranas pidieron Rey: Jupiter les echò en la Laguna por su Rey vn gran tronco. El estruendo, la grandeza, la nueva figura moviò en aquel Pueblo palustre vna atonita veneracion. Mas despues, que ellas, oliendole, y tentandole mas de cerca, conocieron, que el Rey era vn tronco insensato, saltaron encima, y hizieron burla dèl.

Verdad es, que en algunos Reynos es mas estimada la familiaridad del Principe; mas tambien es verdad, que estos Reynos estàn mas expuestos à tragicos casos; porque la familiaridad abre la puerta à las novedades.

Pero la Magestad no es magestad, sino està assistida de aquellas dos Deidades, que, segun Hesiodo, velan siempre al lado en el Trono del sumo Jove. Estas son la *Gracia* con la Corona, y la *Nemesis* con la espada; esto es, la *Beneficencia*, y la *Justicia*, el premio, y la pena; aquel para beneficiar al que observa las Leyes; esta, para castigar al que las desprecia.

La *Beneficencia* es mas amable; pero la *Justicia* es mas necessaria; porque en los pueblos abunda mas la malicia, que la gratitud: y daña mas la malicia de vno solo, que aprovecha la gratitud de muchos.

Aquel Sabio Rey Luis Undezimo à ninguno de sus Vassallos se quitava el sombrero, sino es à la horca, diziendo: *Esta es la que me haze Rey*; porque mueve mas el temor del castigo, que la esperança del premio.

Verdad sea, que la vna, y la otra Deidad, aunque son muy buenas madres, tienen muy malos hijos: porque la *Justicia* engendra al *odio*, y la *Beneficencia* engendra à la *embidia*. Mas de la vna, y la otra serà bueno el efecto sin el defecto, quando ambas miren al bien publico.

Entonces es *odiosa* la *Justicia*, quando castiga las palomas, y dexa indemnes los cuervos: ò quando està mas enojada contra el delinquente, que contra el delito: porque la parcialidad atemoriza à los buenos mas que à los malos: y es mas odiosa al publico, que vtil al particular.

Del mismo modo, entonces es embidiada la *Beneficencia*, quando llueven las gracias, y los favores sobre vno solo: ò quando el beneficio se haze por inclinacion à la persona, y no por premio de la Virtud. Y entonces obliga à vno solo, y desobliga à todo el Pueblo.

Al contrario, quando el beneficio es *premio del merito*, entonces el Principe remunerando à vno solo, dexa à todos contentos; holgandose todos de que se premie la Virtud; porque esperan ellos tambien poder alcançar con la Virtud lo que el otro alcança.

Assi que ni causa odio la Justicia, ni embidia la Beneficencia, quando la Justicia observa en el castigar la *Proporcion Aritmetica*; y la Beneficencia observa en el dar la *Proporcion Geometrica*; porque la vna, y la otra es popular.

ESTAS son las maximas principales, estas las llaves de la *Prudencia politica*, respeto del Principe. Mas porque es impossible, que vn Artifice, aunque docto, obre sin *instrumentos*, y los del Principe son los Ministros, y los Consejeros; es vna gran regla de la prudencia: *Que el Principe no se fie de su prudencia propria*.

Debe el Principe formar en su interior vn consejo tal, como sino huviesse menester Consejeros; mas elegir tales Consejeros, como sino tuviesse consejo proprio.

Y por otra parte deben los Consejeros ser tan prudentes, que puedan ser Principes; pero tan *Modestos*, que no dèn zelos al Principe, reconociendose accessorios, y no principales; subditos, y no compañeros; Consejeros, y no maestros.

Por esso conviene, que sean mas de vno; porque los negocios repartidos son mejor executados: y la pluralidad contrasta à cada vno de por si la suma autoridad. Pues si para todos bastasse vno solo, seria adorable.

Buena regla es la de: *Tener encerra-*

Trados en el pecho sus pensamientos, que à manera del Mercurio de los Alquimistas, se desvanecen, quando se descubren. Mas porque es igualmente arriesgado obrar sin consejo en las cosas importantes, y no se puede pedir sin fiarse, es necessario hallar medio entre la confiança, y la desconfiança.

Es excelente regla no pedir su parecer à todo el cuerpo, sino à cada vno de por si, ni precissamente como para vn caso cierto, sino dudosamente, como para vn caso possible, con alguna circunstancia varia, que descubra al que descubriò el secreto: y finalmente si se debe confiar à alguno toda la consulta; à ninguno confie la propria resolucion.

Mas si el Principe tiene por fin el bien publico, y elige Consejeros conforme à su fin; todos los Consejeros, aũque el vno no sepa del otro, se hallaràn concordes, como diversos instrumentos armonicos concuerdan entre si, si todos concuerdan con el baxo principal.

Todas las reglas, pues, de la prudencia politica se reducen à esta sola: Que el *Pueblo* obedezca las leyes del Principe; y el *Principe* obedezca las leyes *Naturales*, y *Divinas*. Porque si bien el Principe absoluto es superior à las leyes proprias, y à las leyes politicas de sus antecessores: no obstante de las Leyes Divinas, y de las naturales, ni la Magestad Real puede, ni la Divina quiere dispensarle.

(?§!§?)

CAPTVLO XIII.

De la Prudencia Economica.

QUIEN no sabe regir su familia, mucho menos sabrà regir vn Reyno, dezia el Sabio Chilon. Porque entre la familia, y el Reyno ay solo la diferencia de entre pequeño, y grande: siendo el Reyno vna grande familia; y la familia vn pequeño Reyno.

Pero la maxima de Chilon no es verdadera, sino se distingue la *habilidad* del *habito*; esto es, la natural potencia del entendimiento, de la inteligencia adquirida con la Ciencia Theorica, ò con la practica.

El pintar figuras grandes, y el pintar figuras pequeñas, aunque convengan en vn genero comun de pintura; no obstante son dos especies subalternas diferentes entre si; porque demàs de las reglas generales, y comunes à vna, y à otra, cada vna requiere reglas particulares, y practica diferente.

El que tiene natural disposicion, para la pintura en general, tendrà disposicion para la vna, y la otra especie: mas el que se exercita en la vna, y no en la otra especie, obtendrà el habito de esta, y no de aquella.

Antes vn habito contrasta al otro, y vna practica echa à perder à la otra: por esso no se ha visto, que Rubenes (Apeles de nuestro siglo) aya jamàs sutilizado el pincel, para las miñaturas de Hansio, bien que tuviesse la teorica perfectissima.

Assi

Assi la *Politica*, y la *Economica* son dos especies de la Prudencia; mas tan diferentes, como el pintar en grande, ò el pintar en pequeño: siendo, como se ha dicho, la Economia vn Principado pequeño; y el Principado vna Economia grande.

Es, pues, certissimo, que el que no tiene capacidad, para regir vna familia, mucho menos la tendrà, para regir vn Reyno: porque la Capacidad es la *Potencia Natural*, la qual sino tiene fuerças para la accion mas facil; menos las tendrà para la dificil.

Mas si se habla del *habito*, puede facilmente acontecer que vn Principe sea excelente en el govierno de la *Republica*, y no en el de su *Familia*: no por falta de capacidad, ù de teorica; sino porque las ocupaciones mayores ponen en olvido las menores: ò despreciando vn grande ingenio los negocios pequeños, como los grandes Pintores las miñaturas, formarà el *Habito de la Prudencia* en las cosas *Publicas*, dexando à otros el cuydado de las *Domesticas*.

Ningun Principe fue mas diligente, que Augusto en la *Politica*; pero ninguno mas descuydado en la *Economica*. El ordenava todo el Imperio; y su casa andava sin orden: quanta fama esparcia entre los estraños, tanta infamia cobrava de sus Domesticos.

Mas podia disculpar su afrenta con las mismas palabras de aquel grã Caudillo en Euripides, alegado por exemplo de nuestro Filosofo.

Como puedo atender à cosas mias. Si estoy siempre ocupado en las agenas? Lo mesmo digo de aquellos Filosofos, que teniendo la Ciencia *Teorica* de la Politica, y de la Economica, eran ineptissimos para la vna, y para la otra; porque abundando en ellos el *habito especulativo*, adquirido en las escuelas; faltava el *Practico*, que se adquiere con el vso.

Tal fue aquel Formion Sofista, que no aviendo visto jamàs vna espada desnuda, discurriò delante de Anibal de la Arte Militar: y adquiriò el aplauso de vn necio eloquente.

En quanto à las *Reglas de la Economica*, es cierto, que las Artes de la *Pintura natural*, y de la *Miñatura*, toman las *Reglas generales* de la Pintura general: mas la *Miñatura* toma las *Reglas particulares* de la proporcion, que tiene con la Pintura natural, aplicandolas respectivamente de lo grande à lo pequeño.

Assi, pues, la Economica demàs de las reglas de la Prudencia general comunes à la *Politica*, à la *Economica*, y à la *Monastica*: toma las *Reglas particulares* de la proporcion entre lo grande, y lo pequeño, esto es, entre el *Govierno de vn Reyno*, y el *Govierno de vna Familia*.

Corresponde (como ya se apuntò) con proporcion Analogica el *Padre de Familia* al Principe: la *Muger* al Magistrado: los *Hijos* à los Nobles: los *Criados* à la Plebe: la *Casa* al Palacio: las *Rentas* à los tributos: los *Parientes* à las Alianças: los *Mandatos*, à las Leyes: la *Autoridad* à la Magestad: los *Alimentos* à la Beneficencia distributiva: las *Correccio-*

nes à la Justicia punitiva: y si el *fin* de la Politica es la felicidad de los Pueblos, el fin de la Economica es la *felicidad* de la *familia*.

Aquel, pues, serà mejor Economo; que mejor conociere estas proporciones: y mejor supiere aplicar las reglas de la Politica à la Economica, tomando las proporciones de lo grãde à lo pequeño, como la Miñatura de la Pintura natural.

ESTO debria bastar, para Regla General de la *Economica*, aviendose ya discurrido del *Derecho Economico* en el tratado de la Justicia. Mas porque este es su lugar proprio, quiero mostrar algunas *Reglas particulares*, y aforismos practicos, que enseñò la experiencia à los hombres prudentes, y ellos à los Economos.

Y por guardar el mismo orden proporcional: Prudente Economo serà el Padre de familia, *si mirare derechamente à su fin*. Porque si atendiere al bien de la familia, serà vn pequeño Rey; si solo à sus deseos, serà vn gran tirano para ruina de la familia, y de si proprio.

Tambien el *Padre de familia es Legislador; pero la verdadera ley es el exemplo de sus costumbres*. Las palabras son ley volante; las costumbres son ley fija, cuya observancia consiste en la imitacion: y la imitacion no puede ser buena, si el exemplar es malo.

Al Rey conviene la Magestad, y al Padre de familia la gravedad: la qual siendo vna mezcla de Virtud seria, y de seriedad virtuosa, engendra en los domesticos vn temor reverente, y vna timida reverencia muy diferente del temor servil: porque el servil teme ser ofendido, y el reverencial te me ofender.

Para perpetuar vn Reyno hereditario no basta el Rey sin Reyna: y para perpetuar vna familia no basta el padre sin la madre. Esta ni es criada, ni señora del marido, sino compañera.

El Nupcial Anillo no es cadena de esclavitud, sino vinculo de sociedad, teniendo en comun la sucession, las fortunas, y las personas: mas en esta comunidad de bienes son diferentes los oficios.

No puede la muger tener igual *autoridad*, porque no tiene igual talento. Al vno, y à la otra diò la naturaleza calidades contrarias para vn mesmo fin. El hombre es *provido*, y *ardiente*, para adquirir; la muger es *timida*, y *tenaz*, para guardar. Ella tiene capacidad bastante, para governar la casa; mas no para governarse à si propria.

Fidias esculpiò la imagen de la muger con el pie sobre vna tortuga timida sierpe, que aviendo nacido para guardar su casa, jamàs sale de ella. Quando Diana fue à assistir al gran parto de Olympias, abrasò Eròstrato su Templo: y quando la Matrona sale de casa; entran en casa los desordenes.

Dos *Cabeças* en vna casa serian dos Reyes en vn Reyno: Monstruo de dos cabeças, enemigo de si mesmo. Por esso la naturaleza con el pelo, y la ley con el manto ocultan la cabeça de la muger; porque ella no tiene otra cabeça, ni otra voluntad, sino la de su marido: siendo incompatibles dos voluntades con vn coraçon solo, ò dos coraçones con la concordia.

Deshecha la concordia celeste, entra la discordia infernal: y el amor mudado en odio, muda su hacha inocente en el tizon de Megera, que encendido de todos los domesticos esparce humo, y centellas por todas partes.

Con el pretexto de hazerse parciales de vno, ù de otro fomentan los criados las pendencias, y las iras entre los amos, por entrar à la pressa en el incendio: y las Comedias de vna casa particular se representan en las Plaças publicas, añadiendo al daño la mofa.

Ame el marido à la muger, si quiere, que ella le ame: sea discreto, si la quiere obediente: y si la quiere honesta, sea honesto.

Caia Cecilia fue idea de las mugeres, y Cayo Servio Tulo fue idea de los maridos. De aqui fue, que en las solemnidades de los desposorios, el esposo preguntava à la Esposa: *Tu me seràs buena muger?* Y la esposa respondia: *Si tu Caius, ego Caia*: Si tu fueres para mi vn otro Servio, yo serè para ti otra Cecilia.

Ello es vna pobre Economia: *Despojar la familia, para vestir à la muger*. El trage de esta, ni sea vil, ni pomposo; sino como de vna grave Matrona. Porque si se adorna, por parecer hermosa al marido, son superfluas las galas; si por parecer bien à otros, son afrentosas. Quien blanquea la torre, llama los Palomos.

La verdadera gala de la muger es la *honra del marido*, y esta depende de ella principalmente. Porque conservando ella la honra del marido, conserva la suya; y conservando la suya, conserva la del marido, que es inseparable.

Ni sea necia, ni ingeniosa. La necia no conoce la malicia de los criados: la ingeniosa afecta transcender la Prudencia de los hombres. Uno, y otro estremo es arriesgado; mas vno es peor, que el otro. Mejor es, que sea necia, que ingeniosa; porque la necia con el tiempo se haze avisada; la ingeniosa con el tiempo se haze insolente.

El ser *aguda, y decidora* es mejor para dama, que para muger: y principalmente si tiene alguna vena de Poesia, bien se le puede echar la la bendicion al govierno de casa: en vez de vna Caia Cecilia, tendràs vna Corina. Ella serà vna Musa, y tu vn Sileno.

No hable con los estraños, sin saberlo su marido. Toda conversacion furtiva engendra evidente sospecha: y toda sospecha se toma por la peor parte; porque el coraçon humano pende de la parte siniestra. Y si el marido no sospecha de la muger, el Mundo sospecha del marido.

Los hijos son el principio de la felicidad de los casados; porque son el fin del amor conjugal. Y por el contrario faltando el vinculo del amor, es bien ordinario, huirse el amor, y quedarse el odio.

Son apetecibles los hijos, para conservar la especie; pero mas pa-

para conservar el individuo de los Padres. Porque si los Padres mozos sustentan los hijos niños; los hijos mozos sustentan los Padres ancianos: y bolviendo la vida al que la diò, pagan aquel beneficio, que no se puede pagar.

Demàs de esto son necessarios los hijos, para la *Sociedad Economica*. Porque requiriendose dos cosas, para todas las operaciones humanas, esto es, *Saber*, y *Poder*: sale felizmente esta gran obra del govierno domestico, quando se vnen consejos de ancianos, y fuerças de mozos.

Ello es cosa natural, que el Padre ame mas à los hijos, y la Madre à las hijas; porque cada vno ama su semejante. Y por esso es ley de amor, y de naturaleza, que el Padre enseñe à los hijos, y la Madre à las hijas; para que pareciendose los doctrinados à quien los doctrina; los hijos sean generosos, y ossados; y las hijas temerosas, y honestas.

Solicite mas el Padre enriquecer los hijos de Virtudes, que de bienes de fortuna. Porque de las riquezas, como bienes indiferentes, puede el hombre vsar bien, y mal, y por la mayor parte se vsan mal, quando no se han adquirido; pero de las Virtudes, como son buenas en si mismas, no se puede vsar, sino bien. Y ademàs de esto con las Virtudes se adquieren las riquezas; mas con las riquezas no se compran las Virtudes.

Debe el Padre sagaz conocer el *natural* de los hijos, para aplicar à cada vno à su exercicio. La naturaleza, que nada haze en vano, diò à los hijos de vnos mismos Padres genios diferentes, como semblantes.

Assi como toda Republica perfecta se compone de tres Ordenes, esto es; Sacerdotes, Magistrados, y Militares: assi toda familia perfecta necessita de vn *Eclesiastico*, de vn *Togado*, y de vn *Soldado*. Porque el Soldado en la Campaña, y en las Cortes; el Togado en los Goviernos, y en los Consejos: el Eclesiastico en la Curia, y en la Iglesia: el primero con la *Espada*, el segundo con la *Pluma*, el tercero con la *Piedad*, y con los bienes Eclesiasticos reciprocamente se mantengan, y todos conserven las riquezas, y el explendor de la familia en paz, y en guerra.

Bien es verdad, que estos genios diferentes requieren diferente cultura, y en nada puede mostrar el Padre mayor Prudencia, que en escudriñar el *Genio* de cada vno, y educarlos conforme à su Genio. Jamàs serà excelente, el que no sigue su talento.

Facil es conocer las inclinaciones por el *Temperamento*, por la *Fisiognomia*, por los *Discursos*, y por las *Acciones*; pero principalmente por los juegos, en que se exercitan, como hazian los Espartanos; porque el animo suelto, y alegre, no cuydando del fingimiento, descubre la inclinacion.

El que està destinado para las *Letras*, no se dexe practicar en las Cortes: el que està destinado, para las *Armas*, no se dexe adormecer en las Escuelas: el que està destinado, para la *Iglesia*, no se dexe afeminar en los festines, ni en los estrados.

Es grande error de los padres, que destinan vn hijo à la Milicia, quererle primero instruir en letras humanas. La vida es breve; la Arte larga: el tiempo, que se dà à vn exercicio se quita à otro, y en ninguno saldrà perfecto.

Mas aunque sobrasse el tiempo, no se cria Marte entre las Musas, ni se haze guerra con los libros, ò con las plumas. Palas naciò armada: conviene, que el Soldado desde niño oyga las trompetas, maneje las armas, beba en la leche espiritus ferozes; salga del hogar de los paternos Penates, y siga la campaña; acostumbrandose, como el Alce, al Austro elado, y al Aquilon ardiente.

El Laurel mejor verdea debaxo de la sombra materna en el mismo suelo, donde naciò; pero la venenosa planta de Persia trasplantada se desvenena. El que naciò, para los *Laureles Doctorales*, no se aparte de la sombra de su casa, porque no se divierta peregrinando: mas vn animo aspero, y belicoso transportado à clima estrangero, se haze mas vrbano, aprendiendo à viuir con los vivientes.

Mas facil, y mas dificil es la educacion de las *hijas*, que la de los hijos. Mas facil, porque son mas timidas, y mas vergonçosas: mas dificil, porque tal vez el amor muda el temor, y la lozania, muda la verguença. No bastaron cien ojos de Argos à guardar la ternera lasciva del lisongero Mercurio.

Tarde se deben *casar los hijos*; y temprano las *Hijas*; porque aquella es mercaduria, que siempre mejora en casa; y esta siempre empeora. Los hijos siempre adquieren mas de Virtud; y las hijas siempre pierden de hermosura, y de verguença.

Carlos Magno entre tantas acciones sabias hizo solo esta necedad: y entre tantas glorias padeciò solo esta infamia, por aver dilatado los casamiẽtos de las hijas mas tiempo del que debia. Mientras el esperava yernos à su genio; ellas buscaron amantes al suyo, y èl sin yernos tuvo nietos.

Generalmente debe el padre de familia sin familiaridad *hazerse amar*; y sin severidad *hazerse temer*; porque el demasiado rigor no envilezca los animos juveniles; y la demasiada llaneza no disminuya la autoridad.

No favorezca mas à vn hijo, que à otro, por no encender la embidia contra el favorecido, ni el odio contra si Pero alabe, y favorezca la Virtud con algun premio, que dexando esperança à todos de conseguirle, sin embidia causa emulacion.

No declare ni por palabra, ni por escrito qual de los hijos ha de ser su *heredero*; porque teniendolos à todos con esperança, todos le estaràn obedientes, mas declarando al heredero, no serà amado despues de los otros, ni del heredero mismo; porque quien espera la muer-

muerte de alguno, no desea su vida.

Mas no se puede negar, que es gran sentimiento, quando por *falta de sucession*, el Padre de familia se vè Padre sin hijos: sostiene el peso del matrimonio sin el consuelo: trabaja, y no sabe para quien: y atormentado del deseo sin esperança, sale de este Mundo, como sino huviesse entrado en èl.

Por vltimo esta suma desgracia se restaura con vn grande consuelo de la prudencia economica, esto es, con la *adopcion*. Esta es vna maravillosa fecundidad, como aquella de Jupiter, de cuya cabeça naciò Minerva. Assi Julio Cessar, Augusto, y Nerva, injuriando à la naturaleza, y al destino, fecundaron con felices ingertos la familia, y todo el Imperio.

Nacimientos sin duda mas felices, porque los hijos *naturales* se aceptan como la naturaleza los dà; y los *adoptivos* se eligen, como se desean. Aquellos en la niñez causan mas temor, que alivio; y despues salen ordinariamente, ò degenerantes, ò ingratos; pero estos nacen crecidos, sin la fatiga de criarlos; y se conocen antes que nazcan.

A LOS Reynos son necessarias las alianças, y à las familias las amistades: pero los mas estrechos amigos deben ser los *yernos*.

Las hijas se casen con *ricos*; para que no tenga perpetua necessidad de la casa, aviendo salido de ella. Los hijos se casen con *nobles*, para que la descendencia cobre vigor, y no degenere.

La Virtud de las familias và siempre degenerando, como la de las plantas. Porque (como discurre el Filosofo, y muestra la experiencia) las familias doctas acaban en necios; y las belicosas en furiosos. Pero assi como las plantas envejecidas se renuevan con los vigorosos ingertos; assi tambien las familias, que vàn degenerando, se ilustran con los matrimonios nobles.

Todo efecto naturalmente se parece à la causa: y no obstante se vèn de ordinario nacer de padres espiritosos, hijos afeminados, y de Leones Conejos. Monstruos sin duda, que nacen de la mezcla de la sangre advenediza; por esso algunas vezes los hijos no salen al padre, sino à la madre, pareciendose à algun progenitor de la linea materna.

Esto se debe considerar diligentemente; porque como algunas del cuerpo, son tambien dotales algunas enfermedades del animo; passando de la linea materna, que era infecta, à la paterna, que estava pura.

Quien haze los matrimonios, por *apoyarse en el favor* de los favorecidos, ù de los poderosos, se halla muchas vezes engañado: y donde esperava, que començasse la exaltacion, comiença el precipicio de la familia.

Como las cosas humanas, no menos que las celestes, estàn en perpetuo movimiento, y el mas alto punto del Auge es el primero de la Retrogradacion de los Planetas: assi cayendo el favorecido embuelve en la ruina al que se apoyava en su favor.

EL PRINCIPE necessita de Ministros: y el Economo de criados. Dos suertes de criados son necessarios en vna casa: Unos para *diligenciar*, y otros para *trabajar*. En aquellos se requiere *juyzio*, y *fidelidad*: en estos *robustez*, y *obediencia*. Y por esso aquellos se deben mantener fieles con el salario puntual: y estos robustos con la comida competente.

Mucho mejores son los *criados asalariados*, que los *Esclavos comprados*; porque como aquellos sirven por su necessidad; mas no por fuerça, aman à sus amos como à bienhechores; estos como sirven por fuerça, son enemigos de puertas adentro, porque quien aborrece la servidumbre, aborrece al Señor.

No sea el *numero de los criados* mayor de lo necessario. Quien tiene vn criado solo, le tiene todo entero: quien tiene dos; tiene medio: quien tiene tres, no tiene ninguno; porque mientras el vno se fia en que el otro sirve, ninguno sirve.

Si el amo fuere virtuoso, lo seràn los criados. Mal indicio es contra el amo vn criado facinoroso: porque se presume, ò que le avrà enseñado, ò que avrà aprendido dèl.

Por esso no debe dexar el amo *sin castigo las culpas graves de los criados*; porque quien perdona vn delito cõbida à otro mayor, y el que le tolera, se muestra complice.

Pero tampoco debe ser grave el castigo, quando la culpa es leve; porq̃ el castigado en vez de pensar en la enmienda, piensa en la vengança: y es mejor echar de casa vn ofendido; que tener vn enemigo en ella.

Bueno es saberlo todo; mas no mostrar que lo sabe todo. El muy curioso halla lo que no querria saber; el muy descuydado vè lo que no juzgava hallar.

Caton tenia los criados en discordia, por saber de los vnos lo que hazian los otros; mas este remedio es peor, que el mal: porque entre los criados reyna la embidia; y està muy cercana à la embidia la calumnia. Nada ay tan necessario al que govierna, como las *espias*; mas nada ay tan soez, y tan arriesgado.

El criado, que tiene vista de lince, tiene lengua de Urraca. El que parla al amo los vicios de los otros; parlarà à los otros los vicios del amo. Nunca estaràn desunidos el oficio de espia, y el de calumniador; siendo vno, y otro vilissimos partos de la maledicencia, hija de la diabolica malevolencia.

Sagacissimos, y simplicissimos exploradores son los ojos de los muchachos, quanto mas pequeños, tanto mas agudos; y quanto mas simples, tanto mas fieles. Porque como aman mas al padre, que à los otros, y procuran, que los ame; à èl mas que à otros dizen aquello, que vèn.

Ninguno es mas misero, que aquel amo, que en vez de governar la familia, *se dexa governar de alguno de ella*. Porque no ay vida mas infeliz, que la servidumbre; ni servidumbre mas misera, que el ser criado de vn criado.

Ingrato es el cazador, que echa de casa al perro, que aviendo sido vtilissimo, es ya inutil por su vejez.

Pero mas inhumano es el Señor, que no alimenta al *criado antiguo*, de quiẽ, mientras tuvo fuerças, fue bien servido.

Si el amo no tiene ya necessidad dèl; el la tiene del amo: no puede merecer mas; pero ya es benemerito: lo que no es paga de la servidumbre presente, debe ser premio de la passada; y si à èl le faltan las fuerças, para servir; à los otros les crece el animo, para servir bien.

Mas con todo es verdad, que hasta el vltimo espiritu el criado envegecido en casa es vtilissimo. Porque à ninguno otro se entregan mas seguramente las llaves de las puertas, que al que fue fiel. Y quando estè del todo impedido, basta, que tenga ojos; porque ya que no puede hazer, atenderà à lo que los otros hazen.

Otra servidumbre no menos necessaria; pero mas peligrosa, son las *criadas*. Estas son menester, para servir à la madre, à las hijas, y à los niños: mas es arriesgada su servidumbre; porque si son viejas, mas necessitan de ser servidas, que de servir: si son mozas, y alentadas, menos vigilancia es menester, para guardar vna fortaleza de los enemigos, que à vna criada de los criados. Y quien puede guardar lo que ella misma desea perder? La igualdad de al suerte es la conciliadora del amor: la comodidad del comercio es la Paraninfa de la sensualidad: y la sensualidad junta con la pobreza es el corredor de los hurtos domesticos.

No bastan las cerraduras, que separan la estancia de las mugeres del resto de la familia; porque (como dixo el proverbio antiguo) el amor tiene todas las llaves. Ni basta la fealdad, para custodia de la honestidad; porque ningun animal ay tan feo, que à otro animal no le parezca hermoso.

Fuera de esto el que intenta rendir la honestidad de la Señora, y de las hijas, compra la fee de las criadas: las quales, como les falta riqueza, y les sobra astucia; no venden mas dificilmente la honestidad agena, que la propria.

A este desorden tan ordinario, como natural, se ofrecen solo dos reparos: vno es las espias del criado viejo, y de los niños pequeños como se ha dicho; porque divisan desde lexos los primeros indicios: el otro es, en los primeros indicios, bien que inciertos, vsar tal rigor, tales cautelas, y tales prevenciones contra la malicia, que aun la inocencia quede atemorizada.

ASSI la familia, como la Republica comprehende dos cosas, personas, y hazienda. Aviendose, pues, hablado de la Economia acerca de las *personas*: resta discurrir de la Economia acerca de la *hazienda*: y esta consiste en *adquirirla, conservarla, y aumentarla.*

De las familias, vnas son de *Grandes Señores*, otras de *personas plebeyas*, y otras de *hombres medianos* entre la alta, y la baxa fortuna. Y cada vna de estas serà assaz rica, si tiene lo que le basta à su grado: y assaz feliz, si se contenta con lo que le basta. Porque el deseo humano es solo quien haze rica à la pobreza, y pobre à la riqueza.

Segun Hesiodo (como observa nuestro Filosofo) el *Pastor*, la *Pastorcilla*, el *niño*, y la *vaquita*, para criarle, compusieron la primera familia. Las Dignidades sublimes, las madres de esclavos, los Palacios dorados, las mesas sumptuosas, los campos inmensos, hazen la familia mas grande; pero no por esso mas feliz; porque quien aumenta caudal, aumenta dificultades.

Nosotros hablamos aqui principalmente de haziendas *medianas*; porque assi como el *excesso*, y el *defecto* de la materia desbaratan la Arte Mecanica: assi el excesso, y el defecto de la familia, descomponen la Arte Economica, alterando las reglas.

Dos suertes de personas ay en este Mundo, que no saben lo que se tienen, esto es, quien no tiene nada, y quien tiene mucho. Las varcas pequeñas en la tempestad se pierden; los navios grandes en calma, quedan inutiles. Las riquezas medianas, como los navios medianos, se goviernan mejor en calma, y en tempestad.

De dos naturalezas son las riquezas: vnas *Naturales*, y otras *Artificiales*. Las Naturales estàn fundadas en el terreno proprio, las Artificiales en la industria propria.

Miserable aquel, que habitando en esta tierra comun, no tiene palmo de tierra, que sea suyo. El que no tiene *casa* propria es vn muerto sin sepultura. Està en el Mundo, y fuera dèl: mas infeliz, que las fieras, que en las grutas, y cabernosos escondrijos se labran su domicilio, talamo, cuna, y sepulcro: gustando todos de envejecer donde se criaron, y de morir donde nacieron.

Los apellidos tomaron nombre de las casas: quien no tiene casa no tiene apellido: es forastero en su Patria. Quien tiene casa alquilada, anda en continuo movimiento: no habita, sino peregrina: echa à perder las alhajas, y compra el ayre. Jamàs producen aquellas plantas, que se andan trasplantando continuamente.

Estè tu casa en las Ciudades fuertes; pero apartada de las fortalezas. Sea hermosa, y saludable; porque la hermosura de la casa conduce à la hermosura de los hijos; y lo saludable del ayre à la sanidad de las personas.

Serà hermosa, si tuviere puerta, escalera, y sala magnifica, quartos blancos, y claros, adornados de pinturas eruditas, que sirvan de documento, y adorno.

Serà *saludable*, si por vna parte mirare al Austro templado, y por otra al frio Boreas, para burlar al vno, y al otro en la estacion contraria. Pero tenga vn lado el mas habitable al Oriente; porque son mas bellas, y mas fecundas las plantas, que reciben los primeros rayos del Sol. De esta suerte vn viento corrige al otro, y todos purgan el ayre.

Las casas sean las que basten,

para tener la familia, y para alquilar à oficiales, que no hagan ruido; porque ninguna renta es mas segura, que el alquiler: y ningun vezino mas provechoso, que los que le pagan. Y si tuviere huerta, y corral de aves, gozarà dentro en casa las comodidades de la Ciudad, y del campo; de que passo à discurrir.

Las riquezas mas naturales, y mas nobles son las rentas de tus heredades. Estos son tesoros, que tienen raiz; y multiplican sin daño de alguno. El oro nace del lodo; y despues resplandece.

Solo con la tierra es licito ser avaro, sacando de ella mil por vno; porque ella es vna madre igualmente prodiga, y avara: y por esso les buelve à los hijos tan grande vsura, porque sabe, que todo ha de retornar à ella.

Mas no es prodiga con los negligentes, ni piadosa para el que lo es con ella. Quiere, que la cuyden; pero que la trabajen. Sino la regalas, y la rompes, se frustrarà la hoz en vanas aristas.

Pero nada la fecundarà mas, que *su vista*, y *tus pies*. Si te fias de tus criados, y fatores, ò la dexaràn infructuosa, ò serà para ellos el fruto, y no para ti.

LA OTRA *riqueza* es *artificial*, porque se saca de las *Artes*. Si la Arte es mecanica, las riquezas seràn mecanicas: si sucia, seràn sucias: si liberal, seràn liberales; porque tales son los efectos, quales son las causas.

Mas aunque las riquezas nacidas de las Artes Liberales, respeto de las Mecanicas sean mas nobles: no obstante, respecto de las que producen las *heredades* proprias sin obra manual del Señor, son menos naturales, y menos honrosas; porque las Virtudes, como no son apetecibles por otra cosa, que por si mismas, no miran à lo vtil, sino à lo decoroso.

Assi que aunque las Ciencias sean mas nobles, que las heredades: con todo esso la renta de las heredades es Señoril, y la de las Ciencias es jornalera.

La *Mercadaria de moneda en los bancos*, si es corta, es vil, si grande es peligrosa: vna, y otra es incompatible con la nobleza ingenua. La plata, aunque blanca, tiñe de negro las manos, como le dieron en cara al abuelo de Augusto, que era vsurero.

ELLO ES mas facil de rico hazerse riquissimo, que de pobre hazerse rico: porque de la privacion al habito se passa dificilmente; pero el habito se aumenta facilmente con los actos.

Riqueza mal adquirida no es riqueza, sino pobreza; porque no puedes contar por tuyo lo que es ageno. Antes la riqueza mal adquirida haze perder la otra bien adquirida entre enemistades, litigios, y arrepentimientos. Porque te quita lo que vale mas, que las riquezas, esto es, la buena opinion, y la gracia Divina.

Es vna gran renta la *Parsimonia*: y vn gran dispendio la *Superfluidad*. Aquella casa està bien governada, donde nada sobra, y nada falta.

Quien no juega, tiene vn grande ahorro; porque todo el dinero, las casas, y las heredades del que juega estàn puestos en la mesa de los dados; y la fortuna varìa echandolos ya al vno, ya al otro, los empobrece à ambos, para enriquecer al gatitero. Y si la fortuna enriquece à alguno en el juego; juntamente con la fortuna avrà entrado la fraude, y hazienda fraudolenta no passa à tercero posseedor.

Pero mas que la Parsimonia aprovecha assegurar la casa de *hurtos* de los estraños, y de los domesticos. De los estraños la assegura la vigilancia de los criados; y de estos la vigilancia del amo.

El amo (dezia Socrates) se acueste el vltimo de todos, y se levante el primero; porque mientras el duerme, los criados acechan. No tenga criados casados; porque à todo animal, que pare, enseña la naturaleza à ser ladron.

No dexe tratar en casa *personas mendigas*, aunque parezcan fieles, y piadosas. Es malissimo genero de ladrones el que se vè reducido à la necessidad de robar. Porque el hurto es irreparable por la pobreza, y digno de compasion por la necessidad. Y assi no se imputa la culpa al que robò, sino al que se dexò robar.

Quando el amo es avariento, el criado es ladron; porque viendo este, que no se sirve el avaro de aquello, que le sobra; busca lo que le falta; y tiene à piedad desaprisionar las riquezas aprisionadas.

CAPITULO XIV.

De la Prudencia Monastica.

LA Prudencia politica mira à la *felicidad de la Republica*. La Economica à la *felicidad de la familia*. La Monastica à la *felicidad del individuo*.

El individuo es primero, que la especie, y la especie, que el genero; porque las cosas singulares son primero, que las Universales. Que aprovecha, pues, saber governar à otros, y no saber governarse à si? No es Sabio el que se ignora à si mismo, ni prudente el que no lo es para si?

Esta es la *Prudencia particular*, que en las cosas agibles enseña à seguir las cosas *justas*, *vtiles*, y *honestas*; y huir las contrarias, para gozar entre los mortales vna vida bienaventurada.

Esta Prudencia Monasticia consiste en la mediocridad entre dos estremos viciosos, no obrando *acaso*, ni por *impetu*, sino con *deliberado*, y *recto consejo*.

El que obra impetuosa, y casualmente merece reprehension en el mal sucesso, y ninguna alabança en el feliz: porque no es èl el dueño de su accion. Mas el prudente es dueño de sus acciones, y de si mesmo: porque las passiones domadas obedecen à la voluntad, y la voluntad regulada obedece al entendimiento. Desuerte, que mientras el apetito no pide, sino lo honesto, y la voluntad no le niega lo que pide, es el hombre feliz.

EL PRUDENTE tiene el entendimiento fortalecido con tanta Ciencia.

cia, y el coraçon con tanta Virtud, que ni la ignorancia, ni la malicia, le pueden divertir el animo de lo racional.

Viue en èl la *Justicia*, que no dexa obrar contra la Ley Civil, ni contra la equidad natural. Vive en èl la *fortaleza*, que no permite emprender temerariamente los riesgos vergonçosos; ni huir vilmente los peligros honrados. Vive la *Templança*, que no le consiente enflaquecer en el ocio, ni afeminarse en las delicias.

Es proprio del prudente exercitarse en cosas vtiles; mas no juzga ser vtil lo que no es justo, y honroso: ni le basta, que el *fin* sea justo, y honesto, sino se puede conseguir, sino con medios inhonestos, è injustos.

Cruel prudencia fue la de Tarpeya de hazer correr el carro sobre el vientre paterno, para que llegasse al termino señalado. El verdadero prudente se persuade, que no todas las cosas, que le gustan, son licitas, ni todo lo que es licito se debe hazer.

Pesa con madurez todos los *Medios*, y de muchos elige el mejor, consideradas las circunstancias; porque el bien, y el mal consiste mas en las circunstancias, que en la substancia de las cosas.

Tiene el aspecto, la voz, y el gesto *grave*; porque quando està el animo compuesto, lo externo corresponde à lo interno. Habla, se mueve, y obra *lentamente*; porque nada obra por impetu de passion.

A sus *acciones*, ni se resuelve facilmente, ni facilmente se muda. Considera mucho, delibera tarde, pero executa presto: conociendo, que ningun tiempo es tan proprio, para executar, como mientras sirve el animo, y por esso resuelve sin impetu; mas se aplica con grande impetu à la execucion.

Ninguna cosa juzga tan facil, que no pueda tener grandissimas dificultades; ni tan dificil, que con la constancia, y la capacidad no se vença. Y por esso nada comiença, que no acabe.

No es con todo tan pertinaz, que antes de obrar, si oye mejor parecer, no mude el suyo: conociendo, que las cosas agibles, y singulares son accidentales, y mudables: y por esso la mudança no estarà en su animo, sino en las cosas.

De aqui es, que despues de hecho, ò suceda bien, ò mal, no se arrepiente, porque sabe, que no ha faltado por su parte: aviendo tenido la intencion recta, y aviendola puesto en execucion Desuerte, que del exito feliz es suya la gloria; y del infeliz es la culpa de la fortuna.

Ninguna cosa ay presente, que no no observe: ninguna passada, que no lea: y por las passadas, y las presentes, antevè las futuras con tanta certeza, que parece adivino.

Hipocrates por vn viento, que soplava, conociò, que de aquella parte avia de venir el contagio, y assi fue: y el prudente de ciertos indicios no observados de los otros, pronostica los futuros acaecimientos. Y por esso de nada se turba, porque nada le coge de improviso.

Es creìdo por oraculo, ò por mejor dezir, por vn Dios terreno: porque como dezia Sestio, el Prudente en vna cosa se diferencia de Dios, en que Dios no puede, y el no quiere obrar cosa contraria à lo recto.

CAPTVLO XV.

Del habito de los principios Generales de la Prudencia.

ASSI como en la Ciencia son necessarios los principios especulativos, para filosofar bien: assi en la Prudencia son necessarios los *Principios agibles*, para consultar bien; mas estos son muy diferentes de aquellos.

Los Principios de las Ciencias son Universales, necessarios, è indemonstrables: mas los de la Prudencia son activos, particulares, y contingentes, y muchas vezes Problematicos, y repugnantes el vno al otro.

Si alegas este Aforismo: *Que el Prudente no debe fiarse de ninguno, sino de si mesmo.* Otro alegarà el contrario: *Que es Prudencia no fiarse de su propria Prudencia.* Y si pruebas: *Que vna obra es conveniente, porque es vtil*, se probarà en contrario: *Que la obra no es conveniente, porque es injusta.*

Fuera de esto los principios de la Ciencia, siendo Universales, y eternos, residen en el entendimiento vniversal, è inmortal: y los de la prudencia por la mayor parte en el entendimiento corruptible, esto es, en la cogitativa, ò estimativa, que se llama sentido interior, donde se depositan las imagenes singulares.

Pues assi como el filosofar bien consiste en saber formar silogismos cientificos de los principios especulativos, y eternos: assi el consultar bien consiste en saber formar *Silogismos operativos* de los principios de la prudencia.

Aquel, pues, serà prudentissimo sobre los otros, que tuviere guardado en el tesoro de su memoria, no vn gran numero de principios especulativos, sino vn gran numero de principios practicos: y propuesta qualquier question agible, se supiere servir de ellos con mayor facilidad, para resolverla.

Ello es claro, como ya oìste, que el discurrir bien de las Ciencias Especulativas, y el consultar bien de las cosas agibles, son habitos muy diversos; antes el vno de ordinario destruye al otro; porque los principios son diferentes.

ESTE epilogo, pues, del hombre prudente se haze de cinco maneras, à las quales puedo llamar cinco fuentes copiosas de la prudencia. La primera es la propria, è innata *lumbre natural*. La segunda la *Doctrina* de los Filosofos, ù de los ancianos en voz, ò en libro. La tercera de la *Observacion propria* sobre las cosas naturales, y artificiales. La quarta de la *Experiencia en los casos agenos*. La vltima de la *Experiencia en los casos proprios*.

Y para abrirte en cada fuente algunas venas de estos principios agibles, començarè de la primera. Todas las consideraciones del hombre prudente se mueven sobre los qui-

quicios de estas dos questiones: *Si al cosa es possible hazerse, y si conviene hazerse.* Porque muchas cosas convienen; mas no se pueden hazer: y otras se pueden hazer; mas no convienen.

Para la primera question son necessarios principios, y aforismos de lo *possible*, y de lo *impossible*: para la segunda aforismos de lo *conveniente*, y lo *no conveniente*.

Aora, assi como de los animales, vno es naturalmente mas sagaz, que otro en inquirir su mantenimiento, y defender su vida: assi aviendo la naturaleza formado los hombres de ingenio diferente, para diferentes fines, à algunos influyò maximas, y principios inteligibles, y especulativos, para las Ciencias: à otros maximas, y principios agibles para la vida humana.

A LA primera question, pues, sirven (pongamos por exemplo) estos principios: *Entonces es possible vna cosa, quando el querer corresponde al poder*; porque puesto el fin, y los medios se sigue el efecto: *Quando el deseo de hazer es grande, la cosa està medio hecha*; porque la voluntad remuelta aviua al ingenio, y por esso se dize, que nada le es dificultoso al que quiere. *Aquello, que puede hazer la naturaleza, puede hazer la industria humana.* Porque la Arte puede imitar à la naturaleza, mas la naturaleza no puede imitar al Arte: *Lo que alguno ha hecho, otro lo puede hazer. Y aquello, que sin ayuda es dificil; con ayuda eficaz serà facilissimo, si se puede hazer la vna parte, se harà el todo. Y si lo mas se ha hecho, se harà lo menos. Si se hizo vn semejante, se harà el otro. Y si vn contrario es possible, tambien el otro es possible.* Y con principios contrarios à estos se prueba lo contrario.

A la segunda question sirven estos principios: *Aquello es conveniente, que es natural*; porque la naturaleza es excelente Legisladora, y las Leyes Civiles se fundan sobre las naturales. *Aquello es conveniente, que es vtil à la vida humana*; porque cada vno està obligado à conservarla. Y mucho mas, si la cosa es necessaria, porque *la necessidad es sobre la Ley. Aquello es conveniente, que es loable*; porque no se debe alabar sino lo honesto. *Aquello es conveniente, que es justo*; porque lo vtil no se debe comprar con daño de otro. *Aquello nos es conveniente, de que nuestros amigos se alegran, y nuestros enemigos se entristecen*: porque no puede ser mal lo que nos desea quien nos quiere bien: ni puede ser bien lo que nos desea quien nos quiere mal. Tambien: *El menor inconveniente serà conveniente, quando no se puede evitar el vno, ò el otro*; porque en los casos estremos el menor mal tiene razon de bien.

Bien puedes echar de vèr, que estas maximas no son eternas verdades como las de las Ciencias: sino particulares, y contingentes, segun las circunstancias, de que dependen; porque en las cosas agibles el buscar demonstraciones es necedad.

LA segunda fuente es: *Los documentos de Sabios, y Prudentissimos personages.* Tales fueron aquellas sentencias memorables de los siete Sabios de Grecia: cada vno de los quales alambicò toda su Sabiduria en dos palabras, que son perfectissimas reglas de la vida humana, y primeros principios de la Prudencia.

Cleòlo dixo: *Modum serva*: que es la llave de la Prudencia; porque la Mediocridad es la medida de lo conveniente.

Pitaco dixo: *Nequid nimis*: porque quien huye los estremos viciosos, precisamente se contiene dentro de la Equidad virtuosa.

Periandro: *Iram rege*: porque siendo la ira la mas indomable de las passiones, quien doma esta, domina todas las otras, y quita el velo de los ojos à la Prudencia.

Solon: *Respice finem*; porque si el fin es torcido, la accion no puede ser recta: y quien considera el exito de las cosas, andarà cauto en començarlas.

Biantes: *Plures mali.* Finissima regla de la vida Civil; porque quien sabe, que los buenos son pocos, y los malos infinitos, de nadie serà engañado, porque de pocos se fia.

Tales: *Noli spondere*; porque es arriesgado empeño prometer por si, no pudiendo saber los futuros contingentes; pero mas arriesgado prometer por otros, no pudiendo saber la voluntad agena.

Chilon finalmente: *Nosce te ipsum*: documento prudentissimo sobre todos; porque quien conociere su debilidad, no flaquearà en empleo desigual à sus fuerças. Pero documento sobre todos dificilissimo: porque todo amor es ciego, y cada vno se ama à si mismo. Escrive de si Galeno: *Quando yo era ignorante, me parecia necio este aviso: pero quanto mas entendi, tanto mas le admirè.*

Proximas à estas sentencias son los Adagios vulgares: los quales nacidos de la voz publica; que rara vez engaña: y autorizados del tiempo, que como mas anciano, sabe mas que todos, son sentenciosos aforismos de la Prudencia. Por lo qual advierte nuestro Filosofo deberse mayor fee al dicho de vn anciano sin el fundamento de la razon, que à la razon de vn mozo sin el fundamento de la experiencia.

Tales son aquellos dichos vulgares: *La primera parte del necio es tenerse por Sabio. Vn loco haze ciento.*

Quien no puede lo que quiere, quiera lo que puede. La perra presurosa pare los cachorrillos ciegos. Es verguença dezir yo no pensava. Toma la ocasion por los cabellos. Saeta, que se vè venir, hiere menos. Poco à poco en el mal passo. Es menester cretizar con los Cretenses. Donde acaba el engaño, comiença el daño. Muchas vezes es constancia variar pensamiento.

LA quarta fuente es la observacion de las cosas naturales, ò artificiales, que se leen, ò se vèn. Algunos leen los libros como romances, passando tiempo, y perdiendole. Miran los objetos con los ojos, no con la mente: no advirtiendo, que la naturaleza en todas sus obras Fisicas escondiò debaxo de cortina los principios de las Morales, que el Prudente atentamente penetra, y alegoricamente transf-

transfiere à las operaciones humanas, de este modo.

A los animales timidos no diò la naturaleza armas, para pelear: sino pies para huir; porque en el flaco es cordura huir los riesgos; en el fuerte es afrenta no emprenderlos: y por esso se deben las armas à los fuertes.

Los animales, que nacen presto, mueren presto. De vna gota de agua cayda en el polvo del estio salta acullà vn sapo, pero al instante se convierte en polvo. El Elefante en diez años sale à luz; pero viue siglos. Assi las acciones muy apresuradas presurosamente desaparecen; las que largamente se meditaron, subsisten largamente.

En todos los enxambres de ingeniosas abejas nace algun Zangano perezoso, que consuma la miel. Assi en las familias mas generosas nace algun necio, que disipe las riquezas.

Lo mesmo digo de las Artes Liberales, y Mecanicas. Porque assi como la prudencia es la Arte de las Artes, assi de las Maximas de todas las Artes se recopilan Maximas de la prudencia.

La Medicina cura los cuerpos, la prudencia los animos. Vna parte de la medicina es Porsilatica, la otra Sublevativa. Aquella preserva de las enfermedades; esta sana al enfermo. Assi vna parte de la prudencia preserva al hombre de obrar mal: la otra corrige, y enmienda lo mal obrado.

Quando los remedios abstersivos no aprovechan, se vsa de los incisivos. Quando no aprovechan las correcciones, se passa al rigor del castigo.

Mas peligrosa es vna pequeña estocada penetrante, que vna herida dilatada. Mas dificil cura tiene vna malicia escondida, que vna descubierta disolucion; porque para el mal patente està patente el remedio, mas al que no se puede vèr, mal se puede remediar.

De todo animal venenoso se saca el contraveneno golpeandole. Del vicio se saca el remedio contra el vicio, castigandole.

Mas facilmente se curan las heridas de los que vàn creciendo, que de los adultos; porque en aquellos el vigor vegetativo produce nueva carne. Mas facilmente se enmiendan los mozos, que los viejos; porque en aquellos facilmente se forma vn nuevo habito; mas el habito envegecido jamàs se muda.

De la Agricultura, excelente Maestra de las costumbres, se aprenden estos Aforismos. *Donde crecen mucho las malas yervas es buen terreno, para sembrar las buenas.* Los mozos, que tienen gran coraçon, para vicios grandes: son capaces tambien de grandes Virtudes.

Mas rinde vna heredad pequeña bien mantenida, que vn campo grande mal cultivado. Mayores progressos lograrà vn ingenio mediano con grande estudio; que vn ingenio grande con mediano estudio.

Las plantas mientras mas cultivadas, se hazen mas fecundas pero mientras mas fecundas mas presto se secan. Assi el demasiado estudio aumenta la doctrina; pero disminuye la vida.

Todas las plantas, que florecen presto, mueren presto. Y todos los niños de muy

muy temprana cordura viven poco.

El sembrar muy temprano engaña algunas vezes; mas el sembrar muy tarde engaña siempre. Las subitas deliberaciones alguna vez no suceden bien; mas las muy tardas siempre suceden mal.

El agua del Cielo es mas fecunda: porque participa cierta virtud eterea; las aguas terrestres contrahen las qualidades viciosas de la tierra. En las empressas arduas conviene implorar el auxilio divino; porque el de los hombres es interessado, y por esso desleal.

De la planta sylvestre son desabridos los frutos; pero mudan naturaleza, y se hazen dulces con el ingerto de vn renuevo noble. Y las Familias degeneradas, y agrestes con vn matrimonio ilustre se buelve à ennoblecer.

Mejor se ingiere el semejante en el semejante, que en planta de diversa especie. Mas felices son los Matrimonios, y las amistades entre iguales, que entre desiguales.

De la Nautica saca el prudente estos Aforismos. *El Piloto debe apuntar de ordinario la carta*: y observar debaxo de que Polo, de que grado, de que rumbo de viento se halla, para evitar los escollos, los bagios, y las playas enemigas. Y aquel que emprende vna obra grande, debe considerar las circunstancias de los lugares, de los tiempos, y de las personas, qare evitar los azares.

Quien no puede correr viento entero, corra vna quarta. Y sino puede correr à vela llena, la buelva à orza. Assi el que no puede hazer todo lo que quiere, debe acomodar su querer à lo que puede: porque es mejor ir adelante con fatiga, que bolver atras con perdida.

El Marinero experto antes de la tempestad vee las señales. Y antes de los sucessos infelices prevee desde lexos el prudente los malos presagios.

Quando luchan dos vientos, se forma vn remolino, que sorbe las naves. Quando dos agentes pleytean sobre vna obra, la contienda acaba en vtil del tercero.

La mas arriesgada prueba de la Marineria es: *Hazer el caro*; esto es, oponer al viento las velas, para bolver atràs. Y la mas peligrosa de las agibles es mudar de proposito, despues de estàr la obra encaminada.

El Iman, passada la Equinocial, en perdiendo la vista de nuestro Polo, subitamente se buelve al Polo opuesto. El favorecido en privandole del favor, al instante se muda en el mayor enemigo del que le favorecia.

A ESTE modo de la Arquitectura, de la fabril, y de todas las otras Artes, saca el prudente Aforismos, para las operaciones Morales. Pero mas eficaces, que estos son los Aforismos, que se observan en el *Exemplo vivo de los casos de otros* felices, ò infelices.

Porque assi como en las Ciencias especulativas, el mas sensible argumento es la induccion: assi en las cosas agibles el argumento mas sensible es el exemplo. Mas ay esta diferencia, que la induccion no concluye, sino se numeran muchos casos; mas

en el exemplo vn caso solo concluye; porque pudiendo acontecer à todos lo que aconteciò à vno, de vn caso individual se forma vn general documento: el qual, quando es feliz, te haze animoso; quando infeliz te haze cauto: lo vno, y lo otro te haze prudente.

Xerxes Rey de Persia prevenia gran aparato, para ocupar à Egypto. El prudente Ateniense aconsejò à los suyos, que socorriessen à los Egypcios solo con este exemplo. Dario Rey de Persia despues de aver conquistado à Egypto, passò luego de esta parte del mar, para nuestro daño. Lo mismo harà este Rey: si le permitimos aquella presa, queda la Grecia perdida.

De esta suerte abriò Cornelio Tacito la nueva escuela Politica de sus Anales, y Historias, haziendo sobre qualquier accidente, aunque casual, profundissimas reflexiones. Y para tomar algunos exemplos solo de su Tiberio, lee sus primeros libros de los Anales, que comprehenden el imperio de aquella fiera. Aqui te enseña Tacito con que maximas se govierna vn buen Cortesano con tal Principe: y con exemplos de otros ya malos, ya buenos, te haze Sabio. Porque tanto se aprende de la Virtud, como de su contrario; imitando aquella, y huyendo este.

La Prudencia es vn Arte de dirigir los medios al fin determinado. Si el fin es justo, la Prudencia es Prudencia; si el fin es injusto, la Prudencia es malicia. La Prudencia les mas facil, porque và por el camino llano: la malicia es mas dificil, porque và por principios. Aquella necessita de sencillez, y virtud; esta de dobleces, y maldades. Y tal era la maliciosa Prudencia de Tiberio, como lo mostrò su fin.

Tiberio, hijo de Claudio Neron, y Livia Drusila (que fue despues fecunda, si antes infecunda, muger de Augusto) juntò à la paterna crueldad la simulacion materna: de que naciò ser Autor de aquel barbaro aforismo: *Quien no sabe fingir, no sabe reynar.*

Livia aborrecia la generosa estirpe de los Cessares, por exaltar al Solio el sobervio linage de los Claudios: ordinario deseo de las madrastas. Y por consiguiente lo que siempre afectò Tiberio fue ocupar el imperio naturalmente debido à los Principes de la sangre de Augusto. Apoyandose la madre, y el hijo en aquella maxima: *Que para reynar pueden violarse todas las leyes de la naturaleza, y de las gentes.*

Tenia la madre antiguo predominio sobre el Senado, por el que ella tenia sobre Augusto. Tiberio tenia la potestad Tribunicia, que le hazia formidable por su poder. Desuerte, que no podia faltar el imperio al que tenia las llaves en su mano.

Juntando, pues, la astucia de Zorra con la crueldad de Leon, ocultò la muerte de Augusto; hasta que se divulgò la muerte de Agripa el mozo, el vnico, que viuia de los nietos de Augusto, y por esso mas temido, que los bisnietos: *porque quitando la vida al*

mayor enemigo, quitava el animo à los menores.

No obstante jurò, que no avia dado orden de matar à Agripa; sino que los Pretorianos avian executado la de Augusto moribundo: enseñando este Aforismo à los nuevos sucessores: *A imputar sus maldades à los antecessores difuntos.* Calumnia increible; mas hecha creer, por el que podia matar à quien no la creyesse.

Aviendose, pues, con la primera maldad afortunada allanado el camino, para las otras; practicò por medio de la madre, y de los Senadores sus adherentes, que todo el Senado le ofreciesse el Imperio en Roma, antes que las Legiones se le diessen à Germanico en Alemania.

Y como podia el Senado negarle esta Dignidad, si èl quitava la vida à los que se lo podian impedir, exercitando la tyrania primero, que el Principado? Siguieron, pues, cada vno sus fingidoras maximas. Queria Tiberio hazer creer al Senado: *Que aceptava por fuerça lo que anhelava ambiciosamente.* Queria el Senado hazer creer à Tiberio. *Que le ofrecia por su gusto lo que no le podia negar.*

Finalmente suplicandole à Tiberio todo el Senado de rodillas, que quisiesse aceptar el Imperio que se refugiava en sus braços, respondia à la forçada adulacion con fingida modestia: *por descubrir las profundas intenciones del Senado; paliando las suyas.*

Jamàs respondia sencillamente, *si, ò no*, practicando la maxima de los Tyranos *de vsar palabras de dos sentidos*, à modo de las respuestas de Delfos, que no se entendian sino despues del sucesso, tomando de su querer la interpretacion.

Respondiò, pues, Tiberio: *Que èl avia aprehendido de la experiencia de Augusto, quan dificil es, que vn entendimiento solo rija toda la maquina del Romano Imperio.* Donde veràs, que Tiberio llama dificil; mas no impossible el regir todo el imperio: y ya que no lo acepta, no lo desecha; sino dexa lugar à los Senadores, para instar con mayores suplicas, ò para que dèn mas claros indicios de su siniestra voluntad, y arruinarlos.

En efecto Asinio Galo, Senador libre; mas poco avisado, fingiendo creer, que Tiberio hablava sin ficcion, dixo: *Y preguntò, Cessar, que parte de la Republica quieres, que te demos?* Tiberio, despues de vn formidable silencio, respondiò benignamente: *A mi no me toca elegir, ò refutar la parte, siendo assi, que deseo, que me exoneren del todo.*

Entonces conociò Asinio, que aquella pregunta le avia de costar la vida, y assi fue: donde Tacito forma este Aforismo: *Que no ay cosa tan arriesgada, como querer penetrar los pensamientos del Principe.*

Mas la parte, que Tiberio quiso, fue, que el mando absoluto fuesse suyo: y que el Senado executasse servilmente sus preceptos: para hazerse à si solo autor de las cosas

honrosas, y al Senado de las crueles.

Aviendo conseguido assi el Imperio, començò à estudiar nuevas maldades, para establecerle, siendo maxima general: *Que con las mismas Artes, que se adquiere, se conserva la tyrania.*

Recelavase de Cesar Germanico, por el matrimonio con Agripina, feliz Madre de los pequeños Cesares; pero mas por su valor, y insignes victorias en Alemania: por lo qual avia grangeado el Amor del Pueblo, y del exercito: y aborrecido por esso de Tiberio, aunque padre adoptivo.

Temiase de grandissimos personages, à quienes Augusto en vna memoria suya avia juzgado dignissimos del imperio: siendo miedo del mal Principe las cabeças dignas del Principado.

Temia la memoria del muerto Agripa llorado, y suspirado de todos. Tanto, que vn Esclavo de Agripa parecidissimo à èl, aviendo tomado el nombre, y el trage de su difunto dueño, ocasionò grandes esperanças en el Pueblo, y gran temor en Tiberio; el qual, aunque estava seguro de la muerte de Agripa, conociò que no estava segura su vida.

Temia finalmente su conciencia, sabiendo: *Que el que aborrece, es aborrecido: y el que quiere ser temido, tiene que temer.* Y por esso no se creìa seguro, sino echava del Mundo todos aquellos, que temia: haziendo consigo reflexion de aquel Aforismo: *Que el Principe no debe vivir con rezelo.*

Dispuesto, pues, para esta larga, y ardua empressa, de que la crueldad pareciesse justicia, practicò todas las Maximas, para hazer, que pareciessen delinquentes las inocencias.

La primera fue resucitar la sepultada: *Ley de Lesa Magestad*: pero mucho mas cruel, y formidable, que la antigua. Porque aquella no castigava mas que los hechos, ò à lo mas los escritos infames contra el Principe, dexando libres las lenguas en vna Republica libre: pero esta nueva ley se enfurecia contra qualquiera accion, qualquier señal, qualquier pensamiento: bastando el no aplaudir las maldades para ser malvado.

Demàs de esto en la antigua avia lugar para el arrepentimiento, para las intercessiones, y para el perdon: debiendo el Principe remediar las palabras malas con las obras buenas. Mas en esta solo la fama de vna leve culpa era delito irremissible, y atroz: y en sonando las vozes libres de los acusadores; callava la defensa de los acusados: y rotos los vinculos de amistad, y sangre, los mas llegados los huìan vivos, y los rehusavan muertos; porque no pareciesse comun el delito, como el sepulcro.

Despues de esta, practicò otra maxima mucho peor; de *llenar toda Roma, y todas las Provincias de sagaces espias*, no solo populares codiciosos de mala fama, sino Cavalleros enemigos de pobreza, y ambiciosos, no corriendose de vn ministerio tan

vil; porque el Principe no se avergonçava de honrarlos con el titulo de Auxiliadores del Principado, y los enriquecia con los bienes de los condenados. Y assi por adular al tirano, no solo delatando, sino fingiendo los delitos, hazian tres oficios viles descaradamente de soplones, de acusadores, y de testigos falsos.

No parò aqui Tiberio, sino que viendo, que las Leyes prohibian dar tormento à los Esclavos, para que declarassen contra su amo; formò vna nueva ley de que: *El acusado vendiesse los esclavos al acusador, para que los tormentos fuessen legitimos.* De esta manera tenia atemorizados à todos, no pudiendo nadie estar seguro de sus domesticos, porque para ser calumniadores bastava à los animos serviles la esperança del premio, sin el rigor de los tormentos.

Pero la mayor de las Maximas tiranicas fue *elegir vn Privado confidentissimo, y perversissimo.* Este fue Elio Seyano: confidentissimo, por aver sido compañero, y complice de Tiberio en el destierro de Rodas: perversissimo, porque no queria ser mejor, que su amo, el qual no descubria à otro, que à èl, lo intimo de sus pensamientos. Porque conociendo intimamente cada vno de ellos la vida del otro, no se avergonçava el tirano de descubrir al ministro sus iniquas resoluciones, ni el Ministro de executarlas.

Era este el instrumento de los instrumentos en tramar las asechanças, en vrdir las acusaciones, en colorir las calumnias, en conmover al Senado contra los aborrecidos, ò sospechosos, y en hazer executar sin piedad las muertes secretas, y los patentes estragos.

Ambos vsavan tal Arte: *Que el tirano parecia inclinado à la clemencia, y el ministro à la crueldad*: mostrandose mas zeloso de la salud del Principe, que el proprio Principe. De donde el Senado con afectados rendimientos de gracias obedecia à las señas de Seyano mas que à la viua voz de Tiberio.

Con estos artificios se quitò de delante Tiberio todos los que èl avia destinado à muerte, qual con hierro, qual con veneno, qual con sus proprias manos. Porque viendose assi sin culpa, y sin defensa: al tirano sin misericordia, y sin ira: al Senado sin libertad, y sin justicia, eligian antes vna muerte voluntaria, que vna muerte infame.

El vltimo golpe fue: *Arruinar al mesmo, de quien se avia servido, para arruinar à todos los otros*: como gustando de vn tragico espectaculo, quando los hazia precipitar desde la mas alta cumbre.

Sabìa Tiberio, que: *El vnico camino de despeñar à Seyano era honrarle excessivamente*: porque la ambicion de ningun termino ceñida sube tan alto, que à si mesma se pierde de vista.

Aviendo sido Seyano compañero de las desgracias, lo fue tambien de las felicidades. Luego que obtuvo la prefectura de las Cohortes Pretorias; no reposò, hasta tenerlas juntas en su Palacio, para que dependiessen de sola vna seña suya.

Estando à su cargo la direccion de Druso, hijo de Tiberio, destinado sucessor del Imperio; casò la hija con Claudio, Principe de la sangre Augusta, para establecer sus esperanças: y luego al punto aspira à casar con Livia, muger de Druso. Antes de tenerla por muger, la tuvo adultera; porque dandole veneno à Druso, le abriò camino para el Imperio: ni fue dificultoso incitarla à ser cruel, despues, que dexò de ser honesta.

Finalmente, aviendose descubierto en la vltima Scena todas sus maldades, que llegando ya à lo sumo, se hizieron por si patentes, se terminò la tragedia con el estrago de todo su linage hasta los niños inocentes. Y poco despues acabò Tiberio la suya, gritando todo el Pueblo: *Tiberio sea echado al Tibre.*

De este modo los Aforismos fundados en la astucia, y no en la prudencia; por aquella mesma via, por donde cree alguno establecerse, conducen al precipicio.

LA vltima fuente de la prudencia es la experiencia propria. Mas porque estos Aforismos son tantos, quatos son los casos particulares, que pueden suceder à cada vno, esto es, infinitos; por esso se debe dexar, que cada vno los forme à su costa: bastando dezir en general, que ninguna cosa haze al hombre mas Sabio, que la experiencia; porque ninguna cosa se imprime mejor en el animo, que lo que duele.

(!§?§!)

CAPITULO XVI.

De los Actos de la Prudencia.

CInco Actos deben concurrir en vna operacion perfectamente prudente. El primero es de la *Voluntad*, que deseosa de algun objeto vtil, y bueno para la vida humana, mueve al entendimiento à buscar medios, para conseguirle.

El segundo es del *Entendimiento*, el qual por obedecer à la voluntad, inquiere muchos medios, que puedan servir à la consecucion del fin deseado.

El tercero es del mismo *Entendimiento*, que aviendo examinado cada vno de los medios de por si, confrontado vno con otro, juzga qual es el mejor.

El quarto es tambien del *Entendimiento*, el qual intima, y denuncia à la voluntad aquello, que ha juzgado por lo mejor, y la mueve à abrazarlo.

El quinto es de la *Voluntad* sola, la qual (suponiendose reglada en el hombre prudente) sigue el buen consejo, y manda à las Potencias executivas.

El primer Acto pertenece no à la Prudencia, sino à la *Syndèresis*, à quien toca *el desear cosas honestas, y huir las contrarias*. Desuerte, que la prudencia no propone el fin, sino aconseja los medios de conseguirle.

Assi como el Principe justo, aviendo determinado mover guerra al vezino, junta los Consejeros de Guerra, no para consultar, si se deba mover la guerra; sino el camino mas facil, y mas conveniente de moverla: assi en el hombre prudente, teniendo recta la voluntad, y recto el entendimiento, no propone la voluntad al entendimiento cosa, que no sea recta: y por esso el entendimiento no aconseja sobre la bondad del fin, sino solo de los medios. Y este es el principio de la prudencia, llamado de nuestro Autor *Ebulia*, esto es, *buen consejo*.

No puede ser bueno el Consejo, si el *fin* es malo. Y aunque el entendimiento halle sutilissimos, y eficacissimos medios, para conseguir vn fin malo, no es Consejo verdadero, sino Metaforico: no es Prudencia, sino Malicia: no *Ebulia*, sino *Cacobulia*, como la de los ladrones, quando consultan, como han de robar à vn Mercader rico. Y assi era la Prudencia de Tiberio, y de Seyano.

La verdadera *Ebulia* es vna *Rectitud del entendimiento, para conseguir con buenos medios vn fin bueno*. Y por esso inquiere muchos medios, y los examina todos, para elegir el mejor.

La naturaleza dotò à algunos de tanta *velocidad de entendimiento*, que en proponiendoles algun fin, tienen prompto al instante algun medio, para conseguirle, y en èl se afirman, y tal vez aciertan. Esta no es verdadera prudencia, porque no es verdadero consejo.

El prudente considerando el fin, llama à consulta todos sus *pensamientos*, pide à su memoria fiel casos semejantes, porque nada ay, que antes no aya sucedido: observa los *exemplares*; examina las *diferencias*: nota los *sucessos passados*: congetura los *futuros*: busca los *medios* en las mismas fuentes, donde el Filosofo busca los medios terminos de los Sylogismos: esto es, de las causas *eficientes*, *materiales*, y *formales*, y de las *Relativas*: considera, si el *principio operante*, esto es, el poder obrar, se halla en èl, ò fuera dèl.

Porque si la potencia operativa està en el arbitrio del operante, no es menester otra cosa, sino la propria voluntad. Mas si depende de otro, que pueda ayudar, ò impedir; considera como se podràn quitar los impedimentos, y conseguir los auxilios: si con *persuasiones*, ò con *dineros*, ò con *suplicas*, ò con *amenazas*, ò con *violencia*. Porque el prudente no consulta, sino acerca de aquellas cosas, que estàn en su mano, como ya se dixo.

Fuera de esto considera las *circunstancias* del *lugar*, del *tiempo*, de las *personas*. Siendo cierto, que tal medio en tales circunstancias serà eficaz, y provechoso; y en otras serà al contrario. Y tal vez faltando los auxilios humanos, conviene recurrir à los Divinos.

Assi como el buen Filosofo halla muchos medios terminos, para probar vna conclusion: assi el prudente halla muchos medios, para determinar vna accion, y en todos examina, y pesa la facilidad, y las consequencias: no aviendo cosa mas vergonçosa en vn hombre prudente, que dezir: *Esto no auia yo pensado.*

Jamàs se ha de tardar tanto en la con-

consulta, que se passe la ocasion; porque como ya diximos, la aceleracion demasiada engaña muchas vezes; pero la demasiada tardança engaña siempre.

Finalmente no es prudente la consulta, aunque se siga el *efecto*; sino se sigue en virtud de la consulta.

Assi como no es verdadera Ciencia deducir vna proposicion verdadera de premissas falsas: assi no es verdadera prudencia lograr el fin pretendido despues de vna *necia consulta*. Mas loable es no conseguir el efecto, despues de averlo consultado bien; que conseguir el efecto despues de averlo considerado mal.

Aviendo los Atenienses assediado en vna Isla à los Espartanos: Nicias, expertissimo Capitan de los Atenienses, aunque avia premeditado todos los medios, no los venciò. Cleon, mancebo temerario, se ofreciò à vencerlos en veinte dias. La impaciencia de los Atenienses passò à locura: luego le quitaron el mando à Nicias; y se le dieron à Cleon.

Quiso el acaso, que en aquel punto los Espartanos, reducidos de Nicias à la estrema necessidad, avian deliberado dexar la Isla à los Atenienses, y assi lo hizieron.

Gritò el Pueblo los aplausos à Cleon; mas el Senado rindiò las gracias à Nicias: reconociendo la victoria à su prudencia, aunque ignorada; y no à la temeridad de Cleon, aunque dichosa.

Pero poca gloria es saber hallar muchos medios, y vtiles para el fin, sino sabe juzgar, qual sea el medio mas conveniente.

Este Juyzio, pues (que nuestro Filosofo llama Synesis, esto es, *Decreto firme*, sentencia establecida) es aquel, por èl qual el hombre prudente se llama avisado, constante, y de gran coraçon en las cosas agibles.

Muchos ay verdaderamente ricos de reflexiones, y de medios; pero tan perplexos entre los vnos, y los otros, como aquella Jumenta, que puesta en medio de dos medidas de cebada, igualmente atrahida de la vna, y de la otra, perecia de hambre.

Mas el prudente verdadero es copioso en hallar, firme en resolver, constante en su resolucion. Porque ha considerado bien: y juzgado bien, no puede mudarse su dictamen, sino se mudan las circunstancias; pero mudadas estas, no es afrenta el mudar parecer; porque no està en èl la mudança, sino en el objeto.

La Synesis, pues, es vna *rectitud del entendimiento, por la qual el prudente juzga rectamente de aquellos medios, de los quales ha consultado rectamente*. Y si este juyzio se conforma con lo justo legal, se llama, *Synesis*: si con lo justo natural, se llama Gnoma: y es lo mismo, que la Epiqueya.

EL QUARTO Acto de la Prudencia le juzgò nuestro Filosofo proprissimo de la Prudencia, esto es, vn Acto deliberado, è imperioso del entendimiento, que mueve, è impele la volùtad à abrazar aquel medio, que ha juzgado por mejor, para que se siga el efecto.

Tam-

Tambien en las circunstancias se requiere la investigacion de los medios terminos, y la rectitud del juyzio en discernir los mejores: mas no es necessario imperio alguno del entendimiento, como en las cosas agibles, para mover la voluntad.

Con todo esso no faltan gravissimos Filosofos, que negando el imperio al entendimiento, juzgan, que este quarto Acto no le conviene à la Prudencia, siendo proprio de la voluntad sola, como potencia libre, el ser imperiosa.

Por esso en quanto à la prudencia juzgan superfluo aquel Acto; pareciendoles, que puesta la investigacion de los medios, y el firme juyzio del mejor, sin imperio alguno del entendimiento, la voluntad atrahida del fin, y regulada, corre libremente à la execucion.

Pero nuestro Filosofo considerando mas profundamente, que el entendimiento representa à la voluntad aquel juyzio suyo difinitivo por modo de *direccion*, y *Regla*, y *Ley* de cosa agible; que son actos proprios del entendimiento, ordenados à mover, è impeler la voluntad; por esso llama à esta representacion intelectiva, *Imperio del entendimiento*.

Mas en el hombre Prudente, como està recto el entendimiento, recta la voluntad, y reguladas las passiones, ninguna cosa repugna à la rectitud. Por lo qual assi como por imperio de la voluntad, que es la proposicion del fin, el entendimiento busca los medios: assi al imperio del entendimiento, que es la deliberada representacion del medio, corre la voluntad à la execucion. Desuerte, que de comun consentimiento, la voluntad mueve al entendimiento, y el entendimiento mueve à la voluntad.

ACERCA de la consulta, y de la eleccion, bastantemente se ha discurrido en los libros primeros, tratando de los Actos humanos.

CAPITULO XVII.

De la imprudencia, y de la Astucia.

ESTA diferencia ay entre el *Imprudente*, y el *Astuto*, que el Astuto tiene relaxada la voluntad; pero sano el entendimiento; y el imprudente puede tener sana la voluntad; mas tiene relaxado el entendimiento.

Uno, y otro tienen mal regladas las *passiones*; pero el imprudente las descubre con simplicidad; el Astuto las palla con simulacion: y como si careciesse de amor, y de ira; quando tiene mas borrascoso el animo; muestra mas tranquilo el semblante.

Uno, y otro es gran vicio, porque se opone à la mayor de las Virtudes: pero la imprudencia es mas *vergonçosa*; la Astucia mas *perjudicial*. La Astucia comparada con la imprudencia, parece prudencia, y la imprudencia comparada con la Astucia parece inocencia.

El

El astuto, como Tiberio, tiene la complexion seca, y melancolica, la vista perspicaz, y el aspecto de Zorra vieja, como las costumbres. El imprudente, como Vitelio, tiene complexion jovial, y cara gruessa, participando el aspecto, y la necedad del Buey.

El astuto tiene mucha *experiencia*, porque ha tratado con muchos vellacos, y ha visto, leìdo, y observado mucho: recogiendo siempre los peores exemplos, y interpretando todas las cosas en el peor sentido.

Por lo qual formando en su mente principios, y maximas impias, perniciosas, crueles, las esconde en su coraçon, que es vna atarazana de fraudes, y de artificios, de los quales èl solo tiene la llave.

La imprudencia por lo contrario nace principalmente de la *inexperiencia*, ò necedad natural, la qual ocasiona vna simplicidad, ò sencillez, que parece Virtud à los necios; mas por los efectos se dà à conocer; porque la astucia sabe dañar à otros; mas la imprudencia solo se daña à si propria.

EL OBJETO de estos dos vicios parece el mismo, que el objeto de la prudencia, esto es, el *bien de la vida humana*: mas ay grandissima desemejança.

La prudencia considera el *bien verdadero*, esto es, lo vtil vnido con lo racional, y con la Virtud: no pudiendo aver prudencia sin virtud, ni virtud alguna sin prudencia.

Mas la imprudencia, y la astucia solo miran al *bien particular*, ò verdadero, ò aparente, ò justo, ò iniquo, como lo propone el apetito al entendimiento, para hallar medios de conseguirlo.

Mas en esto se govierna con diverso modo el astuto, que el imprudente. Porque el imprudente no tiene tan malicioso ingenio, que conozca la iniquidad del objeto, bastandole, que el objeto agrade al apetito: mas el astuto conocerà que es malo, y con todo lo procura conseguir, como le aya de ser vtil.

Fuera de esto el imprudente *habla mucho, piensa poco, descubre à todos su designio*: de todos se fia, porque como es sencillo, juzga à todos sus semejantes. Mas el astuto *habla poco, piensa mucho, de nadie se fia*; teniendo à todos por astutos, y embusteros: y por esso oculta sus intenciones: queriendo vna cosa, finge querer la contraria: y jamàs se conoce su voluntad, sino por el efecto.

El imprudente, aunque desee con grande anhelo el objeto, no tiene discurso, para *consultar*; sino juzga por mejor el primer medio, que se le pone en el pensamiento: como el Peregrino, que para llegar à la Ciudad no vè sino vn camino, que ordinariamente engaña, ò es infestado de ladrones.

Mas el astuto *conoce todos los caminos*, y todas las dificultades; pero elige los mas torcidos, y ocultos: y con tal, que consiga el fin, se sirve de todos los medios ya justos, ya iniquos.

Por consequencia el imprudente desalentado en la mas leve dificultad (como impensada, è improvisa) se arrepiente, ò se arresta, ò retrocede.

Mas el astuto, que todo lo previene à todo dà salida: y aunque el medio sea malo vence las dificultades de vna maldad con otra mayor.

En suma assi el imprudente, como el astuto se sirven de *medios malos, para fines buenos*; y de *medios buenos para fines malos*: ù de *medios malos para fines pessimos*: mas el imprudente por *necedad*; el astuto por *malicia*.

Por esso el imprudente *jamàs consigue su fin, sino es por acaso*, en quanto la fortuna favorece tal vez los necios, y mentecatos. Mas el astuto por la mayor parte *consigue lo que desea*: porque à la malicia, aunque le falte Virtud, no le falta ingenio.

Verdad sea, que como la astucia se dà à conocer, y à odiar por sus acciones; y à qualquiera accion mala suceden perversissimas consequencias; rara vez acontece el que por vltimo no pàre en mal el astuto, y sus artificios: y quando del imprudente se compadecen todos; del mal del astuto todos se alegran.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMOCTAVO.

DE LAS PASSIONES HUMANAS, Y DEL DELEYTE.

CAPITULO I.

Sugeto del Tratado.

ANTES de entrar en el discurso de cada vna de las Virtudes Morales, requeria el metodo natural la premissa de algunas doctrinas generales, para proceder à las particulares con mas orden. Pero nuestro Filosofo, que siempre mira à iluminar los entendimientos, sin alucinarlos; nos vibrò allà vn templado reflexo solamente, reservandonos para este lugar vna claridad mas exacta, quando ya los ojos del que aprende pudiessen sufrir mayor luz.

Es cierto, que al principio hablò de la *concupiscencia*; mas no nos explicò que cosa sea *Deleyte*, objeto principal de la *concupiscencia*: ni que sea continencia, è *incontinencia*, que miran diversamente el deleyte. Hablò del *apetito sensitivo*, fragua de las passiones; mas no del numero de las *passiones*, ni de la *amistad*, bellissima hija de la passion.

Ha-

Hablò de las *Virtudes*, y de los *vicios particulares*; mas no de la *Virtud heroyca*, que es la cumbre de las Virtudes todas; ni de la *fiereza*, que es la sentina de todos los vicios. Hablò de la felicidad, sin conocer primero las Virtudes, de que nace.

Aora, porque acerca de estas materias nacen entre los Filosofos muchas, y dificultosas dudas, cuya solucion importa tanto saber, como deleyta inquirir; satisfarè en los siguiẽtes libros à tu feliz ingenio, investigando ordenadamente la verdad desde mas altos principios.

CAPITULO II.

De las passiones humanas.

NO fue mal fundado el parecer de Empèdocles, de que el Mundo se avia compuesto de amistad, y litigio; porque no ay en èl cosa alguna, que no tenga su *afecto*, ni afecto alguno, que no tenga su *oposicion*.

No ay oro sin escoria, ni rosa sin espinas, ni del panal se coge la miel sin el peligro de los aguijones. No ay bien acà abaxo, que no cueste vna lid à quien le busca.

Por esso la providencia natural diò dos facultades à toda animada, ò inanimada substancia, la vna de desear lo que le conviene, la otra de resistir lo que se opone à sus deseos.

Diò al fuego la suma ligereza, y el sumo ardor: aquella, para volar à la esfera amiga, que le conserva; este para disipar Torres, y peñascos, y montes, y todo lo que se atraviesse à su buelo.

Para estos dos efectos sirven assi en los hombres, como en los animales aquellas dos facultades del apetito sensitivo, que hemos de nombrar muchas vezes, la CONCUPISCIBLE, y la IRASCIBLE.

Aquella, para buscar al *bien*, y huir el *mal*: esta, para contraponerse à quien se opone à su *deseo*, y à su *fuga*. De modo, que la *concupiscible* es la Ecònoma, que dà providencia à todas las necessidades de la vida humana: y la *irascible* es la guerrera, y defensora de la *concupiscible*.

Mira, con que corage todo animal, ò con los dientes, ò con las puntas, ò con las garras, ò con otras armas molesta à quien le es molesto en sus placeres: estas son las armas externas de la irascible: qualquier fiera irritada se haze mas fiera.

Mira, con que colera el hombre airado se arma de furor dentro de si, y busca fuera de si las armas: brama, grita, amenaza, arroja bombas del pecho, llamas de los ojos, humo de las narices. Estos son impetus externos de la interna irascible, que saliendo à la campaña toma el partido de la *concupiscible*.

Luego el apetito sensitivo es vn monstruo biforme, compuesto de dos monstruos, el vno todo afectuoso, y blando; el otro todo furioso, y pendenciero: incluyendo en vn pecho aquellos dos elementos, *amistad*, y *litigio*.

Mas assi como qualquier cabeça de la Hydra producia muchas cabeças monstruosas, assi la *concupiscible*, y la *Irascible* producen tantas passiones: quantos son sus movimientos acerca del *bien*, y el *mal*.

Si la aprehensiva propone al apetito sensitivo algun objeto bueno, ò aparente, nace en la *concupiscible* primeramente el *amor*. Si el objeto està apartado, nace despues del amor el *deseo*: y si el deseo se cumple, se sigue el *deleyte*.

Y al contrario, si el objeto es aborrecible, y malo; la *concupiscible* mueve al *odio*: y si està apartado el objeto, se sigue la *fuga*; mas sino puede huir el mal, nace la doliente *tristeza*, que nos consume.

Pero si el bien propuesto es dificil, y arduo por alguna oposicion: si aprehende el hombre, que la puede vencer, nace en la irascible la *Esperança*; y si aprehende, que no puede: nace la *desesperacion*.

Por lo contrario, si el mal arduo està ausente, nace la fogosa *audacia*, por juzgarle desde lexos; ò el frio *temor*, si es mayor el peligro, que la esperança. Pero si ya el mal ha sucedido, nace la *Ira*, para vengarle; ò la *Lenidad* en sufrirle; pero lenidad natural, ni viciosa, ni virtuosa.

Aora, si quieres vèr la Genealogia de las passiones, como viste la de las Virtudes, vesla aqui.

APETITO SENSITIVO.

CONCUPISCIBLE *Acerca del bien, y el mal Simplemente.*		IRASCIBLE. *Acerca del bien, y el mal Arduo.*	
Amor.	Odio.	Esperança.	Desesperacion.
Deseo.	Fuga.	Audacia.	Temor.
Deleyte.	Dolor.	Ira.	Lenidad.

Bien sè, que algunos, cansados de seguir las huellas de los Filosofos, enseñaron no aver mas de vna passion, esto es, el *amor*; y que el deseo, el deleyte, la esperança, el odio, la fuga, la ira, el temor no son passiones, sino muchos efectos del mismo amor, que muda nombres, y semblantes; mas no substancia.

Quizàs dixeron vna cosa verdadera, mas no nueva, porque quieren jugar con los vocablos. Si quieres llamar amor al apetito sensitivo, el qual no es otra cosa, que el afecto corporeo, y todas las passiones se llaman afectos: bien puedes dezir, que todos los movimientos del apetito sensitivo son movimientos de amor; pero avràs confundido los terminos por obstentar ingenio.

(?§!§?)

CAPITULO III.

Donde habla en las passiones.

POR la Tabla antecedente puedes conocer el necio error de Crysipo, de que las passiones residen en el *entendimiento*, llamando al Deleyte *vna opinion del bien presente*; y al dolor, *vna opinion del mal presente*: y todas las passiones no son en su sentir otra cosa, que *opiniones*.

Mas assi como, si è huviesse entrado en el Toro de Falaris, huviera conocido, si los dolores son opiniones; assi su error por si mesmo se desmiente; porque el entendimiento tiene por objeto lo *verdadero*, no lo *bueno*.

Tambien puedes convencer el error de los que ponen las passiones en el apetito intelectivo, esto es, en la *voluntad*: aviendo visto, que muchas vezes se anticipan las passiones à la voluntad: y muchas vezes al imperio de la voluntad vence el impetu de las pertinaces passiones.

Lo cierto es, que siendo tambien la voluntad vn apetito, tiene tambien sus movimientos de *amor*, y *odio*; *deseo*: y *fuga*, *alegria*: y *tristeza*. Mas como es vn apetito intelectivo, y no sensitivo, sus movimientos no son sensitivos, sino intelectivos: semejanças de passiones; mas no passiones.

Antes, aunque ella pueda tal vez, ò mover, ò aquietar las passiones sensitivas con su politico, mas no despotico, imperio, como ya oìste; sucede con todo, que para esto se sirve del apetito sensitivo, el qual ordinariamente repugna. Desuerte, que aunque las passiones estàn debaxo de la voluntad, no por esso estàn en la voluntad.

Es evidente, pues, que las passiones sensitivas residen en el *apetito sensitivo*, que tiene su silla en el coraçon. Assi como el celebro es el organo de las facultades aprehensivas; assi el coraçon es el organo de las facultades apetitivas sensibles: aviendo querido la providencia apartar estas viles oficinas de las mas nobles.

No se mueven, pues, las passiones en el coraçon, sin que preceda en la *cabeça* la representacion de los objetos; porque assi como sin la vista yerra el pie; sin la *aprehensiva* està la *apetitiva* ciega.

El coraçon, pues, primogenito de los miembros, y raiz de la vida, es tambien organo del apetito, è interprete de las passiones, y de los afectos con sus admirables movimientos.

Diò la naturaleza al Oceano vn proprio, y regulado ondear, llamado *Fluxo*, y *Refluxo*; para que meciendose como niño en la cuna, repose en su movimiento. Mas si es conmovido al soplo de elados Aquilones, ù de fogosos Austros, no cabiendo mas en si mesmo, ya viene, ya huye, ya transciende las nubes, ya se esconde en el abismo.

La misma providencia diò al *coraçon* vn perpetuo, y natural movimiento conveniente al temperamento del individuo, dilatandose, y restringiẽdose con numerosas medidas, para alternar la respiracion, y transfundir los espiritus vitales à todo el cuerpo.

Mas si es agitado de los vientos de las passiones, entonces con estraña dilatacion, y encogimiento, alterando la proporcion del movimiento natural, altera los sentidos: y son tantas las mudanças del coraçon, quantas las de las passiones. Siendo cierto, que primero se mueve el alma por el objeto, que es el instrumento del alma. Este es el movimiento fisico; aquel el moral.

Agradable espectaculo, si por vn cristal del pecho se pudiessen traslucir los movimientos del coraçon, como los de los Reloxes!

Si la aprehensiva representa vn objeto *amable*, el coraçon todo amoroso se alarga, por abraçarle; y si vn objeto *odioso*, el coraçon todo esquivo se retira, y parece que huye. En la suma *alegria* el coraçon bayla, y salta; y en la *afliccion* se encoge en si, y parece que se cae. En la *ira* el coraçon hierve, y bomita sangre; y en el *temor* se yela, y palpita, y tiembla.

El mas pequeño miembro de la Nave es el Timon; mas qualquier pequeño movimiento del Timon mueve aquella gran maquina en largo giro à la diestra, ò à la siniestra mano: y qualquier pequeño movimiento del coraçon, que està en el centro, causa en la circunferencia del cuerpo humano grandissimas conmociones.

Aquella dulce risa, y estrechos abraços del que se encuentra con el amado amigo: aquel bolver atràs la cara, y arrugar el ceño, quando se vè algo desapacible, ò asqueroso: aquel aplaudir con las manos, y dar saltos, quando se alegra: aquel gemir, y suspirar, quando se entristece: aquel encenderse el rostro, rebolver los ojos, y crugir los dientes, quando se enoja: aquella elada palidez, y temblor de los miembros, quando se desmaya: todos son externos efectos de los movimientos interiores del coraçon, pequeños en el centro; grandes en la circunferencia.

Luego muy bien difiniò nuestro Filosofo las passiones con estos terminos. *Las passiones son movimientos del apetito sensitivo, por la aprehension del bien, y del mal, con alguna mutacion corporea del estado natural al no natural.*

Aqui vès dos movimientos en la passion, el vno es del *apetito*, que altera el alma sensitiva: el otro es del coraçon, que alterandose assi mismo, altera al cuerpo: de donde las passiones se llaman *perturbaciones*.

Por esta difinicion entenderàs, como tal vez el alma con vna guerra interior batalla contra si misma. La primera lucha es entre el *apetito sensitivo*, y el *apetito racional*: moviendose la passion en el coraçon, y la razon en la mente, la vna contra la otra, en dos diferentes Teatros.

Semejante duelo sintiò dentro de si proprio el irresoluto Augustino puesto en las dos sendas de Prodico. Atrahiale à si el *amor celeste*; rerrahiale el *amor terreno*, el vno armado de *intelectuales razones*; el otro de *afectos sensuales*. Llegaron entre si à las manos:

nos: y el del vno, y del otro quedava herido.

Dirias, que dentro de Augustino avia dos Augustinos, vno que queria; y otro que no queria ser casto. O que en vn solo Augustino avia dos voluntades, vna casta, y otra obscena. Largo fue el combate, siendo el vn Amor mas sabio, el otro mas fuerte: ni se huviera quizàs acabado, sino con la vida; si la Gracia del Cielo no se huviera puesto de parte del Amor Celestial, y desarmado al terreno.

Mas en el Apostol de las gentes (como èl mismo confiessa) durò la lucha entre la razon, y el sentido hasta la muerte, para mayor gloria suya. Porque venciendo siempre la razon, la perpetua lucha, fue perpetuo triunfo.

El otro combate es solo en el *apetito sensitivo*: combate mas entrañable, y cordial; quando propuestos dos contrarios objetos sensibles, luchan en el Teatro del coraçon dos passiones contrarias.

Tal batalla se moviò en el coraçon de Medèa entre las dos mas fuertes passiones, *Ira*, y *Amor*. Avia el ingrato Jason repudiado à Medèa, para casarse con la hija de Creonte. Deliberò la ofendida dama matar los hijos, que avia concebido de Jason. Amava à aquellos rapaces, porque eran suyos; porque eran de Jason los aborrecia. La *Ira* desterrava al *Amor*; y el *Amor* desterrava à la *Ira*. Llama era la *Ira*, y llama el *Amor*: vna llama apagava à otra, y ella ardia en ambas.

Acudieron de aqui, y de alli como facciones auxiliares todas las otras passiones. Los *Zelos* con el *Amor*, el *Odio* con la *Ira* eran de vna parcialidad. Batallavan en circulo el *Temor* contra la *Audacia*; la *Audacia* contra la *Desesperacion*, la *Desesperacion* contra el *Temor*.

De este modo, aviendo la desdichada combatido mucho entre si, ni vencida, ni vencedora: Amante à vn tiempo; y enemiga: timida; y Ossada: Piadosa; y cruel: vltimamente la *Ira* venciò al *Amor*: y como dexò de ser muger, se olvidò de que era madre. Matò à los inocentes, por no poder matar al traydor.

CAPITULO IV.

Preguntas acerca de las passiones.

PReguntara primeramente tu sagaz ingenio: *Si la Naturaleza no multiplica potencias, ni obras sin necessidad: porque causa, aviendo dado al hombre el apetito intelectivo, le añadiò por sobrepuesto el sensitivo, llamado por Platon bestia de muchas cabeças?*

Respondo, que siendo el hombre vn compuesto de espiritu, y de cuerpo, le eran necessarias dos *Facultades aprehensivas*, la vna espiritual, la otra corporea. Esto es, *Entendimiento*, y *Imaginacion*; porque al modo del *Ser* se conforma el modo del *Obrar*, y objetos diferentes requieren diferentes Potencias.

Por consiguiente necessita de dos *facultades apetitivas*, la vna *Espiritual*, la otra *corporea*. Esto es, la *Voluntad* correspondiente al entendimiento; y

el *Apetito sensitivo*, correspondiente à la imaginacion; porque al modo de *Aprehender* se conforma el modo de *Apetecer*.

De aqui es, que tal vez la *Aprehension corporea*, representando vn objeto conveniente al cuerpo: y la *Aprehension Espiritual*, representando vn objeto conveniente al espiritu: despiertan aquella lid entre el *Apetito Espiritual*, y el *Corporeo*, la qual nunca tendrà fin, mientras el espiritu no se separare del cuerpo.

PREGVNTARAS despues. *Como es diferente el Apetito sensitivo de los Brutos de el de los hombres: y las passiones humanas de las de las fieras?*

Respondo, que el apetito de los animales *necessariamente* sigue al objeto: y el de los hombres sigue *libremente* al objeto, ò à la razon: el objeto le puede mover; mas la razon puede retenerle. De aqui es, que las passiones humanas, como participan el influxo de la voluntad, ò son virtuosas, ò son viciosas: mas las passiones de los animales, assi como no pueden ser virtuosas, no pueden ser viciosas tampoco. Estas siguen al *Instinto* de la Naturaleza, que no puede errar; aquellas siguen la *Opinion* humana sugeta à muchos errores, y muchas vezes cegada de las mismas passiones.

Ello es diferente el juyzio del hombre apassionado, que el del tranquilo: por esso apelò el otro de Alexandro colerico para Alexandro aplacado.

Finalmente, como los animales no aprenhenden el bien, ò el mal, sino presente, ò vezino; estàn sugetos à pocas passiones; y quitado el amor de la vida, y de los hijos, todos los demàs objetos les son indiferentes.

Mas el hombre se forma los deseos, y los temores: èl và à buscar cosas remotissimas, ò superfluas, è infinitas, y muchas vezes impossibles. De modo, que le atormenta lo passado, y lo presente, y lo futuro, lo verdadero, y lo falso, siendo èl proprio su verdugo.

DEMAS de esto, querreis saber mas claramente: *Como la Voluntad mueva las passiones; y como las passiones muevan la voluntad?*

La voluntad mueve las passiones; porque el orden natural requiere, que el superior mande al inferior. Esto lo haze ella de dos maneras, ò mandando al Entendimiento, que proponga al Apetito sensitivo aquellos objetos, que mueven à las passiones: ò mandando absolutamente al Apetito, que se mueva acerca del objeto propuesto: como mandava Vlyses à su coraçon, que no desmayasse en la borrasca.

Corazon mio sufrid,
Que mas mal aveis sufrido.

Las passiones, pues, mueven la voluntad, no mandando, porque el inferior no manda al superior, ni lo material à lo espiritual; sino *Casualmente*, ò *Causalmente*. *Casualmente*, si acaso el objeto es tan atractivo, que la passion se anticipe à la voluntad, y la voluntad al discurso del entendimiento. De suerte, que la volun-

tad antes de mirar por si ya està movida.

Causalmente, quando la passion anieblа al entendimiento, como diximos; porque entonces vn ciego guia à vna ciega al precipicio.

LUEGO preguntaràs: *Qual passion sea mas dificil de vencer?*

La *ira* es la mas violenta; pero el *deleyte* es el mas pertinaz. Porque la ira es vn furor contrario à la naturaleza, y por esso breve. El Deleyte es vn letargo dulce, que adormece suavemente los sentidos; pero dificultosamente se despide.

La *ira* irritada de la razon, con la razon se aplaca facilmente. El deleyte, entorpeciendo al entendimiento, ni escucha razon, ni persuasiones.

En suma la *ira* es como el Leon, y que aunque feroz, con la enseñança se domestica. El *deleyte* es como el pez que aunque inocente, ni con alagos, ni con miedos se puede domar.

PREGUNTARAS tambien: *Si en el hombre Sabio tienen lugar las passiones? Porque parece que concluye aquel argumento de los Estoycos: Las passiones son perturbaciones; son enfermedades: el animo enfermo no està sano; luego sino està sano, no es Sabio.*

Respondo: las passiones no son *perturbaciones*, ni *enfermedades* del animo, sino es, quando no estàn regladas; y como en el Sabio lo estàn, no son en èl perturbaciones, ni enfermedades, sino verdaderas Virtudes. La verdadera Sabiduria es regular las passiones.

Mas de què modo se pueden regir las perturbaciones? Respondo: la razon las rige de dos maneras: *Fisicamente* mandando al apetito sensitivo, y al proprio coraçon, como se ha dicho: *Moralmente*, reduciendolas à la mediocridad en la manera, que se ha discurrido en su lugar; esto es, huyendo los Estremos, y midiendo las circunstancias.

El *Amor*, y el *odio* son passiones naturales, è indiferentes. Hazense Virtudes, si se ama, ò se aborrece *lo que* conviene; y *quanto* conviene; y *como* conviene. Hazense vicios, quando exceden esta medida: la medida es la razon, y esta se halla en el Sabio. Assi que la bondad, y la malicia no està en las passiones, sino en el vso de las passiones.

DEMAS de esto dudaràs: *Si la admiracion, y la risa pertenecen à las passiones humanas, y à quales pertenecen; porque la vna, y la otra alteran al hombre sensiblemente: aquella dexandole atonito, quando se admira; esta haziendole ridiculo, quando se rie?*

La respuesta se puede colegir de sus difiniciones. La maravilla es: *Vna fija atencion de la mente à algun objeto nuevo, y serio; del qual ignorando la causa, el animo suspenso desea saberla; y en aquel breve rapto queda tambien el cuerpo, como de vn subito extasis, pasmado como piedra sin movimiento, y sin habla.*

Donde vès, que la *admiracion* no es es passion; porque no es obra del apetito sensitivo, sino del entendimiento, y de la voluntad. La perplexidad, è ignorancia de la razon pertenece al *entendimiento*. El deseo, y gusto de saberla pertenece, no al apetito sensitivo, sino al intelectivo, esto es, à la voluntad.

Que la admiracion, pues, altere el semblante no es efecto de la passion, sino del entendimiento, cuyo pasmo redunda tambien en el cuerpo, como suele acontecer en el extasis. Y por esso no se admiran los animales; porque vèn los efectos, y no inquieren la causa.

En quanto à la risa, ella es: *Vn impetuoso movimiento del animo significativo del gusto interior por algun objeto jocoso: esto es, que representa alguna fealdad sin dolor.* Y al movimiento del animo sigue el movimiento del coraçon, y del thoraz, que sacude el diaphragma, y los musculos de la boca, y de los ojos.

Pero debes advertir, que si la fealdad del objeto es sordida, y *sensual*, se mueve principalmente el *apetito sensitivo*, y la passion del gusto vil, que forma vna risa impetuosa, y desmesurada.

Mas si la fealdad es *intelectual*, como en los motes agudos, ò satyricos, y ingeniosos; se mueve principalmente el *apetito intelectivo*, y la risa es mas moderada, estando mas en la mente, que en los sentidos. Y si el objeto es mixto de sensual, y intelectual, serà mixta tambien la risa.

ULTIMAMENTE querràs saber: *Qual es aquella passion, à quien los Filosofos, assi sagrados, como profanos, llaman concupiscencia?*

Respondo, que esta voz tiene muchos significados. Porque latamente significa todo el *apetito sensitivo*, comprehendiendo la *irascible*, y la *concupiscible*: restrictamente significa la *concupiscible*: y con mas restriccion aun significa la passion, que inclina el animo al *deleyte*: del qual, como materia de la continencia, y de la incontinencia, nos conviene discurrir mas largamente.

DEL DELEYTE.

CAPITULO I.

De los deleytes.

ESTE es el que buscado de todos, pero de pocos conocido, ordinariamente dexa mas tristes, que alegres à los que le hallan. Lo qual sucede por esta humana concupiscencia, engañada engañadora; que improvidamente toma vn deleyte por otro.

Dos Venus fingian los antiguos Mytologicos: la vna Celeste, hija de Jupiter, y de la Luz, madre del amor virtuoso: la otra infernal, hija del Erebo, y de la noche, madre del vicioso Antiamor. No ay bien sin contrario, ni contrario sin opuesto.

A vna, y à otra dedicaron en Atenas su templo con diferentes sacrificios: à aquella, para que favorecies-

ciesse; à esta para que no dañasse: de que nació aquel dicho agudo: *Que hasta à los Dioses malos se debe sacrificar.*

Estas dos Venus (como nos declara Platon en su combite) no son otra cosa, que dos diversos *Deleytes*; el vno noble, y señoril, proprio de el hombre en quanto Racional; el otro *Ignoble*, y servil, comun à los brutos.

Aquella nacida en el Cielo; esto es, en la mas elevada parte del alma, siempre conduce à la felicidad. Esta nacida en el Erebo de los sentidos. como la celeste no la domine, conduce à vna vida miserable.

Si te acuerdas de aquellas dos doncellas del Bivio de Prodico, tal era el semblante de estas dos Venus. La *Celeste*, Matrona seria, y gravemente adornada, tiene mas de verdad, que de vanidad. La *Infernal* arrogante, y festiva en la apariencia, y pomposa con hechizeros adornos, como la Maga Circe; en quitandole la mascara, se descubre lo que ella es, vna furia infernal.

De aqui es, que los incautos, como son los mas de los hombres, tomando el Deleyte *falso* por el *verdadero*, quedan aprisionados; y entonces se hallan mas infelices, quando se presumen mas dichosos.

Luego solo al Filosofo Moral toca dar à conocer, qual sea el *verdadero*, y qual el *falso*; porque el deleyte es el fin Arquitectonico de la Moral, la qual toda se abreviò en este Aforismo: *Aquel es virtuoso que se deleyta, y se entristece de lo que debe. Aquel es vicioso, que se deleyta, y se entristece de lo que no debe.* La inteligencia de esto depende de la difinicion, como oìràs.

CAPITVLO II.

Que cosa sea Deleyte.

EL deleyte es: *Vna perfeccion de aquella operacion, que cada vna aprehende, que le es conveniente.* Esta es la comun definicion de los Peripateticos, cuyas partes, bien entendidas, comprehenden todo aquello, que se puede dezir en materia tan deliciosa, y arriesgada.

Como el vivir està ordenado à obrar, sazonò la vniversal providencia todas las operaciones naturales con alguna delectacion particular, que sea cebo, para que se obre: à fin de que ninguna potencia quede en si ociosa, è inutil al Vniverso.

Aquel gusto, que sienten los ojos en alimentarse de la luz, y de los colores amenos: aquella dulçura, que infunde en el *oìdo* la miel aerea de la melodia; y todas las delicias de los demàs *Sentidos exteriores*, no son otra cosa, que suaves falsas de las naturales operaciones.

Pero demàs del gusto de los sentidos exteriores, se deleyta la *Imaginativa* en sus proprias imaginaciones: y hasta las soñadas riquezas, aunque fingidas, son delectables, porque son imaginadas.

La *Memorativa* se deleyta con los placeres passados, haziendolos presentes con traerlos à la memoria: y no solo esso, mas lo que fue trabajoso, quando sufrido, se haze delectable, quando acordado. Porque como la privacion de vn gran bien es vn gran mal: assi la privacion de vn gran mal es vn gran bien.

La voluntad se deleyta con el exercicio de sus Virtudes; porque si aun los frutos de los habitos malos son dulces; mucho mas lo seràn los de los habitos virtuosos.

El entendimiento se deleyta en mandar, y discurrir, y aprender, y principalmente en contemplar altos secretos de las cosas Celestiales, Divinas. Porque pareciendole ser arrebatado al Cielo, ò que se le trae àzia si mismo, goza entre los mortales la bienaventurança de los inmortales.

Todas estas salsas de las operaciones sensitivas, ò intelectivas, se llaman vltimas perfecciones de las operaciones: y este es el deleyte.

LUEGO todos los deleytes hazen delectables las operaciones; pero no todas las operaciones son delectables. Aquellas son delectables, que se aprehenden por *convenientes*: y esta *conveniencia* consiste en la proporcion del objeto con la disposicion de la potencia.

Algunos *objetos* naturalmente convienen à todos los *hombres*; otros à cada *edad*; otros al *grado* de cada vno; otros à la *presente disposicion*, y à la necessidad de cada vno, como al hambriento la comida, al fatigado el reposo, al cautivo la libertad.

Pero generalmente todo lo que se apetece, si se logra, es delectable. Por esso los Platonicos difinian el deleyte: *Lleno del vacio*; y al dolor: *Vacio del lleno.*

Assi que aun que las operaciones sean del *entendimiento*, ù de los *Sentidos internos*, ò *externos*; el deleyte siempre està en el apetito. Los deleytes *Sensibles* en el *apetito sensitivo*; esto es, en la passion: y los deleytes *intellgibles* en el *apetito intelectivo*, esto es, en la voluntad.

RESTA aora conocer, como el deleyte sea *perfeccion de la operacion.*

Cada operacion delectable tiene dos perfecciones: la vna *intrinseca*, y essencial à la operacion, en quanto toda operacion es perfeccion de la potencia operatriz. Como todo fruto es perfeccion de la Planta, assi todo *Acto* es perfeccion del *habito.*

Esta es perfeccion *intrinseca*, y essencial à la operacion: la otra es vna perfeccion *accidental*, y *extrinseca*, que resulta en el apetito (como se ha dicho) de la operacion conveniente.

La primera perfeccion es vna forma, que diferencia la essencia de vna operacion de la essencia de otra: como el vèr del oìr, ò el vèr vn objeto del vèr otro objeto: siendo cierto, que el vèr vn arbol no es vèr vna fiera.

Pero el *deleyte* es vna forma adventicia, que diferencia la operacion *apacible* de la *desapacible*, ò vna delectacion de otra: siendo cierto, que vna misma operacion serà gustosa

à vno, y à otro no; porque le serà conveniente al vno, y no al otro: como vn mismo manjar es sabroso al sano, y desabrido al enfermo.

El deleyte, pues, es la *Vltima perfeccion de las operaciones humanas*; porque termina los movimientos del alma; corta las alas al amor, y al deseo: quita la vida à la esperança, y al temor: triunfa del dolor, y de la ira: y con la possession del bien presente dà quietud, y sossiego à todas las inquietudes.

Quatro cosas, pues, concurren en el deleyte, la *Potencia*, el *Objeto*, la *Operacion*, y el *Placer*. La Potencia es el principio movido: el objeto es el principio, que mueve: la operacion es el movimiento: el deleyte es el termino. La operacion es la materia; el deleyte es la forma, pero forma extrinseca, y accidental.

Assi que quando la *Potencia* estè mas dispuesta; el *Objeto* mas atractivo, y la *Operacion* mas conveniente al operante, serà mas suave el *Deleyte*, y mas tranquilo el reposo.

Mas sobre todo es necessaria la *aprehension de la conveniencia*; porque las facultades apetitivas no se mueven sino à la luz de las aprehensivas: y sin la aprehension, ni los objetos dolorosos duelen, ni los delectables deleytan. Y al contrario la aprehension basta, para que los delectables duelan; y los dolorosos deleyten.

Muchos son desgraciados, porque no conocen su felicidad; y muchos son felices, porque no conocen su desgracia. Y esto hizo creer à algun Filosofo (como ya oìste) que la felicidad, y la miseria sean opiniones.

Tan feliz era el pobre Transilo, persuadiendose, que era Rey; como infeliz el Rey Dionisio, persuadiendose à que tenia sobre la cabeça vna espada pendiente.

CAPITULO III.

Del deleyte del cuerpo, y del Alma.

EL *Alma* es el principio de las humanas operaciones; y el *cuerpo* es el instrumento del Alma, como en otra parte se ha dicho. Mas el cuerpo no puede ser instrumento idoneo sin vna conveniente constitucion natural.

Requierese en el cuerpo humano vna solida armazon de huessos, abultada de nudos, musculos, y nervios, para la agilidad del movimiento: vnida con blandas carnes, para la delicadeza del sentido: enredada de venas, y arterias, para la influencia de la sangre, y de los espiritus: establecida con la templança de los quatro humores, y de las quatro primeras qualidades; de donde resultan las complexiones, y de las complexiones los genios diferentes en cada individuo.

Requierese despues en el Alma la numerosa correspondencia de las facultades externas, è internas vitales, y animales, apetitivas, è intelectivas, expeditas, y promptas para sus operaciones racionales, è irracionales.

Qualquier partecilla de esta composicion corporea, que se desuna, ò se tuerça, ò se altere, causa dolor en todo el compuesto: de donde los miembros se numeran; mas los dolores son inumerables.

Un arbol, que cortò Eneas en las Costas de Tracia, lançò sangre de la herida, y gemidos del tronco; porque si los vegetables tuvieran sentido, el dolor del arbol seria el sentirse privar de qualquier parte de aquellas, que convienen à la entereza de su compuesto, y à la libertad de sus operaciones. Y su deleyte seria chupar fecundos licores, dilatar los ramos, llenarlos de hojas, y llevar frutos.

Assi quando el cuerpo tiene todo aquello, que le conviene, para sus operaciones naturales sin impedimento alguno; està en èl la naturaleza perfectamente dispuesta, y por esso gustosa. Y al contrario tanto dolor, y tristeza siente, quanto se altera, ò impide su natural estado.

No es, pues, otra cosa el deleyte corporeo, sino; *Vna perfeccion de las operaciones convenientes al cuerpo*; como las de los sentidos externos. Y el deleyte espiritual: *Vna perfeccion de las operaciones convenientes al espiritu*; como del discurrir, del mandar, del contemplar. Tal es el deleyte de aquellos ingenios felices, que llegan al conocimiento de alguna escondida, y nueva especulacion.

Assi fue el de Arquimedes, à quien aviendo mandado el Rey Hieron, que sacasse toda la liga mezclada en vna corona de oro; sin deshazerla; y aviendo hallado la demonstracion con vn vaso de agua; andava como fuera de si gritando de alegria *invèni, invèni*, como si huviesse hallado vn gran tesoro.

Assi fue tambien lo de Pytagoras, que aviendo hallado la demonstracion Geometrica tan famosa, que en Euclides es la treinta y ocho del libro primero, sacrificò à Jupiter la Hecatombe de cien toros, como si huviesse conquistado vn gran Reyno.

De este modo, pues, vn deleyte satisface al apetito sensitivo, y el otro al intelectivo; mas, el vno transfunde en el otro su deleyte: y si el vno padece, padece el otro.

Amanse tiernissimamente estos dos Esposos individuos, Alma, y cuerpo: y en su contrato nupcial hazen entre si comunes los bienes, y los males.

Bien que tal vez (como sucede entre los mas amantes consortes) parezcan opuestos: no obstante es breve la discordia; y larga la paz: y el coraçon es el interprete, y el medianero.

De modo, que el deleyte del cuerpo alivia los cuydados del animo: y la alegria del animo reverbera en el cuerpo, y resplandece en el semblante. Por esso se dixo sabiamẽte, que los deleytes del cuerpo son medicinas del animo.

Porque assi como los dolores, los miedos, la hambre, y las enfermedades, afligiendo al cuerpo, turban el animo, y le embarazan sus nobles operaciones; assi los deleytes moderados, las alegrias jocosas, los alimentos suaves, el descanso dulce, res-

tauran lo las fuerças del cuerpo, dàn vigor à las del animo.

Añade, que los placeres del cuerpo tienen su tropico, y en llegando à èl, retrocede el gusto, y se muda en desazon, y enfado. En aviendose saciado el vientre, la suavidad del manjar se muda en fastidio; y el placer se buelve tormento.

Mas el deleyte del entendimiento no tiene termino: quanto mas se alimenta, mas apetece: puede el hombre comer demasiado; mas no puede saber demasiado. Y si el alma, obrando mentalmente, se cansa alguna vez; no es aquel cansancio del alma; sino del cuerpo: siendo incansable el Artifice; pero fragil el instrumento.

Por lo que se ha dicho puedes facilmente distinguir dos diferencias de deleytes. Vnos absolutamente buenos por si mismos, porque resultan de las operaciones de la naturaleza totalmente perfecta, como las virtudes, y las ciencias.

Otros son deleytes no absolutamente buenos en si; sino en quanto sirven à perficionar la Naturaleza: como los deleytes corporeos, que quitan al alma el impedimento, para las operaciones racionales, y virtuosas. Y estos son medicinas del alma.

AORA te serà facil discernir las dos Venus, para saber qual sea la *Celeste*, y qual la *Infernal*.

Ya aqui no se trata de distinguir los deleytes del cuerpo de los del animo, sino el deleyte *Vicioso* del *Virtuoso*; porque assi de los deleytes corporeos, como de los intelectuales, vnos son virtuosos, y otros viciosos; vnos son verdaderos, y otros falsos, como oiràs.

La difinicion, pues, serà la que deshaziendo el encanto, y quitando la mascara al deleyte disfrazado, dè claramente à conocer sus feos, y abominables defectos, y la ignominia de sus sequaces.

El deleyte vicioso es: *Vna falsa alegria, que resulta de aquella operacion, la qual le parece conveniente solo à aquel, que està dispuesto al vicio*: como la embriaguez al destemplado,

Y por consiguiente la tristeza viciosa, es: *Vna afliccion, que resulta de aquella operacion, la qual le parece disconveniente à aquel solo, que està dispuesto al vicio*: como la templança al destemplado, la fatiga al perezoso.

Ella es vna misma enfermedad de la potencia mal dispuesta el inclinar al mal, y el huir el bien: gustar de las cosas nocivas, y aborrecer las saludables.

De aqui es, que assi como los vicios, y las virtudes se distinguen entre si, por la diversidad de las Potencias, y de los objetos: assi el deleyte vicioso generalmente comprehende todos los deleytes nacidos en las potencias desregladas de los objetos viciosos.

Y consiguientemente con nombre Antono-mastico se llaman deliciosos los que siguen los viciosos deleytes; y huyen las operaciones virtuosas; porque à la naturaleza mal

inclinada aquellos son faciles, y estos dificiles.

Aora, assi como de las potencias (segun se ha dicho) vnas son sensuales, y otras intelectivas: assi de los deleytes enemigos de la virtud, vnos yazen en la sentina de la parte sensitiva; y otros en la eminencia de la intelectiva. Mas enmedio de estos dos, como en el ayre està vn tercer genero, en el qual, ò el *Entendimiento* haze al *Sentido* perspicaz, ò el *Sentido* ciega al *Entendimiento*.

Fuera de esto algunos deleytes son viciosos por el objeto ilicito en si mismo; y otros solo por el excesso, que haziendo passar la accion de lo licito à lo ilicito convierte en veneno la medicina.

Algunos, pues, de los deleytes viciosos son *Brutales*, *Obscenos*, è *Ignominioso*: Y otros mas *Señoriles*, *Curiosos*, y *Delicados*.

Brutales son aquellos, que buscan los escondrijos por seguridad, ò por verguença. Venus puntualmente infernal, amante de las tinieblas, y digna de que la sepulten las infernales.

Mas que infernal fue aquella de Artaxerxes, el qual, aviendose con incestuosa poligamia casado con sus dos proprias hijas, les diò zelos à ambas con tantas concubinas, como tiene dias el año, y tantas aventureras, como tiene horas el dia.

Quedò el Infierno escandalizado, de que vn Rey de la Media no pudiesse vivir sin tantas Venus, quando el Rey del Infierno se contentò con vna sola.

No son menos brutales, y vergonçosos los deleytes de la glotoneria, y de la embriaguez: como aquella de Astidamantes, el qual combidado del Rey Ariobarzànes à vn solemne, y sumptuoso banquete, se tragò èl solo todo lo que avian de comer los combidados, y agotò todas las cubas. El solo fue el combidado, los demàs fueron mirones, admirandose de que en vn vientre solo cupiesse la comida de todos los suyos.

ESTOS son deleytes *Brutos*, y materiales, que de tal suerte deterioran el cuerpo con el excesso de aquello, que le deleyta, que el mismo pecado es su castigo.

Otros deleytes ay, que tambien son brutos, en quanto al apetito sensual, pero ignorados de los animales; porque son estudiados, y refinados del ingenio Humano; y por esso se llaman *Señoriles*. El que se entrega à estos no se llama sensual, sino delicado.

A la *Luxuria*, vicio servil, suele suceder el *Regalo superfluo*, vicio señoril, inventor de las delicias, y delicadezas de todos los sentidos. De suerte, que aquellos debilitan los cuerpos, mas estos debilitan los animos. Ningun vicio es mas blando; pero ninguno mas fuerte, para afeminar los varones fuertes.

En vano estudiò la Providencia el recreo de los *Ojos* en tantos hermosos espectaculos, del Cielo florecido,

tido de estrellas, y de los prados estrellados de flores, con tanta variedad de bellezas conciliadoras de amor, y maravilla.

Mas allà passò Hostio Liberto en inventar curiosas, è infames delicias, para recrear sus ojos, vistiendo de varios espejos la estancia de sus placeres, para enamorarse à si mesmo, como Narciso; sino que este contemplava sus perfecciones, y Hostio sus torpezas.

Vulgar delicia les pareciò à los Reyes Asyrios embriagarse con dulces licores; si tambien no embriagavan los *oidos* con lascivos cantos de las desnudas Syrenas. Antes para hazer la Musica mas criminal quitavan à los niños con dolorosos instrumentos la Virtud generativa; para que atenuada la voz, los Musicos pareciessen Musicas.

Mas para el *Olfacto* no bastò, que Verres Pretor de Cicilia (de costumbres semejantes à su nombre) quando le llevauan por la Provincia tendido en la litera, puntualmente como vn animal inmundo: hallase la delicada invencion de colgar de las narices las redecillas llenas de rosas: delicia bien impropria de vn bruto asqueroso.

Sino que aun passò mas allà Aurelio Antonio, el qual, no cuydando mas que de la felicidad de sus narices, se bañava el estio en vn estanque de agua de olor: y hazia embeber en balsamo las torcidas de las luces, para que aun el humo fuesse perfume.

Quantos Luculos trabajaron despues por dar gusto al *gusto* con peregrinas, y nunca oidas delicias? Pero ninguno mas, que aquel par adultero de Antonio, y Cleopatra.

Estos, aviendo excedido con la magnificencia de las cenas à todos aquellos, que inventaron la Arte, no de apagar la hambre, sino de encenderla: hizieron entre si porfiada competencia al que podia hallar mas costosas delicias, y mas deliciosas riquezas, para combidarse vno à otro.

Tan sumptuosos manjares de la Escuela Luculiana hallò Antonio, que parecia insuperable; mas con todo fue vencido de la ingeniosa Egipcia: porque desprendiendo de la oreja vna perla, que valia vn Reyno, se la diò à beber à Antonio molida, y sazonada: y estava para hazer lo mismo de la compañera, si Antonio confessandose vencido, no la huviesse salvado: la qual perla, aunque desacompañada, creciò de precio, quedando la vnica Fenix del Eritrèo.

Finalmente quantas delicadezas se han hallado, para minorarle las enojosas molestias al infimo de los sentidos; desterradas ya las pieles, y las lanas, que defendian los cuerpos de las injurias del Cielo, començaron à peynar los arboles de los Seras, y à atormentar los linos Holandeses, para texer tan leves, y transparentes hilos, que se ignore, si estàn vestidos los miembros, ò desnudos.

No hallar de noche el sueño, sino en

en mullidas plumas, quando los trabajos del dia le hazen mas blando sobre vna piedra dura. No tolerar sin gemido, no digo ya el dolor de las honrosas heridas: mas ni aun la picada de vn mosquito: de que naciò el hazerse cazador de moscas vn Emperador Romano.

Y finalmente no sufrir lo que qualquiera debe poder sufrir: no por enfermedad, ò complexion debil; sino por habito vicioso, que les haze à los sensuales demasiadamente sensible qualquier molestia.

Aviendo el fuerte Rey Lisimaco mostrado à los Embaxadores del afeminado Rey Demetrio las cicatrices del Leon, à que le echò Alexandro ayrado, dezirle aquellos Embaxadores: *Tu nos muestras las cicatrices de vn Leon: y nuestro Rey te mostrarà en el cuello, y en los braços las cicatrices de los dientes de vna Lamia.* Era esta la Concubina mas de su cariño.

TODOS estos son deleytes de la *concupiscible*, mas ignominiosos al que los busca, que perjudiciales à los otros. Pero horribles, y espantosos deleytes son los de la *irascible*.

Aun oy atemorizan la memoria el *Toro* de Falaris, los *Cavallos* de Busiris, los *Leones* de Teodamantes, los *Lechos* de Procustes, las *Cenas* de Atrèo, los *Arboles desgajados* de Scino: y otras maquinas inventadas de hombres inhumanos, los quales se deleytavan, como las golondrinas, en sangre viua, ò como fieras rabiosas en la carniceria de cuerpos humanos.

Baste para exemplo la crueldad de Astrubal, que aviendo conducido sobre los muros de Cartago todos los Romanos, que tenia prisioneros; à vista de Scipion, y del Exercito Romano, como por juego, y fiesta, gustava de sacar à vno los ojos, à otro la lengua, à otros cortar los nervios, y à otros desollarlos viuos: y finalmente à todos martirizados de mil maneras los colgò de los muros. Espectaculo dos vezes gustoso, para vn Barbaro, mientras oìa los gemidos de los pacientes, y de los que los miravan padecer, y veìa llover lagrimas de los vnos, y sangre de los otros.

A estos se parecen los *deleytes* de los *maldicientes*, siendo assi, que brotan de la misma fuente de la irascible la Maleficencia, y la Maledicencia, como hemos dicho en otra parte.

Ello es mucho mas cruel maleficio matar con la lengua, que con la espada: y herir con la pluma; que con la flecha; siendo mayor perdida la de la honra, que la de la sangre. Fuera de que el homicida desde su riesgo mata à los viuos; y el maldiciente desde su seguridad mata aun à los muertos.

Pero el *maldecir* lisa, y descubiertamente es vn deleyte plebeyo. Mas cruelmente delectable es la *Satira ingeniosa*. Assi como el clavo vntado con azeyte entra mas en el madero: assi la Maledicencia sazonada con la agudeza penetra mas profundamente.

No gustava Marcial de motes agudos, sino eran mordaces. A aquellos:

llos llamava sopitas de niños; à estos viãdas de Señores. Por esso se escrive dèl, que mas facilmente sufriria atravessado en la garganta vn carbon ardiendo, que vn mote maldiciente, y de mejor gana perderia vn amigo, que vn dicho agudo.

Otros deleytes ay grandes, y viciosos, que se gozan con la opinion de los *bienes externos*: como los avarientos Pigmaleones en las acumuladas riquezas siempre abundantes, y siempre necessitados; y los Camaleones ambiciosos en alimentarse del ayre de las alabanças, y de los honores; siempre hinchados, y siempre hambrientos.

De este avaro deleyte nace el de los Jugadores: delectable por la esperança de la victoria, y de la ganancia; poro perjudicial, para el codicioso jugador, que hecho prodigo de la avaricia, pierde las riquezas mientras las busca; y empobrece la familia por enriquecerla.

Finalmente otros son deleytes viciosos *intelectuales*, nacidos del desordenado deseo de saber, como las Artes supersticiosas, ò Magicas, ò Diabolicas, de las quales es mucho mejor la ignorancia, que la ciencia.

Por vltimo todo aquello, que el apetito inferior, ò superior anhela con excesso, ò contrarazon, es deleyte vicioso; y al contrario todo aquello, que deleyta dentro de los terminos de la razon, es deleyte virtuoso.

(?§!§?)

CAPTVLO IV.

Preguntas acerca del deleyte.

EXcitado mas que satisfecho tu entendimiento sagaz con las doctrinas antecedentes, podrà preguntar lo primero: *Quales deleytes sean mayores, si los espirituales, si los corporeos?*

A que generalmente respondo, que los corporeos son mayores, para el apetito sensitivo, porque son mas sensibles: y los espirituales son mayores, para el apetito intelectiuo, porque son mas inteligibles. Cada vno se deleyta mas en lo que juzga le es mas conveniente.

Mas si absolutamente se pregunta quales sean mayores? Lo cierto es, que de la potencia mas perfecta es mas perfecta la operacion: y de la operacion mas perfecta mas perfecto el deleyte, y consiguientemente mayor.

Fuera de que assi como los deleytes espirituales son intrinsecos; y los sensuales son extrinsecos: assi podrè dezir, que lo sensual està dentro del deleyte; lo espiritual tiene el deleyte dentro de si proprio.

Preguntaràs mas: *Si es verdadera aquella difinicion: Bonum est, quod omnia appetunt. Lo bueno es aquello, que todos apetecen; porque pues no apetecen todos los deleytes virtuosos, è intelectuales; sino que los mas se entregan à los corporeos, y viciosos?*

Respondo primeramente, que aunque no todos desean vn mismo deleyte en *especie*; no obstante todos de-

desean vno mismo en *genero*; esto es, lo que les parece conveniente, y bueno. Porque no es bueno para todos aquello, que es bueno, sino aquello, que parece bueno.

Pero fuera de esto se debe observar, que la naturaleza vniversal tiene vn no sè que de Divino, porque depende del primer principio, que es Dios, y todas las cosas Divinas miran à lo mejor, y à lo perfecto.

Por esso la naturaleza inclina à todos al verdadero, y perfecto deleyte, que es la felicidad, la qual consiste en los intelectuales. Pero, como dixe al principio, los entendimientos improvidos yerran al buscarle, y toman al vno por el otro.

Mas de donde proviene (diràs tu) *que los deleytes sensibles passen tan presto a enfado; y que aquello, que sumamente gustò; sumamente disguste!*

Respondo, que los deleytes sensibles nacen de las passiones, y como las passiones son impetus momentaneos, fundados en la apetitiva, y no en la racional, acabado el impetu, cessa el deleyte. De donde los objetos, que mas ardientemente se desean, se aborrecen mas presto.

Mas porque à lo menos los deleytes intelectuales no son perpetuos? Y porque el Estudio, y la contemplacion de las cosas eternas, no eternizan su placer en la mente.

Respondo, que vn objeto essencialmente perfecto, y perfectamente comprehendido, liga al entendimiento, y à la voluntad con eterno vinculo.

El que contempla à Dios intuitivamente con lumbre de gloria, jamàs puede saciarse. Mas quien le contempla *abstractivamente* con lumbre de Ciencia, por dos causas puede saciarse.

La vna, porque el organo corporeo, de que se sirve el entendimiento, obrando se cansa; como lima, que gastando el hierro, se gasta.

La otra, porque se le representa algun otro objeto, ò mas vrgente, ò mas delectable, y por deseo de saber mas, se dexa aquel, que se busca: como los perros de caza, que siguiendo vna fiera, toman otra.

De aqui es, el que naturalmente agrade la variedad: siendo el sentido insaciable de experimentar cosas nuevas, y el entendimiento de entenderlas. Y porque la mente humana se aplica con mas atencion à las cosas nuevas, tanto mayor es el deleyte, quanto es mayor la aplicacion.

Querràs saber despues: *Si dos deleytes grandes, pero totalmente diversos, sean à vn tiempo mismo compatibles entre si?*

Respondo ser cierto, que el que atentamente goza de vna suavissima armonia; no podrà igualmente atender à vn tiempo à considerar, y gustar de la simetria de vna excelente pintura. Porque assi como vna operacion impide à otra; assi el deleyte de vna impide al deleyte de la otra operacion, à lo menos en grado igual.

De aqui naciò dezir, que quando el Musico de Tracia tocava la ci-

citara armoniosa, los ganados se olvidavan del pasto, los pajaros del nido, los hombres de sus cuydados, suavemente atrahidos, è inmobilmente presos de aquella sonora concordancia.

Y es la razon, que assi como todo Agente natural, assi toda facultad humana, se estiende à vna cierta esfera de actividad, de la qual si excede, ò no obra, ò obra debilmente. Y por esso quien atiende à vna obra, no puede atender à otra à vn mismo tiempo.

Y de aqui podràs por ti mismo discurrir otra duda: *Porque razon parezca tan veloz el tiempo al que se huelga, y tan largo al que padece.*

La razon es la misma. Porque el gusto de tal manera arrebata la mente del que se deleyta, que no reparando en la succesiva duracion del tiempo; junta el primer instante con el vltimo, como el que duerme: de donde vna larga hora le parece vn momento.

Y al contrario el que està padeciendo, que como no desea otra cosa, sino llegar al fin, mide todos los instantes, y qualquiera le parece vn siglo.

Por esso suele ser gran indicio, de que alguno es perfecto en su Arte, quando trabaja mucho tiempo sin mirar por si: porque, como oiste, el habito haze estos tres efectos, que se obre *gustosamente, facilmente, y largamente.*

De aqui tambien conoceràs: *Porque causa son de mas gusto las composiciones Pathetica, como las tragicas, y afectuosas, que los discursos oratorios, ò doctrinales?*

La razon es esta, que las cosas Pathetica conmueven grandemente las passiones por vna sensible simpatia entre el afecto, y el objeto: y quando el sentido se conmueve, obra mas viuamente la imagicion: y por esso se deleyta mas, que en los discursos meramente mentales.

Demàs de esto, como las potencias intelectivas se sirven de organos mas delicados, se cansan mas facilmente. Y al fin los discursos intelectivos deleytan solo vna vez; porque satisfacen al entendimiento; mas los Pathetico, aunque se reciten, ò lean muchas vezes, siempre agradan; porque el apetito jamàs se satisface.

Ultimamente preguntaràs: *Si los hombres aman la vida para el deleyte, ò el deleyte para la vida.*

Respondo, que es bien dificil separar el amor de la vida del amor del deleyte. Porque como la vida consiste en la operacion, y el deleyte no es otra cosa, que vna perfeccion de la operacion, no es possible amar la vna, sin la otra.

No obstante, parece, que se ama mas principalmente la vida, que el deleyte; porque como el deleyte es vna quietud del apetito en la operacion conveniente, nos parece, que el deseo de la operacion conveniente debe preceder al deseo de la quietud.

Mas no se puede negar, que ay algunos hombres, los quales aman al deleyte mas que à la vida; y otros à la vida mas que al deleyte. Porque algunos por no sufrir dolor, ò afrenta se matan, ò por gozar algun deleyte corporal, como el venereo, ù del animo, como la gloria, abandonan la vida, diziendo como la Mariposa: *Con tal, que gozen los ojos, ardan las plumas.*

Otros al contrario sufren las heridas, los tormentos, la afrenta, y la vilissima servidumbre, con tal, que vivan. Y la razon es, que como cada vno juzga por mejor lo que le parece mas conveniente, vnos aprehenden la conveniencia en el viuir; y otros en cumplir su gusto. Mas el virtuoso, que no precia otro bien, sino lo honesto, juzga por mas conveniente la honestidad sin la vida, que la vida sin honestidad.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO DEZIMONONO.

DE LA CONTINENCIA, Y DE LA VIRTUD HEROYCA.

CAPITULO I.

Que cosa sea la continencia.

MUCHAS vezes oiste, que la *razon*, y el *apetito* son los dos principios de las acciones humanas. Quiẽ dize *apetito*, dize *concupiscencia*, dize passion de la *concupiscible*, y de la *irascible*, dize *amor del deleyte*, y *fuga del dolor*: y à este se opone la *Apathia*, ò insensibilidad, y estupidez.

Quien dize *razon*, dize entendimiento iluminado del *habito de los principios naturales*, que es la Syndèresis, ò Conciencia: dize vna *conformidad con la regla Divina*, de la qual se derivan todas las leyes. Y à esta razon se opone la *Malicia*, ò la *Ignorancia*.

Aunque la razon incline à lo honesto, y el apetito à lo delectable; no obstante muchas vezes se conforman entre si, y muchas se disconforman.

Quando la razon està reglada, y està reglado el apetito, ambos concuerdan en el bien, y nacen las hermosas, y perfectas *Virtudes*, que has visto en los libros antecedentes.

Quando la razon no està reglada, ni el apetito, ambos concuerdan en el mal, y nacen los torpes vicios opuestos à las Virtudes.

Quando està reglada la razon; y desreglado el apetito, se levanta discordia, y lid entre ellos, y el mas fuer-

fuerte la vence. Por lo qual, si la razon puede mas que el apetito, nace la *continencia*. Mas si el apetito puede mas que la razon, nace la *incontinencia*.

LA CONTINENCIA, pues, es vna *Virtud del Alma, por la qual la razon reglada aparta del deleyte al apetito desreglado.*

LA INCONTINENCIA es vn *vicio del Alma, por el qual la razon, aunque reglada, viene à seguir los deleytes engañada, è impelida del apetito desreglado.*

Desuerte, que en la incontinencia la concupiscencia es mas fuerte, que la razon: y en la continencia es la razon mas fuerte, que la concupiscencia; porque el vencido es mas debil, que el vencedor.

DE LO referido puedes primeramente conocer, que la continencia es vna *Virtud imperfecta*; porque en las Virtudes perfectas estàn igualmente regladas, y conformes la razon, y la passion: mas en la continencia la concupiscencia combate contra la razon, aunque por vltimo quede vencida.

Y por consiguiente la incontinencia es *vicio en alguna manera imperfecto*; porque aunque el apetito estè enfermo, y debil, el juyzio està racional, y sano.

Demàs de esto puedes conocer la diferencia entre la *Continencia*, y la *Templança*; porque en el templado està recta la razon, y recto el apetito; mas en el continente la razon està recta; pero el apetito todavia rebelde. Desuerte, que muchos son continentes, pero pocos son templados.

Para entender esto mejor, trae à la memoria lo que oiste en el tratado de la Templança: que entre las operaciones de los brutos, y de los hombres destemplados ay esta diferencia, que propuesto vn objeto delectable, el animal sin discurso naturalmente se và à èl, como la piedra al centro.

Mas el destemplado forma en su animo vn momentaneo discurso por modo de Silogismo operativo, y singular, en esta forma: *Todo delectable es apetecible: este objeto es delectable: luego este objeto es apetecible.*

Bien vès, que aquella *mayor* tan vniversal, y sin limite es vna maxima del juyzio relaxado por la razon depravada: por lo qual, si la aprehensiva sensible, proponiendo el objeto delectable, haze la *menor*: la mala cõcupiscencia, no con palabras, sino con efectos, concluye à favor del deleyte; corriendo velozmente à abrazarle. Por lo qual concordando la mala razon con el mal apetito sin impedimento alguno, naturalmente se sigue el mal efecto.

Mas el continente, en quien, aunque està el apetito relaxado, no lo està el juyzio, no admite en su mente aquella *maxima vniversal*; sino la restringe, y limita con la razon de este modo: *Lo delectable es apetecible, con tal, que sea honesto.*

Mas si la aprehensiva, ofreciendole vn objeto atractivo, forma la *menor* del Silogismo: *Este objeto es delectable*; al punto el incontinente, sin detenerse, ni reparar en aquella juyzio-

la limitacion, se dexa lisongeramente atraer del apetito desordenado al deleyte irracional.

Mas el Continente, aunque no tenga el apetito bien reglado; con todo esso afirmandose en su *maxima* limitada de la razon; obliga à la Concupiscencia, aunque mal inclinada, y repugnante, à que no exceda los terminos de lo honesto.

De aqui es, que el incontinente merece mas compassiones, que el destemplado; porque en qualquier Tribunal se juzgan mas dignos de lastima los delitos, que comete el ardimiento de la passion.

Y sin duda el destemplado peca por eleccion espontanea, y esta es la *malicia*: mas el incontinente peca por impetu de passion; porque en aquel es el apetito friamente engañado del entendimiento; en este es el entendimiento ardientemente compelido del apetito fogoso.

De aqui tambien se sigue, que el incontinente con menor dificultad se corrige, que el destemplado; porque en aquel basta corregir el apetito desordenado; mas en el destemplado està desordenado el apetito, y el juyzio: y mas dificilmente se vencen dos enemigos, que vno solo.

CAPITULO II.

Objetos de la Continencia, y de la Incontinencia.

ELLO es cierto por la difinicion, que el *objeto* de la Continencia es el deleyte. Mas porque de los deleytes algunos (como oiste) nacen de la Concupiscible, y otros de la Irascible: vnos de los bienes corporeos, otros de los externos, y otros de los Intelectuales: puedes con razon preguntar, si todos estos deleytes son *objeto*, y *materia* de la Continencia, y de la Incontinencia.

Si consultas las palabras de nuestro Oraculo facilmente colegiràs, que la *materia* de la Templança, y de la Continencia es vna misma; siendo ambas à dos semejantes en la materia; pero desemejantes en el modo, en quanto la vna tiene el apetito mas obediente, que la otra, como se ha dicho: y por esso la vna es Virtud, y la otra Semivirtud.

Aora te debes acordar, que en el tratado de la Templança diximos que la *materia* propria del templado es el *deleyte de los dos infimos, y vilissimos sentidos* comunes con los animales, gusto, y tacto: vno de los quales mira à la conservacion del individuo, y el otro à la conservacion de la especie.

Y por consiguiente nuestro Filosofo tratando aqui de la Continencia, parece, que concluye, que la propria, y verdadera *Continencia* mira solo al deleyte del gusto, y del Tacto: y que qualquiera otra Continencia es impropria, y metaforica.

Mas por otra parte, si es vicio de incontinencia el no refrenar el *deleyte de la Lascivia*; porque no serà vicio de la incontinencia el no refrenar el deleyte de la vengança, del

hurto, de la ambicion, de la maledicencia, de la curiosidad, y tambien de las ciencias, quando ay passion inmoderada, que muchas vezes empeña à grandes excessos.

Si la concupiscencia debe ser reprimida de la Continencia, quien puede negar, que la Concupiscencia no se estienda à todo aquello, que dà gusto, ò sensible, ò inteligible?

Cupido trae en su aljava diversidad de flechas, vnas de plomo, otras de oro, y otras de fuego, con las quales haze varias heridas. Qual se enamora de *viles gustos*, qual de *riquezas*, y qual de *honores*: todas son flechas de Cupido.

Diràs, que el reprimir estos vicios es proprio de la mansedumbre, de la Justicia, de la modestia, de la afabilidad, de la prudencia, de la sabiduria, y de las otras Virtudes particulares.

Mas si en aquellos vicios se distingue la operacion del deleyte de la operacion: claro es, que aunque el reprimir la operacion viciosa pertenezca à la Virtud perfecta, no obstante el reprimir la concupiscencia acerca del deleyte de aquella viciosa operacion, conviene à la continencia. Pues porque no convendrà el nombre verdadero de incontinencia à quien conviene su verdadera difinicion?

A Atrèo, meditando la crueliſsima vengança contra su hermano, aun mas le arrebatava el deleyte del modo, que la conveniencia misma del castigo.

Este modo me agrada:
Porque de la vengança el modo excede.
Y à la sangrienta imagen del estrago.
Se me ofrece à la vista, y me recreo.
Pues porque la dilato à mi deseo?

Conocia Atrèo el excesso del delito, mas el deleyte le arrebatava. La ira es mas amarga, que el acivar; y mas dulce, que la miel. Atrèo à vn mismo tiempo se enfurecia, y se alegrava. Tenia sano el juyzio, y dañada la concupiscencia. Y que otra cosa es la incontinencia verdadera?

Autolico hijo de Mercurio Dios de los ladrones (quizà porque naciò debaxo de este ladron Planeta) era inclinado al latrocinio: no por el interès, sino por el gusto, que tenia en hurtar.

Bien sabia èl que hazia mal; mas la ocasion le hazia ladron. Como el iman al hierro, se iban sus manos al oro, y atrahidas dèl le atrahian: por esso dixo Marcial de semejantes manos, que estavan *untadas con pez*. Y que otra cosa es la verdadera incontinencia, sino la concupiscencia relaxada, y el juyzio sano?

Aquel deleyte indomito, que sentia Zoylo en maldecir, y Lepido en dominar: aquel llamado de los Gramaticos *Cacoebetes*; y este de Tulio *Impotencia*; con que vocablo mas proprio se puede explicar, que llamandole *Incontinencia*? No pudiendo el vno, ni el otro refrenar su voraz deseo, aunque conocian ambos, que no avian de sacar otro fruto, que pesadumbres.

Quantas vezes el gusto inmoderado haze enloquecer la mayor Sabiduria? Arquimedes estando en vn baño, y de la proporcion del agua, que salia del vaso, quando el entrava aviendo aprendido aquella demonstracion, que se ha dicho de la Corona de oro, mezclada con liga: no pudiendo reprimir la alegria, que le revosava por el nuevo hallazgo; saliò del baño, y desnudo, y vntado corriò por la casa como vn loco, diziendo à gritos: *Eurica*, *Eurica*: *Inveni*, *inveni*. Si esta no es incontinencia de vn deleyte intelectual, que lo serà?

Y si Democrito considerando con alto conocimiento las locuras de los hombres, tan destempladamente se reìa, que se hizo ridiculo. Y Senofontes por no poder reprimir el impetu de la risa, rebentò: que dirèmos, que es el no poder contener aquella passion excessiva, sino vna verdadera incontinencia?

Y si en estos exemplos estàs viendo el juyzio reglado de la razon: y el apetito desreglado de la concupiscencia acerca de los deleytes, que no son deleytes del gusto, ni del tacto: luego alli ay vna verdadera, no metaforica, continencia; vna Semi-virtud, que no tiene por materia aquellos dos infimos sentidos.

Que debemos, pues, inferir de esto sino que los Interpretes no han interpretado biẽ las palabras de nuestro oraculo? El qual nunca se contradize à si mesmo, si se entiende bien.

AORA yo digo, que si tu consideras mas atentamente el sentido, que las palabras de nuestro Autor; observaràs, que como es estudiosissimo de la brevedad en enseñar, à ninguna Virtud ha querido someter vna materia infinita, sino limitada: por no sumergir en tan inmenso golfo los principiantes nadadores.

Por esta razon, aviendo distinguido la Prudencia particular de la vniversal; y la Justicia particular de la Universal; señalando à la particular algunos objetos particulares: assi en este intrincadissimo tratado de la Continencia, que los Platonicos, y Estoycos avian impugnado cabilosamente; nos distingue la *Continencia particular* de la *Continencia vniuersal*, ambas acerca del deleyte; pero aquella acerca de los objetos de la Templança; y esta acerca de los objetos de las demàs Virtudes.

Importa mucho à la facilidad de la Doctrina la formalidad de los vocablos: porque el principio del saber es convenir en el hablar.

Quando habla de la Continencia *Simple*, quiere que se entienda de la Continencia, que tiene por objeto el deleyte de la Gula, y de la Lascivia, tocante à la Templança. Mas quando se habla de la Continencia, que tiene por objeto el deleyte perteneciente à las otras Virtudes, quiere que se llame *continencia cum addito*, añadiendole el titulo de los otros objetos: *Continencia de la ira*, *Continencia del dinero*, *Continencia de la*

la ambicion; por no confundirlas con la Continencia particular, que tiene el objeto comun con la Templança.

Y que este sea el sentimiento del gran Filosofo se conoce clarissimamente por dos argumentos claros; primeramente: porque assi como el ha distinguido la Continencia de la Templança, en quanto la Templança es Virtud perfecta; y la Continencia es Semi-virtud acerca de vn mismo objeto: assi acerca de la ira ay la *Virtud perfecta*, esto es, la mansedumbre, y la *Virtud imperfecta*, esto es, la Continencia de la ira, que acerca del mismo objeto tiene reglado el juyzio, pero impetuosa la concupiscencia.

El otro argumento es, que en este tratado de la Continencia; no solo ha hablado de los *deleytes corporales* contra los Platonicos, sino de todo genero de deleyte contra los Estoycos: declarando, que toda la Filosofia Moral se mueve sobre estos dos quicios de *saber alegrarse, ò entristecerse como conviene*.

Luego assi como al deleyte particular corresponde la Continencia particular: assi al deleyte vniversal corresponde la Continencia Vniversal.

Añade como èl ordena este Tratado de la Continencia à la Virtud *Heroyca*, la qual es vna vltima victoria, y vn entero triunfo de la Concupiscencia de todo los deleytes, que se oponen à la Virtud; escaso triunfo seria, si solo la Continencia de estos dos vilissimos sentidos fuesse bastante para la Virtud heroyca.

La *Gula*, y la *Lascivia* con los años, y por si mismas se vàn domando, y es corta victoria vencer al que se rinde. Pero la *Ira*, la *Avaricia*, la *Soberbia*, quanto mas envegece el hombre, tanto mas vigor cobran, y mas se obstinan; y por esso necessitan mas de Continencia.

CAPITULO III.

Especies de la Continencia.

EPITECTO, aquel siervo Frigio, que dexò à los Principes no serviles documentos, epilogò la Filosofia Moral en dos palabras agudas: *Abstine, & Substine: Abstente; y Sufre.*

Estas son las dos principales especies de la Continencia: *Abstenerse de los deleytes vergonçosos: y sufrir los dolores honrados.* Cada vna de estas se subdivide en otras dos especies, que se conocen mejor por los vicios opuestos.

Contra la Abstinencia, pues, pecan dos suertes de destemplados: el *ligero*, y el *debil*. Y contra la tolerancia otros dos, el *no sufrido*, y el *delicado*.

El *ligero* es aquel destemplado, à quien representandosele vn objeto delectable, pero no conveniente; conoce en la verdad la disconveniencia: mas la Concupiscencia indomita, è impaciente, sin dar tiempo al juyzio de afirmarse en aquella consideracion à carrera abierta se arroja à lo que desea.

El

El *debil* es aquel; que considerando mas atentamente la indecencia, y torpeza de la accion; piensa consigo mesmo abstenerse; mas engañado, y compelido de la concupiscencia, por vltimo se dexa vencer.

Desuerte, que el *ligero*, y el *destemplado* no se diferencian por la materia, sino por el modo. Ambos se rinden al deleyte; pero el vno mas facilmente, que el otro.

El Alma en mucha parte sigue el temperamento del cuerpo. En el cuerpo ay quatro humores correspondientes à los quatro elementos: la colera al fuego: la melancolia à la tierra: la sangre al ayre: la flema al agua.

Aora assi como el fuego, y la tierra tienen vna propria consistencia, y vn proprio termino; pero el ayre, y el agua son escurridizos, y à qualquier termino externo mudan forma; assi los colericos, y melancolicos son mas continentes, y firmes en el buen proposito; pero los flematicos, y sanguinos mas facilmente se deslizan à los objetos delectables, que se les ponen delante.

ESTAS son las dos especies de incontinencia acerca de los objetos delectables: faltan las otras dos acerca de los objetos dolorosos.

El *no sufrido*, ò intolerante es aquel, que sufre las molestias pequeñas; mas no las grandes. En los males leves es mas que hombre; en los graves es menos, que muger.

Filoctetes mordido de vna vivora; aunque hazia fuerça à su dolor, no podia contener las lagrimas, ni reprimir las vozes, y los gemidos espantosos. Era tan intolerante, que se hizo intolerable à todo el exercito. De donde arrojado à la desierta playa, solo contra las olas, y contra el ayre desfogava sus lagrimas, y sus vozes.

El *Mole*, ò delicado es aquel, que ni aun las pequeñas molestias puede sufrir. No por enfermedad, ni por debilidad de complexion; sino por afeminado, y por mal habito, ò muy demasiado de blanda educacion: como mas arriba se ha dicho.

Tan diferentemente, que los Frigios eran criados los Latinos, que parecia habitar en aquellos cuerpos diferentes Almas. Los Latinos acostumbrados à oprimir con la celada el horrido cabello, y con pieles asperas los miembros duros, siguiendo fieras, ya ardiesse, ya elasse el Cielo: tomavan el divertimiento, como si fuesse guerra; la guerra como si fuesse divertimiento.

Los Frigios vistiendo el perfumado cabello de lucida toca, y el cuerpo de transparentes adornos, debiles, y afeminados se enflaquecian en las delicias, y en los vnguentos: vituperados por esso de aquel Latino.

Id Frigias, y no Frigios, à la sombra del Dindimo frondoso: alli no se oye de trompa belicosa el son horrible; sino de flautas el suave acento.

La medida, pues, de la continencia es el *vso comun*. El que no se abstiene de aquellos deleytes, que son

del vso comun vituperados, es *ligero*, ò debil: mas el debil es menos continente, que el ligero. Y el que no sufre aquellos trabajos, que del vso comun son tolerables, es intolerante, ò delicado: mas el delicado es mas incontinente, que el intolerante.

Aquel es mas incontinente, que se dexa vencer de menores deleytes; y aquel es mas continente, que triunfa de mayores delicias. Aquel es mas paciente, que tolera mayores trabajos: aquel es mas delicado, que huye las menores molestias: porque quien huye las menores molestias, mucho mas huirà las mayores; y quien tolera las mayores, mucho mejor tolerarà las menores.

Finalmente puedes concluir, que assi como el continente no se puede llamar absolutamente *bueno*, porque no tiene la rectitud del apetito: assi el incontinente no se puede llamar absolutamente *malo*, porque no tiene la perversidad del juyzio.

PREGUNTARAS aora: *Si las Virtudes consisten en el medio entre los dos Estremos, qual serà el medio de la continencia?* Si hasta aqui no se ha hablado, sino de vn Estremo solo, esto es, de la incontinencia: luego la continencia no està en el medio, y por consiguiente, ni es *Virtud*, ni *Semi-virtud*.

Respondo, que tambien la continencia tiene su medio, como la Templança. Assi como la Templança està puesta entre la *Destemplança*, y la *Estupidez*: assi la continencia està puesta entre la *incontinencia*, y la *Estupidez*. Mas porque la Estupidez es vicio muy raro, y desconocido; y la *incontinencia* es muy frequente, y notoria; contra esta sola gritan todas las Escuelas, y los escritos.

Lo mismo digo de la incontinencia acerca de la *ira*, y de todos los otros objetos de las Virtudes particulares: guardada siempre la diferencia entre la *Virtud perfecta*, y la *Semi-virtud*; entre el *vicio perfecto*, y el *Semi-vicio*.

DE LA VIRTVD HEROYCA.

CAPITULO I.

Que cosa sea Virtud Heroyca.

ESTA es aquella Virtud, que te puede hazer mayor, que los muy grandes, mejor, que los muy buenos vn Semi-Dios entre los hombres.

En todas las cosas, que adornan el Universo, se halla, *Orden*: y el Orden està puesto en la correspondencia de las partes *Supremas*, *Infimas*, y *Medianas*. En el orden intelectual lo sumo es Dios; lo infimo es el hombre: lo mediano es el Angel.

El Angel, todo espiritu; pero compuesto de Acto, y Potencia. El hombre compuesto de espiritu, y de cuerpo. Dios espiritu simplicissimo: increado, infinito: no es parte del Universo, sino es sobre el Universo: no està comprehendido en el orden; sino es sobre el orden.

Los Filosofos antiguos en aquel grado medio entre Dios, y el hombre, donde nosotros colocamos al Angel, colocaron al heroe: menor que Dios por naturaleza; mayor que el hombre por virtud, como vn hombre deificado, ò vn Dios humano. Y assi llamaron à vn Hercules, vn Osiris, vn Castor, vn Polux: que aunque mortales con el valor adquirieron la inmortalidad.

Aora, como el hombre es vn compuesto de espiritu, y de sentido: viene à quedar medio entre heroe, y animal, teniendo comun con aquel el espiritu intelectivo; y con este el Alma sensitiva.

De aqui es, que el *medio*, participante de vn *Estremo*, y otro, si participa mas del vno, que del otro, se haze mas semejante à vno, que à otro. Y assi acontece, que el hombre, quãto mas se aparta de la bruta sensualidad, mas semejante se haze al *heroe*: y quanto mas se aparta de la heroyca sublimidad, mas semejante se haze à los *brutos*.

La misma proporcion se debe considerar en la Virtud, distinguiendola en tres grados, *Sublime*, *Infima*, y *Media*. La Virtud Media es comun à los buenos, como la *Templança*. La Infima es la Virtud imperfecta, como la *Continencia*. La *Sublime* es la Virtud perfectissima llamada *Heroyca*.

Y al contrario tres son los grados del vicio: *Malo*, *peor*, *y malissimo*. El medio es la malicia comun à los vicios humanos, en los quales està relaxada la razon, y el apetito; como la *Destemplança*. Vicio menor es aquel, en el qual està relaxado el apetito; mas no la razon, como la *Incontinencia*. Vicio malissimo es aquel, en el qual llega à tal corruptela la razon, y el apetito, que el hombre no parece hombre, sino vna fiera salvage: y esta se llama *bestialidad*.

Ya, pues, que en los libros antecedentes se ha discurrido de las Virtudes, y de los vicios humanos; y en este de las Virtudes, y vicios imperfectos: no resta otra cosa, sino discurrir de la Virtud, que excede todas las Virtudes; y del vicio, que transciende todos los vicios.

NO ES otra cosa, pues, la Virtud heroyca, sino *vn tan perfecto reglamento del juyzio: y vn dominio tan absoluto sobre las passiones, que ningun objeto tiene fuerça, para apartar al heroe de lo racional*. De donde parece, que tiene mas de Divino, que de humano, como de su Hector cantò Homero.

No ya de hombre mortal su ser parece; Si de estirpe inmortal de sumos Dioses.

Ni serà insigne en vna Virtud sola, sino que para todas tendrà vna misma disposicion. No le es de mayor fatiga seguir todas las Virtudes, que vna sola; ni huir todos los vicios, que vno solo. Porque todas las otras Virtudes tienen vn objeto proprio: mas todos los objetos de las otras Virtudes son el objeto proprio de la Virtud heroyca; mas en grado excelente.

Ay mucha diferencia del magna-

nimo al Heroe. La magnanimidad tiene su objeto proprio, esto es, los grandes honores: y es vna Virtud sola acompañada de todas; pero en el grado de las Virtudes humanas. La heroyca es vna Virtud Universal, como la Virtud Divina, que sobrepuja el nombre de Virtud.

Presentese à Scipion entre los Africanos despojos la mas hermosa, y la mas noble donzella de la vencida Cartago: intacta la bolverà Scipion à sus padres. Mas glorioso por no averse dexado vencer de vna Cartaginense, que por aver vencido à Cartago. Esta es la *templança heroyca*.

Quède prisionero en la guerra Agesilao Duque de Esparta; y con barbaros tormentos le martirice el Rey de Persia: no lançarà vn suspiro, ni vn ruego: no parecerà el atormentado Agesilao, sino su Estatua: de donde pareciendole mas que hombre al enemigo, le darà libertad, por no tener vn Dios prisionero. Esta es la *Fortaleza heroyca*.

Vencido Turno en el desafio ofrezca à Eneas copiosissimos talentos de oro, porque le conceda la vida. Eneas, aunque necessitado, no admitirà todos sus tesoros, por no defraudar de la justa vengança la sombra de su amigo Palantes. Esta es la *Sobriedad heroyca*.

Vea delante de si Camilo la flor de los nobles hijos de los Phalisceos assediados, conducidos à èl, como rehenes de la victoria, por el traydor Pedagogo; y azotado de sus discipulos, le bolverà à embiar con ellos à los sitiados: queriendo antes vna victoria lenta por su denuedo; que vna victoria breve por traycion. Esta es la *lealtad heroyca*: la qual venciò sin armas los assediados, teniendose por dichosos de rendirse al que parecia mas que hombre.

Luego en el verdadero Heroe se recopilarà la templança de Scipion, la fortaleza de Agesilao, la sobriedad de Eneas, la lealtad de Camilo: y todo lo que haze admirable à todos los Heroes se vnirà en vn solo Heroe. Considera tu aora qual sea la Virtud heroyca.

SI ASSI es, luego la *bestialidad* es vn vicio, el qual deteriora, y corrompe el juyzio, y la passion, con tal estremo, que en ofreciendosele qual inorme, y malvado objeto, el hombre como bruto naturalmente inclinado se avalança à èl sin reparo alguno. Desuerte, que con verdadera metamorfosis parecerà transformado en vna fiera, como Licaon en lobo, y los compañeros de Ulyses en animales inmundos.

O por mejor dezir, no ay fiera en el Mundo mas horrible, ni mas monstruosa, que vn hombre bestial. Porque cada especie particular de los animales tiene alguna brutalidad particular incompatible con la otra especie; pero en el hombre brutal todas conformemente se vnen.

En èl se hallaràn à vn tiempo la *sordidez* del Puerco: la *Voracidad* del Lobo: la *crueldad* del Tigre: la *astucia* de la *Zorra*: la *violencia* del Javali: la *rabia* del Perro.

Y si vn hombre dado à vn vicio solo, es peor, que vn animal en aquel vicio, como discurre nuestro Filosofo, porque à la mala inclinacion se añade el ingenio humano: qual fiera serà aquel, en quien se acumulan todos los vicios?

CAPITULO II.

De que modo se llegue à la Virtud heroyca, y à la bestialidad.

LA *Rectitud* es Virtud en el hombre; pero en Dios es vna perfeccion infinitamente mas excelsa, que la Virtud llamada *Divinidad*.

La *Maldad* en el hombre es vicio: mas en los brutos es vna qualidad mucho peor, porque son incapaces de razon: y por esso se llama *brutalidad*.

Pues assi como todo lo que excede el medio, corre àzia el estremo, y dèl toma nombre: assi la Virtud, quando excede lo acostumbrado de las Virtudes humanas, parece, que participa de lo Divino Y el vicio, quando passa lo acostumbrado de las Virtudes humanas, parece, que participa de lo bestial, como ya oiste.

Mas no es possible, que la Virtud, ni el vicio humano lleguen à estos Estremos en vn instante. Ninguno se haze de repente bueno, ò malo: y ninguno de repente de bueno se haze bonissimo; ni de malo malissimo; porque no se puede passar al vno, ni al otro Estremo, sino es por el medio.

Tres son los medios, por donde se llega à la Virtud heroyca, ò à la bestialidad. El primero es la *Costumbre*.

Dudase qual sea mas eficaz, si la suerte del nacimiento, ò si la costumbre de la educacion; pero à la verdad vno, y otro tiene mucha fuerça para conducir el animo à grandes vicios, ò à grandes Virtudes.

Bien se vè tal vez salir de la Oficina de vn Alfaharero vn Heroe de Siracusa: y del mejor de los Romanos Heroes salir el mas brutal de los Cessares. Mas estos son monstruos formados de otras causas, que se diràn.

No es cosa natural, que de la robusta encina nazca el fragil tamariz, ni de la berça vna Palma.

La estirpe de Pelopes tenia vn ombro de marfil: la de Teseo el rostro Aquilino: y los Lentulos vnas manchas, como lentejas en la cutis. Del mismo modo, que passan à los hijos las señales del cuerpo, passan tambien las del animo. De *Heroes* nacen *Heroes*, y de *Fieras* nacen *Fieras*.

Y demàs de esto (como en otra parte se ha dicho) ningun precepto, ninguna enseñança, ninguna ley, se imprime con mas profundos caràcteres, que el exemplo paterno. Estas son leyes, que se enseñan con las acciones, se aprenden con los ojos, se escriven en el animo: y el obsequio filial haze igualmente venerable al Preceptor, y al precepto.

Tambien la *Patria*, y su *Cielo* influyen al excesso de las heroycas, ò de las brutales costumbres.

Los Cimmerios, à quienes la

mitad del año es noche, y la otra mitad crepusculo, traen sus tinieblas en la mente. Los Sàrmatas nacidos entre las asperas breñas mas fecundas de hierro, que de alimentos; traen la dureza de sus peñascos en el coraçon, y la del hierro en la mano: el mas fuerte vive de lo que vence al mas debil.

Los Antropòfagos (como indica el nombre) viuiendo de carne humana, y con venablos, y con redes andando à caza de passàgeros, solo se alimentan de hombres; mas fieros en sepultarlos, que en quitarles la vida.

Al contrario los antiguos Egypcios, Tebanos, y Romanos, teniendo la humanidad por vn general parentesco; creìan ofender al Numen de Jupiter Hospital, sino se mostravan con los huespedes beneficos, y religiosos.

Por vltimo tales son los hombres, quales son aquellos, con quienes tratan, avergonçandose cada vno de no parecerse à sus semejantes.

LA segunda causa es alguna *accidental disposicion*, sobrevenida natural, ò divinamente à la potencia intelectiva, ò sensitiva.

Orestes, invictissimo al passo que infelicissimo heroe, movido de la sombra paterna à matar à la madre adultera; y al mismo tiempo furiosamente agitado de la materna sombra, le parecia, que Eumenides con sus teas, y sus serpientes le instigava à matar hombres, y à devorar sus proprias carnes.

Aiax, por pura melancolia de que los Griegos le huviessen pospuesto à Ulyses en la disputa de las armas de Aquiles; diò en tal desconsuelo, y despues en vna mania tan brutal, que matando, y despedazando brutos, imaginava estar en esso su vengança contra los Griegos.

Y por el contrario admirablemente conmoviò à las acciones heroycas la *Emulacion* de los famosos heroes. De donde solo la imaginacion de los trofeos de Milciades no dexava dormir à su generoso imitador.

Pero lo que mas eficazmente despierta son aquellas *Divinas Inspiraciones*, que reparte Dios à sus amigos. De donde aun los Gentiles adoravan vn Dios *Conso* inspirador de prudentissimos consejos; y reconocian à *Palas* las altas Ciencias, à *Mercurio* las bellas Artes, à *Marte*, las heroycas empressas: las quales deidades no eran otra cosa, que los Celestiales auxilios del verdadero Dios.

PERO la causa natural, y ordinaria de la Virtud heroyca, y de la vituperable brutalidad, consiste en el *exercicio* de los habitos virtuosos, ò viciosos.

De principios cortos se passa à excessos grandes. Una impetuosa avenida comiença tal vez de vna gota de agua; y de vna breve centella vn incendio irreparable.

Todo habito tiene vn principio cierto; mas no tiene termino cierto: se sabe, quando comiença; pero se ignora donde và à acabar.

Un acto es la raiz de la disposicion:

cion: de esta brota el habito; y el habito dilata sin limite sus ramos.

Assi como el Cocodrilo nunca dexa de crecer; sino que al passo, que se alimenta, se aumenta: assi el habito, como no tiene termino de consistencia, siempre inclina à nuevos Actos; y todo Acto acrecienta el habito: desuerte que la Virtud, y la malicia compiten con lo infinito.

Una simple complacencia empeña tal vez vn animo inocente en no pensada deshonestidad. Una fragilidad momentanea incita la concupiscencia à Actos semejantes. La frequencia de los Actos passa à ser incontinencia. La incontinencia despues, ofuscando al entendimiento, conduce à la destemplança. Y la destemplança, excediendo las lindes de la humana condicion, precipita en el abismo de incestuosas, y brutas obscenidades: y lo que al principio fue libertad; es necessidad à lo vltimo.

Por semejantes grados, de vn Acto simple con virtuosos progressos, y maravillosos aumentos, ascendieron felizmente al auge de la heroyca, y Divina Virtud, sino los Senocrates, los Socrates, y los Catones entre los Gentiles: verdaderamente los Pacomios, los Benitos, los Franciscos, y los otros heroes Christianos, que à los habitos morales avian añadido los habitos sobrenaturales con la perpetua influencia de la gracia Celestial, que nunca falta al que la pide de coraçon.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO VIGESSIMO.

DE LA AMISTAD.

CAPITULO I.

De la amistad en general.

EL amor es aquel santo vinculo, que estando separadas en el confuso Caos las substancias contrarias, juntò las *semejantes* con las *semejantes*; y de vna masa informe formò la hermosa fabrica del Universo.

Este en las cosas *inanimadas* conserva la substancia: en las *sensitivas* conserva la sociedad: en las *racionales* conserva la Virtud. En las *inanimadas* es amor reciproco; pero no conocido: en las *sensitivas* es reciproco, y conocido; pero reglado por el sentido: en las *racionales* es conocido, re-

reciproco, y reglado por la razon.

Con mejorar los efectos mudando nombres en las cosas *inanimadas* es simple simpatia: en las *sensitivas* es natural instinto: en las *racionales* es voluntaria amistad.

La mas noble, pues, de las humanas passiones es el AMOR: y el mas noble fruto del amor es la *amistad*. La qual, aunque sea vna *Virtud imperfecta*, como la continencia: no obstante, porque es muy bella, y muy importante à la vida civil, y à la humana felicidad; mereciò, que el Filosofo la numerasse tambien en el Coro de las Virtudes Morales.

Y à la verdad, que ay en el Mundo mas Divino, que la amistad perfecta? Aviendo vn Dios inmortal comunicado à los mortales lo que èl tiene en si mas milagroso, y bienaventurado, esto es, la vnidad en la pluralidad.

Que cosa mas milagrosa, que el que dos sugetos se hagan vn sugeto solo: y que teniendo cada vno su coraçon, viua el vno en el coraçon del otro? Cada vno tiene dos Almas, ò no tiene ninguna; porque cada vno vive con la Alma del otro, no con la suya.

Que cosa mas gustosa, que hazer comun el vno al otro el deseo de su proprio bien. De donde proviene, que assi como los ardientes rayos del Sol; haziendo reflexion de dos espejos en si mismos, aumentan su calor: assi gozando cada vno del bien del otro, crece admirablemente su gusto.

CAPTVLO II.

Causa de la amistad.

DE la *Contrariedad* nace el odio; de la *Semejança* nace el amor; como puedes conocer por induccion de todas las substancias dichas *inanimadas, sensitivas, y racionales*.

Entre los cuerpos *inanimados* es milagroso aquel amor de la *Piedra Herculea* con el *marte de los metales*. No te admira vèr, si ya no, que la imàn con villano amor arrastre al amado hierro; que el hierro, mas fervoroso amante, mirando desde lexos el amado objeto, sin ojos le galanteè, sin plumas buele à buscarle, sin braços le estreche?

Milagro, que los Filosofos atribuyen à la *semejança* de la complexion natural de los elementos, y de los mixtos, ordenada à la mutua conservacion: siendo la pridra imàn vn hierro de piedra; y el hierro vna piedra iman de metal: de donde vnido el vno con el otro duplican su fuerça, y se comunican sus Virtudes: la imàn se buelve hierro, y el hierro se buelve imàn.

Y por el contrario, si llegares al hierro la Theàmedes, imàn de contraria complexion, veràs aquel fiero Marte, à quien vn terror panico hizo retrogrado, bolviendo la espalda, huir ignominiosamente.

Mira despues en los *Vegetables animados*, como se alegra la *Palma* vezina à otra *Palma*: y bolviendo la vna à la otra, para mirarse, los ojos de sus hojas, acariciandose ocultamente con

con reciprocos abraços de sus rayzes, producen suavissimos frutos: y si cortan la vna, la otra se marchita, pierde el color, y muere.

Mira al contrario la *Vid*, la mas fecunda, y la mas alegre de todas las Plantas, si siente junto assi la *Berza*, planta de humor frio, y melancolico, como disgustada, y triste, retirando los pampanos, y las rayzes à otra parte, huye no solo su aborrecido contacto, sino aun su vista: y sino le quitan su enemiga de delante se haze etica, ù de dolor, ù de rabia.

Y SI de natural amor arden tanto las substancias insensibles, que vès los efectos, y casi oyes los suspiros: mucho mas viuamente le siente las *Sensitivas*.

Quien no vè, como los animales de vna misma especie, y semejantes en sagacidad, è industria, se aman por social instinto, ayudandose vnos à otros en sus obras?

Assi es el comercio de las *Abejas* en la Politica: de las *Hormigas* en la Economica: y de todos los *Quadrupedos*, y *Aves* en criar sus hijos, en buscar la pressa, en combatir contra sus enemigos, y en retozar entre si con amigables caricias: no faltandoles palabras, con que llamarse vnos à otros, y con que explicar sus amores.

Y al contrario, quien no vè con quando *odio* desdeñan la compañia de los animales diferentes en complexion, y costumbres? Y aunque antes no las ayan conocido, ni visto, ò por temor los huyen, ò por odio los persiguen: sobreviviendo el odio, y el temor aun despues de la muerte.

De donde las plumas del Aguila rapante deshazen las otras de la Paloma inocente: y las cuerdas hechas de inocentes corderillos jamàs concuerdan en la Lyra con las del lobo voraz: viuo simbolo de la Discordia.

AORA porque en el Orden Superior se vnen las perfecciones del orden inferior: por esso en los animales se vne la *Simpathia Natural* con la *Sociedad Sensitiva*: y por consiguiente se vnen en los hombres en mas excelente grado el *Amor Simpathico*, el *Amor Social*, y el *Amor Racional*.

Amor Sympathico, y Natural fue aquel de Polistrato, y de Hipoclides. Estos aviendo salido al Mundo en vn mesmo dia, en vn mesmo clima, y debaxo de vn mesmo horòscopo, semejantes en complexion, en semblantes, en ingenio, y en fortuna, al primer encuentro de los ojos, con secreto vinculo sintieron enlaçarse estrechamente los coraçones: y como nacieron juntamente, assi juntamente viuieron, juntamente enfermaron, juntamente murieron: como si en dos cuerpos huviesse entrado, y salido vna Alma sola.

Tambien ay en los hombres *Amistad Social*; pero mas Racional, que aquella de las Avejas: fundada en la *Semejança* de las Professiones, ù de los negocios Civiles: haziendo comunes los caudales, ò la industria, para sacar provecho comun.

Assi

Asi fue la amistad jurada de *Theseo*, y *Piritoo*, para ayudarse reciprocamente en las empressas militares, à fin de conquistar gloria, è imperios. De donde el que tenia à qualquiera de ellos por enemigo, tenia dos enemigos fieros, ò vn enemigo de dos cabeças, y quatro braços, que diò exemplar à las ligas de los Principes conquistadores.

Asi fue la de Damon, y Pithias, contrahida por los estudios comunes en la Escuela de Pitagoras, aprovechando el vno con el estudio del otro, como en vn comercio Literario.

Asi es finalmente la de los Artifices, y Mercaderes, que se llaman entre si compañeros, y amigos por el interès comun; porque de la vtilidad nace el amor.

Pero como la amistad Sympathica en el hombre es comun con las cosas inanimadas; y la amistad social es comun con los animales; viene à ser, que la *amistad propria del hombre* està fundada en la *semejança de las buenas costumbres*.

Idea de esta amistad fue entre los Gentiles aquella de dos Nobles Tebànos Pelopidas, y Epàminondas, que aviendo conocido intimamente con larga experiencia las Virtudes el vno del otro, se estrecharon con indisoluble amistad hasta la muerte.

Descubriò el vno en el otro vna suma Prudencia, vna amable gravedad, vna modesta compostura, vna incorrupta Justicia, vna heroyca fortaleza de animo: y sobre todo vna ardiente caridad, para con la Patria tyranizada de los Espartanos.

Era, pues, el fin de esta amistad; no los honores, no las riquezas, no el proprio bien, como en la sociedad; sino el *amor de la Virtud*. Desuerte, que concordando en el fin, no podia aver entre ellas discordia.

Competian ambos; pero no reñian; alegravasa el vno de que venciesse el otro; porque donde ay amor no ay embidia: y donde no la ay, tanto alegra la Virtud de otro, como la propria. Y porque el amor avia hecho de dos personas vna persona sola, transformando la vna en la otra, triunfando vno solo, triunfavan ambos: y de ambos triunfava el amor.

La Semejança, pues es la madre de la amistad: de donde naciò aquel dicho comun referido de nuestro Filosofo, y sacado por copia del Oraculo de Homero: *El Numen lleva el semejante à su semejante*. Y el otro de Platon vsado de Caton el mozo: *Facilmente se junta vno con sus iguales*.

CAPITVLO III.

Del Amor de Concupiscencia, y de Amistad.

QUE Narciso mirandose en la clara fuente se amasse à si mismo, no fue maravilla; porque correspondiendo al amor vn objeto amable; y sintiendo en si aquel incendio, que abrasava à muchas Ninfas: no le engañavan sus ojos, sino solo su opinion, pareciendole, que

què no fuesse suyo lo que era suyo.

Mayor maravilla fue, que Aca, vna vieja rancia, y asquerosa, teniendose, no ya por vna idea, sino por vna Diosa de la hermosura: quando mirava en el espejo su desfigurada figura, idolo, è idolatra, miravala, y enamoravase, abrazavala, y se enloquecia: de si mesma amante, y zelosa sin competidor.

Este es el excesso de la *Philaucia*, asi llaman al *amor proprio*, que imprimiò en el Alma la Providencia, para conservacion del proprio individuo. Pero si la razon no le modera, viene à ser daños o al amante, y ridiculo à los que le miran; como Aca la necia, y el desgraciado Narciso.

El *amor proprio* no es otra cosa, que la propria *Concupiscencia*, raiz de todos los Actos del humano apetito: la qual consiste en *seguir su bien, y huir su mal: alegrarse del bien, que possee, y dolerse del que carece*. Y esto, quando es acerca de los bienes sensibles, se alverga en el apetito inferior: y quando es acerca de los bienes inteligibles, en el Superior.

Mas porque la misma Providencia hizo al hombre social, le diò vn otro instinto de *participar à otros su amor*.

Alegrase el liberal de comunicar à otros sus riquezas; y el Docto sus estudios. El Alma se alegra de transfundir en otros sus pensamientos, y su amor.

Toda flor es parto de vna semilla, y semilla de otra flor. Nace el amor en vn individuo, y se estiende à otro individuo por medio de la voluntad.

Ninguno està contento con quererse bien à si mismo; sino quiere bien à otro el. Aquel es vn *amor inmanente*; y este *progressivo*. Aquel es amor de *Concupiscencia*; este de *benevolencia*.

Pero tambien es esteril para con el amado este amor de benevolencia; sino produce en el amado vn amor reciproco para con el amante, que de dos amantes haga dos amigos.

Principio de benevolencia es el amor proprio; mas no es benevolencia: principio de amistad es la benevolencia; mas no es amistad. Todo amigo es benevolo, mas no todo benevolo es amigo.

Aunque los ojos son fieles guias del amor; no obstante por los oìdos tambien se puede concebir amor de benevolencia: bastando la fama de las Virtudes, para engendrar amor en vn instante à vn sugeto no conocido.

Mas el amor de amistad es el parto del Elefante, que porque viue mucho tiempo, requiere mucho tiempo, para nacer.

Los animos humanos tienen muchas cortezas, y muy profundos senos. No se pueden penetrar, ò conocer, sino con sagaz investigacion, larga practica, y segura experiencia.

Tambien los animales, y las plantas se pueden amar con amor de benevolencia; mas no con amor de amistad, porque no aman à quien los ama.

El Platano cariñosamente adora-

rado, y adornado de Xerxes, era para aquel amor tan insensible, como insensato el amante.

Glauco amava tanto su cavallo, que le alimentava con carne humana; y en pago de su fineza le devorò el cavallo. Aquella fiera era amada, pero no amava: ò por mejor dezir amava las carnes del amo, y no al amo.

Parece amistad la del Perrillo, que acariciado acaricia, lisongeado lisongea, amado ama à su dueño: mas porque esta es passion simple, y *afecto sensitivo*, no *electivo*, ni racional: se llama *instinto*; no *amistad*: ama, porque le hazen bien; no ama, porque es amado.

No ay amistad, si el amado no conoce el amor del amante, y le corresponde por eleccion.

Tres son, pues, los amores: *Inmanente*, *Transeunte*, y *Reflexo*. Amor proprio, amor de benevolencia, y amor de amistad.

VERDAD es, que aunque el que ama merece ser amado: no obstante amar por ser amado, antes es amor de Concupiscencia, que de amistad: y tanto mas si ama por lograr algun interès, ò deleyte.

El que haze beneficio, merece recebirle, mas el que le haze por recebirle, no es beneficio, sino Mercader de beneficia. Y el que ama, por recebir amor; no es amigo, sino tratante de amor: no ama al amigo, sino à si proprio.

Por esso el amor de Concupiscencia no obliga à reciproco amor; porque en cambio de este amor tiene por recompensa el deleyte, ò la ganancia.

CAPITULO IV.

Especies de la amistad.

TRES son los objetos amabales: lo *Util*, lo *Delectable*, y lo *Honesto*. Los bienes de fortuna son *vtiles*: los del cuerpo son *delectables*: los del animo son *honestos*: como en otra parte se ha dicho.

Los *Vtiles* no son amables por si mesmos, sino por accidentes, en quanto sirven, para adquirir los delectables, y los honestos. Los *delectables* son amables por si mesmos à la naturaleza sensitiva, alterada por accidentes. Los *honestos* son amables por si mismos à la naturaleza racional, y perfecta.

Desuerte, que segun el orden de la Providencia los *vtiles* corporales estàn ordenados à los *delectables*, y los delectables à los *honestos*, porque los externos sirven al cuerpo, y el cuerpo, al animo.

Tres son, pues, las especies de la amistad, *Util*, *Delectable*, y *Honesta*; porque los habitos se diferencian por los Actos, y los Actos por los objetos.

De aqui puedes conocer, que estas tres especies de amistad no dividen el genero *Vnivocamente*; sino *Analogicamente*. Porque estando subordinados los tres objetos amables, el nombre de amistad principal, y propriamente conviene à la *honesta*, despues à la *delectable*, y vltimamente à la *vtil*: desuerte que la ho-

Honesta, solo es essencialmente amistad; la Util, y la Delectable lo es por vna cierta metafora de semejança.

De aqui proviene, que la amistad, que tiene por objeto el *interès* como las Confederaciones, y las Parcerias de los Tratantes, no estando fundada sobre firme, è intrinseca Virtud; sino sobre externos, y accidentales interesses, en mudandose estos, se muda: y muchas vezes la amistad en Enemistad, y la sociedad Humana en sociedad Leonina.

En el Romano Triumbirato de *Lepido*, *Antonio*, y *Octaviano*, tanto durò su amistad, quanto durò la esperança de repartir entre si el Imperio Romano con la ruina de Bruto, y Casio.

Mas arruinados estos dos, y dividido el Imperio, los Triumbiros dividieron la amistad. Porque aspirando cada vno al todo, se vnieron Antonio, y Octaviano, para despojar à Lepido de su parte: despues se moviò Antonio, para despojar à Octaviano de la suya: mas prevaleciendo el valor, ò la fortuna de Octaviano, este solo quedò el Sol: ni ya mas le huvieron menester *Amigos*, siendo sus *Subditos* todos. Vès aqui el fin de la *Amistad Util*.

Ni tiene mayor firmeza la *Amistad delectable*. El Deleyte (como ya oìste) es el mas veloz de las Humanas Passiones: y es proprio de las Passiones ser jornaleras, y tanto mas instables, quanto mas veloces: porque todas son movimientos irracionales, que por instantes se mudan: quanto mas violentos, menos durables.

Con razon fingieron al Amor delicioso vn *Niño alado*; porque es mas irracional, que vn niño, y mas ligero, que sus plumas: trayendo vna hacha de cañahejas, que se enciende presto; mas dura poco.

Dura el Amor delicioso lo que dura el Deleyte. Si el tiempo, ò la enfermedad muda en el semblante la florida Primavera en elado Invierno: ò si vna cara hermosa à vista de otra mas bella queda eclypsada: lo amable se haze aborrecible, y lo que antes diò gusto; dà despues asco.

Mas justa que grave fue la quexa de Ariadna contra Thesèo, y la de Deianira contra Hercules, los quales fuertes en combatir; pero en amar ligeros, apenas divisavan vna nueva hermosura, quando rompian la fee dada à la primera. Porque peleavan como *Valerosos*, y amavan como *Sensuales*.

Mayor maravilla fue, que Periandro, vno de los siete Sabios de Grecia, por hazerse Amigo de vna Forastera Frine, se hizo enemigo de su Consorte Malisa, hasta cortar con el acero el nudo de Himeneo, y el de la vida.

Mas el Amor de aquel Sabio no tenia su raiz en la Sabiduria; sino en el Deleyte. Sabia mucho; mas no era Sabio; porque el que verdaderamente lo es, no ama por el *Deleyte*, sino por lo *Honesto*. Y por esso aquellos Sabios mejor sabian enseñar, que practicar.

No es, pues, Amistad verdade-

ra la *Util*, ni la *Delectable*: porque ni la vna, ni la otra mira al bien del amigo, sino al proprio: y assi este amor no es de amistad, sino de Concupiscencia.

Por esso es solamente verdadera, y perfecta amistad la *Honesta*, fundada en la Virtud: como fue aquella de Epaminondas, y Pelopidas, que se ha referido.

No ay cosa en el Mundo mas firme, y permanente, que el Objeto de la *Virtud*; porque es vna conformidad con la recta Razon; esto es, con la eterna, è inmutable ley de la Mente Divina.

Luego es constante, è inmutable por si misma la amistad virtuosa, porque no es mudable el Objeto: y el Sugeto no ama por *Passion*, sino por *Habito*.

Mas aunque la verdadera amistad no ame por lo *Util*, ni por lo *Delectable*, sino por lo *Honesto*: no obstante, en siendo *Honesta*, necessariamente serà *Util*, y *Delectable*.

Si quien tiene buena cara, recibe gusto de ver su imagen en el espejo: que gusto no tendrà el Amante virtuoso, quando mira en el virtuoso amigo la imagen de sus proprias Virtudes, y de sus buenas Costumbres?

Y si el amor es reciproco, quanto crece el Deleyte, quando reberverando en el vno el amor del otro, goza cada vno su gusto proprio, y el del amigo?

Y por otra parte, que cosa ay mas provechosa en vna, y otra fortuna, que vn amigo fiel, ya para el consejo, en las cosas factibles; ya para la ayuda en los casos adversos?

Ninguna Sociedad mercantil multiplica tanto el caudal, como la amistad verdadera; porque dando su amor à cambio, gana todo el que tiene el amigo, y no pierde el suyo: siendo entre los amigos todos los bienes comunes, como oiràs.

De lo dicho se puede colegir, que la edad propria de la amistad verdadera es la *Mediana*.

El *Mancebo* vigoroso, vigorosamente agitado de sus passiones, ama por *Deleyte*. El *Viejo* frio, necessitando de mucho apoyo, ama por lo *Util*. El *Mediano*, en quien ya estàn las Passiones sossegadas, y el vigor no està todavia enflaquecido, ama por lo *Honesto*.

El *Mozo* demasiadamente credulo, cree, que todos son sus Amigos: el *Viejo* demasiadamente cauteloso, de todos sospecha: el *Mediano*, como tiene el Medio entre los dos Estremos, juzga segun la Verdad, y ama con juyzio.

CAPITULO V.

Actos de la Verdadera Amistad.

TRES son los Actos de la Amistad verdadera, esto es, *Benevolencia*, *Beneficencia*, y *Concordia*.

La *Benevolencia* es vn simple movimiento de la Voluntad, que le desea bien à alguno; pero sin gana de hazerle bien.

Si te llegas à ver vn juego de armas, ò vna justa festiva de dos Cavalleros, à quien no ayas visto jamàs, naturalmente sientes en el animo vna subità, y parcial inclinacion à la victoria del vno, mas que à la del otro; mas no por esso te mueves à socorrerle.

Sea esta buena voluntad ocasionada de natural sympathia, ù de passion repentina, ella es vn amor de *Benevolencia*, y no de *Concupiscencia*: porque tu le deseas el vencimiento, no por tu bien, sino por el suyo.

Mas hasta aqui es vn *Acto interno*, è infecundo, porque no produce algun Acto externo en favor del amado.

No puede ser amigo el que no es *Benevolo*: mas el que es Benevolo, no por esso es al punto *Amigo*. Y aunque el simple amor de Benevolencia fuesse reciproco, no se podria llamar amistad verdadera, sino metafortica, y ociosa: principio de amistad; mas no amistad.

EL PRIMER Acto, pues, de amistad es querer bien al amigo: desear que viva, y que viva contento: alegrarse de sus felices sucessos, y entristecerse de los infelices. Mas es ridicula esta *Benevolencia*, si la *Beneficencia* no le dà la mano.

No es voluntad eficaz la que desea bien à alguno; mas no haze nada, para que le logre. Quien no desea ayudar, no ama: mas quien puede ayudar, y no ayuda, no desea ayudar.

El Deseo se conoce por las obras, como la Sanidad por el pulso. Jupiter se riò de aquel gañan, que le hazia promessas, porque sacasse su carreta del pantàno, y èl no ponia manos à la obra. Tanto vale el amigo, que no ayuda, como el enemigo, que no daña.

El Beneficio, y la Injuria son dos cosas contrarias; la Injuria disuelve las amistades; el Beneficio las estrecha. Verdad es, que el amar por recebir beneficio, no es amor de amistad: mas el amar, por averle recebido es vn bello principio de amistad.

Luego los Beneficios primero son elementos, y despues alimentos de la amistad; porque todos los cuerpos se mantienen con aquello, de que se componen.

Verdad es, que no todo Beneficio es Beneficio, como no sea *Honesto*. La Beneficencia tal vez es Maleficencia; porque complaciendo al amigo, ofende à la amistad, y la haze peor, que la enemistad.

Eran estrechos amigos Rutilio, y Escauro: pero Rutilio, aviendole pedido Escauro vna cosa injusta, se le escusò. Turbòse Escauro al oìr la repulsa, diziendo: *De que me sirve tu amistad, sino te debo este Beneficio?* Y Rutilio respondiò: *De que me sirve tu amistad, si por ti he de obligarme à hazer cosas injustas?* Y aqui acabò la amistad: rompiò amor el arco, y apagò la tea.

Mas galante fue la respuesta de Pericles, pero menos galante la conclusion. Osò rogarle vn su amigo por el santo Vinculo de la Amistad, que jurasse falso en su abono, y el respondiò: *Amici usque ad aras*. Es verdad, que quiero, que seamos amigos;

gos; pero no mas de hasta los Sagrados Altares.

Solian todos aquellos, que juravan solemnemente, poner la mano sobre el Altar. Por esso fue mas memorable su respuesta, que la de Rutilio: mas no rompiò luego, como Rutilio, la vergonçosa amistad.

No es verdadero Vinculo de amistad aquel, que enlaza vn falso amigo: y falso amigo es aquel, que pide por beneficio vn sacrilegio. Aquella amistad era, no ya para descoser (como dezia Caton) sino para rasgar.

DE LA *Benevolencia* junta con la *Beneficencia* nace la *Concordia*, la qual no es otra cosa, que la vnion de dos coraçones.

El Coraçon Humano, como ya oiste, es el Principe de los miembros: principio de los movimientos Vitales: organo de las Passiones, y Palacio del Amor.

De dos Citaras templadas à vn mismo tono, si se toca vna, por si mismo consuena la otra. Lo que son en la Citara las cuerdas, son en los Amantes los Coraçones.

De aqui es, que si dos amigos verdaderos se buelven à vèr despues de alguna ausencia, al encontrarse los ojos, el vno, y el otro Coraçon palpitando se mueven el vno para el otro: y por interpretes de sus mutuos afectos, embian las interrumpidas vozes à la lengua, los ardientes espiritus al semblante, las dulces lagrimas à los ojos, la suave risa à la boca; y estrechando con amorosos abraços pecho con pecho, coraçon con coraçon, se vnen quanto pueden.

Comunicandose, pues, en los verdaderos amigos el vn Coraçon al otro, reciprocamente se participan los pensamientos, y las Voluntades: el vno quiere lo que el otro quiere: consiente el vno en aquello, que el otro siente, no pudiendo estàr discordes los pensamientos, estando concordes los Coraçones.

De aqui nace aquel sumo gozo de conservar, y viuir juntamente: de verse los animos dentro de los ojos, ventanas del coraçon: y hecho el vno teatro del otro, se estàn mirando sus hermosas acciones.

De aqui tambien nace aquel grave dolor al despedirse, quando vn Coraçon se aparta del otro. Aquella remota conversacion por medio de las cartas, comunicandose inclusos en vn papel sus pensamientos. Aquella desesperada afliccion en la muerte de su individuo, que impeliò tal vez al vivo à que se arrojasse en la hoguera del difunto, eligiendo morir antes con èl; que vivir solo: y como el Lino de Amianto aumentar en la llama el puro candor de su fee.

Pero que maravilla? Pues aviendo en ellos vn solo Coraçon, vn solo Querer, vn solo Entendimiento; estava en dos cuerpos vna Alma sola.

Engañada la Madre de Dario del rico trage de Efestion, le recibiò creyendo, que era Alexandro; y disculpando su error: *No* (dixo Alexandro) *no erraste Reyna, que èl es vn otro yo.*

Milagroso amor, encantador poderosissimo, que con estraña, bien que verdadera metamorfosis, transforma vn hombre en otro, y de dos haze vno.

No mintieron, pues, à vista del Tyrano aquellos dos Amigos celebrados Pilades, y Orestes, de los quales por morir el vno en lugar del otro, cada vno afirmava ser el otro. Dezian verdad en la mentira: vivia Orestes en Pilades, y Pilades en Orestes: el Tyrano matando à vno, matava à otro, y matando dos, matava à vno solo, ò por mejor dezir, à ninguno; porque la fama de aquel milagroso Amor los hizo inmortales.

CAPITVLO VI.

Si la amistad es Virtud, y qual es.

INDIGNAS del sagrado nombre de Virtudes son las amistades, que miran al *Deleyte*, y à la *Utilidad* Sensual; porque no ascendiendo à la esfera de lo honesto, yazen en la baxa region de la Concupiscencia, comun tambien à los brutos.

Mas el amar à alguno, porque es Virtuoso, es vn Acto de *Virtuosa Benevolencia*, que tiene por termino la Virtud. Si amas à Leonidas el *Fuerte*, porque es Fuerte, serà vn Acto electivo, que se reduce à la *Fortaleza*. Si à Caton el *Constante*, como Constante, pertenecerà à la *Constancia*. Si à Attico el *Veraz* à la *Veracidad*. Si à Senocrates el *Pudico*, à la *Pudicicia*; porque tal es el Acto, qual es el Objeto.

Y si estos Actos fueren frequentes, naceràn *Habitos electivos*, y *virtuosos* de la misma especie; porque tal es el Habito, qual es el Acto. Mas esta virtuosa Benevolencia no es virtuosa Amistad, como no sea *reciproca*.

Primaso, Varon docto, y Virtuosissimo, se enamorò tanto por la fama de las grandes Virtudes del Abad de Cluni, que se moviò de Paris, por contraher amistad con tan virtuoso Prelado.

Por otra parte el Abad, que no le conocia, teniendole à la primera vista por algun embustero, le cobrò al punto tan grave antipatia, que (lo que jamàs avia hecho con otro) le hizo dar con las puertas en la cara, por no verle.

Ambos eran Virtuosos: mas Primaso amava al Abad; y era aborrecido: y el Abad aborrecia à Primaso; y era amado. El vno era Iedra, que ama al Olmo; el otro Olmo, que aborrece la Iedra. Mas despues, que el Abad conociò la Virtud de Primaso, fue el Amor reciproco, y grande, y estrecharon vna virtuosa, è insigne Amistad.

Assi que la Amistad añade à la simple Virtud vna rara, y excelente qualidad, esto es, la *Reciprocacion*. Esta es vna Virtud, que resulta de dos Virtudes. Como de la reberveracion de los rayos nace el calor: assi de la Union de los Actos Virtuosos

de dos Amantes nace el Amor. La Enemistad se enciende del odio reciproco; y la Amistad del Amor reciproco.

Consiste, pues, la Virtud de la Amistad en la *Reciprocacion del Amor virtuoso*, como el cambio, y recambio en las sociedades civiles.

El Amor es vn rico caudal, que diò el Cielo à los Mortales, que pueden emplearle bien, ò mal. Qual le *dà*, qual le *desperdicia*, qual le *vende*, qual le *emplea* en cosas vanas, qual en obscenas, qual en honestas: y tal es el Amor, qual es su empleo.

Como es, pues, la *verdadera Amistad* vn quasi mutuo, y tacito *Contrato* entre dos *Personas Virtuosas, è iguales*, de amarse, y corresponderse por sus Virtudes, segun la igualdad: viene à ser, que la Virtud de la Amistad dize respeto à la Virtud de la Justicia, que tiene por objeto la *igualdad en los comercios*, y en los contratos.

Nada puede romper la Amistad, sino la *Injuria*; y nada la puede conservar, sino la *justicia*.

Yà oìste, que la Justicia es vna constante voluntad de dar à otros con igualdad lo que les toca: y la Amistad es tambien vna voluntad, que mira al bien ageno, y no al proprio, conforme al merito. De donde el Amor no es otra cosa, que querer bien para el amigo por su Virtud.

Mas en la Justicia basta la *Voluntad relativa* de vno à otro: y en la Amistad ay dos Voluntades correlativas.

Verdad es, que la Virtud de la afabilidad, de que hablamos, tiene alguna semejança con el amistad: mas es Virtud muy diversa.

La intencion es la que diferencia los Actos, y los habitos humanos. La *Afabilidad* se mueve à complacer à todos los hombres, porque lo requiere assi la humanidad, y la conversacion civil. Mas la *Amistad* se mueve à amar al amigo; porque la Justicia amigable lo requiere assi. Todo hombre corrès aun con el enemigo vsa afabilidad, y cortesia; mas no amistad.

Pero como la Amistad es vn *Quasi contrato Moral*; y no Civil: y la medida de la igualdad no es fisica, sino moral, por esso no es perfecta Justicia. Y por esso dezimos, que la Amistad no es perfecta Virtud.

Ella no es Justicia de *Honestidad Legal*; sino Justicia de *Honestidad Moral*; pero tan reglada por la razon con las Maximas de la Justicia Legal: y tan bella, y vtil à la vida humana, que con mucha razon la ponen los Filosofos entre las Virtudes.

Dos son las especies de la Justicia, como oìste en su lugar, la *Conmutativa*, y la *Distributiva*. Y dos son las especies de la Amistad, la vna *Conmutativa*, la qual mide la quantidad de la cosa, que se debe: la otra *Distributiva*, la qual mide la calidad de las personas, à quien se debe.

Aquella es amistad de *igualdad*, que dà *igual* por *igual*; esta es de *desigualdad*, que dà *proporcional* por *proporcional*. De vna, y otra conviene discurrir.

!?§?!

CA-

CAPITVLO VII.

De la Amistad de igualdad.

EL fundamento essencial de la Justicia Legal *Conmutativa* es el *Tanto por tanto*, ò Talion Radamenteo, esto es, *que cada vno reciba aquello, que hizo segun igualdad*. Este mismo es el fundamento de la Amistad de igualdad: *Que tanto ame vno, quanto es amado*.

Esta *Igualdad* es necessaria en la *Condicion* de las personas, que se aman: en la *Quantidad* de amor, con que se aman: y en la *Qualidad* de los bienes, que se desea el vno al otro Amante.

Pero aunque acerca de la igualdad conmutativa es la Amistad semejante à la Justicia Legal; no obstante es diferente en el modo de conmutar.

La Justicia Conmutativa supone *Desigualdad* entre el deudor, y el acreedor, y la reduce à *igualdad*. Supone, q̃ Tirio le retiene à Seyo la mitad del precio de vna heredad: y haziendole, que pague esta mitad, iguala con el credito la deuda.

Pero la Amistad Conmutativa supone igualdad de merito entre el amante, y el amado: y à merito igual iguala los Actos reciprocos de benevolencia, de beneficencia, y de concordia.

De aqui es, que la verdadera, y perfecta amistad està fundada (como oìste) en la *Semejança de la Virtud*, porque la Virtud igual haze el merito igual: y à igual merito corresponde igual amor, è iguales efectos: y esta es vna Justicia, que dà à cada vno lo que se le debe.

Mas es cierto, que en la perfecta amistad conmutativa con la *Semejança de la Virtud* se requiere la *igualdad de las personas*: para que sea igual el merito de ambas partes.

Crece el merito de la Virtud al passo, que crece la *Dignidad* de la persona. Y si el menor en amar al mayor observa la proporcion de las personas, yà no serà amistad Conmutativa, que mira la igualdad absoluta; sino amistad distributiva, que mira la igualdad proporcional: y por esso consiguiente no serà amistad perfecta.

Mas aqui se opone vn gran Filosofo, defendiendo, que la amistad verdadera no nace de la *Semejança*, sino de la *Contrariedad*.

No veis vosotros (dize Empedocles) como la tierra arida, y sedienta apetece el fresco, y humido rocio: y el cuerpo elado de frio apetece el calido vapor de los baños? Luego el *Contrario* ama al *Contrario*.

Y no observais, como los Doctos discordes en las opiniones, se hieren con las lenguas, y con las plumas: y vn Artifice con otro tiene embidia, y rencor? Luego de la Semejança no nace *Amor*, sino *Aborrecimiento*.

Los ignorantes tuvieron por Sabia esta doctrina; pero los Sabios la tuvieron por ignorante. Respondese, pues, como insinuamos en otra parte, que quando el sugeto bien dispuesto se halla en el estado, que le es cõveniente, y natural, *naturalmente* ama

su *semejante*, ò por conservacion, ò por conversacion.

Pero si està alterado, y fuera del estado, que le conviene, ama por *accidente* su *Contrario*, por bolver al natural temperamento.

Las enfermedades frias se curan con remedios calidos; y las calidas con frios; para que embotandose vn estremo en el otro estremo, se cobre la salud, que consiste en la Mediocridad.

De modo, que el Semejante *naturalmẽte* ama à su Semejante; y *accidentalmente* ama à su contrario. Y por consiguiente de la Semejança nace la Amistad, y la Enemistad por *accidente*.

A dos pares de famosissimos Pintores, Protogenes con Apeles, y Saura con Batraco, vniò no menos indisolublemente el Arte, que la Amistad. Epicuro, y Metrodoro Filosofos: Damon, y Pithias condiscipulos fueron Idèas de la Amistad de Semejança.

Antes no solo la Semejança de las Artes virtuosas; sino aun de las viciosas causa Amistad. La de Ataba, y Numenio tan estrecha que passò à proverbio, estava fundada en la Semejança del Arte de robar. La otra de Simon, y Nicon en la Arte de perjurar.

La Semejança, pues, del Arte, ò Liberal, ò Mecanica, por si misma engendra amor naturalmente. Mas por que de ordinario sucede, que vn Artifice al otro, ò con la excelencia le disminuya el aplauso, ò con la vecindad le minore la ganancia: la Embidia, el Odio, la Enemistad, no son naturales efectos de la Semejança del Arte; sino viciosos accidentes de los Artifices.

Pero aqui se trata no de qualquier *Semejança*; sino de aquella, que està funda da en la *Virtud*. Esta por si misma es amable, è incompatible con la embidia, y con la ambicion; porque la Virtud es incompatible con todo vicio.

CAPITULO VIII.

De la Amistad de desigualdad.

LA Naturaleza Universal en su Theorica, querria que fuessen todos los hombres iguales en *Virtud*, en *Saber*, en *Fortuna*, y en *Calidad*, para que no teniendo ni temor, ni necessidad vno de otro, la igualdad conservasse el amor, y con el amor la Paz.

Quizàs fue assi el estado natural en aquel feliz, pero ligero, siglo de Oro; antes que los dos Demonios MIO, Y TUYO abriessen las pueatas del Erebo echando acà fuera la Gorgona de la Discordia.

Mas porque la naturaleza particular, ò por defecto de la materia, ò por materia la Virtud, no puede igualmente hazer à todos Sabios, ni à todos Sanos, ni à todos Ricos, ni à todos Reyes: dispuso, que la *Amistad de Desigualdad* con el excesso del vno supliesse el defecto del otro à porporcion.

Por esso el Enfermo ama al Medico como à su Norte: el Pobre al Rico como à su refugio: el Cliente al Sabio como à su Oraculo: el Subdito al Soberano como à su Numen.

Mas este es amor de *Concupiscencia*, y no de *Amistad*. Es vna simple Relacion del necessitado al poderoso, pero sin correlacion de amor del poderoso al necessitado. Quien en si mesmo haze reflexion de su amor no ama à otro (como ya oiste) sino à si mesmo.

Y demàs de esto, no aviendo igualdad entre el poderoso, y el necessitado, no puede aver amistad verdadera; antes el *excesso* es el Tosigo del amor.

Bien puede el deforme Glauco amar à la hermosissima Nerèa; mas no puede Nerèa reciprocamente amar à Glauco deforma. Una Hermosura excessiva siempre es sobervia: roba los Coraçones, y los desprecia: quiere que la adoren, no que la amen: y ella no ama; sino tyraniza.

No ay verdadera amistad (dize Solon) entre el Particular, y el Rey, porque el Rey puede hazer de los amigos lo que el Jugador de los tantos, haziendolos valer à su arbitrio ya vn escudo, ya vn doblon.

Tanto crece mas el merito de la Virtud, quanto mas crece la *Dignidad de la Persona*, como se ha dicho. Porque aunque el *valor intrinseco* de la Virtud sea el mismo en vn Principe, que en vn Plebeyo; con todo esso por el *Valor extrinseco*, que tiene para con el vulgo el lustre de la Persona, es mas digna de veneracion la Virtud en el Principe, que en el Plebeyo. Si es amable en el Plebeyo; en el Principe es adorable.

Conviene, pues, reducir esta Desigualdad à Igualdad, para que el amor relativo produzga el correlativo; y el amor simple se mude en Amistad de Proporcion.

Assi como entre Personas iguales se reduce el Amor à *Igualdad absoluta* con la *justicia Conmutativa*: assi entre Personas desiguales se reduce el Amor à *Igualdad proporcional* con la *Justicia Distributiva*, para que sea mas amado el que merece mas.

Primeramente se ignala vn genero de amor con amor de diferente genero.

Fue bellissima en Isidoro aquella igualdad del Coxo, y del Ciego. El Ciego podia andar; mas no ver: el Coxo podia ver; mas no andar. El Ciego, pues, llevando al Coxo sobre sus ombros; y el Coxo enseñando al Ciego el camino: el Ciego le prestava pies al Coxo; y el Coxo le prestava ojos al Ciego: y de dos cuerpos hecho vn cuerpo solo, con duplicado prodigio el *Ciego veìa*, el *Tullido andava*.

Con este beneficio mutuo reverberãdo de vno en otro reciproco amor, formaron el verdadero Typo de la amistad de *Desigualdad*, en quanto à la *Disparidad de Oficio*; pero reducida à la Conmutativa, en quanto à la *Igualdad del beneficio*.

Què mayor Disparidad, que la que avia entre el *Pobre Aristipo*, y el rico Rey Dionisio? Pero mientras el pobre recebia del rico las riquezas; y el

el rico recebia del pobre la sabiduria: cambiandose con igualdad proporcional los bienes del animo con los bienes de fortuna del reciproco merito naciò el Amor reciproco.

Assi el deforme Glaucò, dandole perlas marinas à la hermosa Nerèa, y ella à èl dandole gusto, se igualò el: *Amor deleytoso* con el *Amor vtil*: y de dos Amores diversos naciò vn Amor comun de Amistad *Vtil deleytosa*.

No es tan contrario el Artico al Antartico, como el dominio à la esclavitud: y no obstante Marco Antonio con la *apacibilidad en mandar*, y su esclavo cõ la *puntualidad en obedecer*, se amaron con tanto estremo, que el esclavo sufriendo atrocissimos tormentos por el Señor: y el Señor participando al esclavo con la libertad sus riquezas, fueron ambos numerados entre los mas memorables exemplos de la Amistad.

No ay sugeto tan humilde, que no pueda hazer algun grande beneficio, que le iguale, y haga digno de vn grande Amor.

La Paloma echando vn ramo en el rio salvò del naufragio vna pequeña Hormiga: y la Hormiga mordiendo el pie del Cazador, salvò la benemerita Paloma del lazo, que trazava, para cogerla.

Mas por vltimo, quando al menor le faltasse fuerça, para recompensar igualmente beneficio con beneficio, siempre se puede recompensar proporcionalmente el efecto benefico con el afecto agradecido.

El *Valor* no es el que haze grãde el *Don*; sino el *Animo* con que se dà: y nunca serà tan grande el animo del que dà, que de algun modo no le pueda igualar el animo del que recibe.

A los grandes favores se satisface con afectuosos agradecimientos; con generosa voluntad se suplen las fuerças debiles: vn gran deseo de hazer bien, es vn gran beneficio.

De esta suerte la Justicia distributiva, igualando con proporcion Geometrica la *persona mayor con la menor*, iguala con la misma el debito con el merito; y la mayor beneficencia con la mayor benevolencia: y reciprocando el amor, funda en la desigualdad vna igualdad de Amistad, bien que imperfecta.

DE todo lo que hasta aqui hemos descubierto puedes facilmente colegir las proprias, y adequadas difiniciones de la *Amistad perfecta*, è *imperfecta*.

La Amistast perfecta es: *Vna reciproca, y eficaz benevolencia entre dos personas iguales, causada de la Semejança de Virtudes, deseando el vno el bien del otro con mutua beneficencia, y concordia.*

La Amistad de Desigualdad es: *Vna reciproca benevolencia entre personas desiguales, con igualdad proporcional de beneficencia, y concordia entre vno, y otro.*

CA-

CAPITULO IX.

Preguntas acerca de la Amistad.

SI *es mejor tener amigos, ò no tenerlos. Porque la amistad es vn lazo fuerte: y todo lazo quita al que ata la libertad. Bastante hazen los ojos en llorar los proprios males, sin aver de llorar los agenos. Si por mitad eres de otro; luego por mitad no eres tuyo: y el que no es todo suyo no puede ser libre.*

Grandes Filosofos defendian, que le era mejor al Sabio no tener amigo, que tenerle; porque el que es superior à todos, à ninguno debe estàr sugeto.

No obstante respondo, que no està aprisionado el que lo està de su libre voluntad: antes haziendose tan dueño de la voluntad agena, como el otro lo es de la suya, gana otro tanto, como pierde. Mas por vltimo, dado caso, que por la amistad se disminuya la libertad en alguna parte, esta se recompensa con bienes tan importantes, y necessarios à la vida humana, que viene à ser mayor felicidad estàr aprisionado, que libre.

Si està mas obligado el hombre à amarse à si mesmo, que al amigo? Por vna parte es vergonçosissimo vicio el amor proprio, siendo el amor de Concupiscencia el que destruye al amor de amistad. Por otra parte si se debe amar al amigo, porque es llegado en amor; quien es mas llegado à nosotros, que nosotros mismos? Quien no es bueno para si, no serà bueno para otros.

Respondo, que en los bienes deleytables, ù de fortuna es mas loable preferir el amigo à si mismo; mas en los bienes del animo es vituperable privarse de la Virtud por complacer al amigo; ò procurar las Virtudes para el primero, que para si mismo. La amistad es el mejor de los bienes externos: mas los bienes internos son mejores, que la amistad.

Exemplo de lo primero fue Scipion Africano, el qual en la pretension del Consulado adquiriò mayor gloria, cediendole al amigo que obteniendole. Exemplo de lo segundo fue Rutilio, el qual (como se ha dicho) quiso antes perder la amistad, que la Justicia.

Ni lo vno, ni lo otro es contra las leyes de la *Philaucia*, ni de la *amistad*. Porque si el amigo es virtuoso, debe hazer contigo lo mesmo: y si es vicioso, no es verdadero amigo: y es gran logro la perdida de vn amigo falso.

Si vn amigo està obligado à exponer la vida por el otro? Porque por vna parte, assi como el obrar supone el ser: assi la amistad supone la vida: y perdiendose la vida, se pierde la amistad. La verdadera medida de la amistad es amar al amigo como à si mesmo: excede esta regla quien por salvar à otro èl se pierde à si mismo; porque no le ama como à si; sino mas que à si. Destruir el original por salvar la imagen es gran locura. Por esso Mecenas, idea de los amigos, dezia: Omnia pro Amico faciamus, dummodo vivamus: hagamos todo por el amigo, con tal que viuamos.

Por otra parte, si lo Loable es la medi-

da de lo honesto; no se puede negar, que en alas de la alabança han volado al Cielo aquellos, que por la vida del amigo sacrificaron la suya.

Respondo, pues, que cotejando la *Vida* con la *Vida*, cada vno està obligado à preferir la suya à la del otro: porque el amor bien ordenado comiença de si mesmo.

Mas si se coteja la *Vida* con vna *accion Virtuosa*, se puede preferir la accion Virtuosa à la propria vida. Y que accion mas virtuosa, que exponer la vida por la Patria, por el Principe, y por el Padre?

Mas es tanto mas generosa Virtud exponer la vida por el amigo, que por el Padre, quanto es mas de obligacion el vinculo de la sangre, que el de la amistad. Aquel es *debito de justicia legal*; este es *merito de honestidad Moral*: y es mas noble la Virtud expontanea, que la forçosa.

Verdad es, que debiendo el verdadero amigo amarte con igual afecto; si tu expones la vida por èl, debe èl exponer la suya por ti. Y si en naufragio comun, teniendo tu solo vna tabla, por generosa Virtud se la quisiesses ceder: con igual Virtud debria èl no admitirla, porque tu te salvasses: de otra suerte no seria el amor igual, ni reciproco.

Y sobre este equilibrio se fundaron las amorosas altercaciones de Pilades, y Orestes, que aun fingidas en el Teatro despiertan lagrimas verdaderas en los oyentes: considera aora, que harian las verdaderas?

SI EL amor no es otra cosa, que desear bien al amigo: preguntarás, quanto bien es este, que se le debe desear? Porque si desearle pequeños bienes, es amarle poco; el que sumamente le amare, le deseará sumos bienes, suma fortuna, sumo imperio. Dario amando excessivamente à su Zopiro, le deseò tantas almas, y tantos cuerpos, como granos incluia vna granada, que tenia en la mano.

Respondo, que el deseo eficaz no passa los terminos de lo possible: y los deseos de los verdaderos amigos no son incompossibles con la amistad.

Es achaque de ingenio femenil desear à los niños imaginarias grandezas; y necio voto de vn amigo privado, desear al amigo vn grande imperio. Porque si le deseas tambien para ti es gran vanidad; y sino, quedandote tu vn hombre particular, y el amigo ascendiendo al Trono, la igualdad faltaria, y por consiguiente la amistad.

Cleones, aviendo llegado contra su gusto à ser Rey de Atenas, llamò sus mayores amigos, y despidiò con lagrimas su amistad, sabiendo, que la amistad, y la magestad no pueden sentarse en vna silla; y que el que se viste la Justicia se desnuda de la amistad. Assi que estos, ganando vn Rey, perdieron vn amigo.

Si es mas proprio de la amistad amar, ò ser amados? Porque assi como es mejor ser honrado, que honrar (en el honrar aprecias las Virtudes agenas; en el ser honrado es apreciada la tuya) assi amando tu honras las Virtudes agenas; y siendo amado, honran la tuya.

Respondo, que en el amor de Concupiscencia es mejor ser amado, que amar; mas en el Amor de Amistad es mejor amar, que ser amado; porque aquel amor haze reflexion en el Amante; y este mira directamente al amado.

El Habito de la Liberalidad, aunque sea Virtud moderadora del afecto en hazer beneficios, y en recebirlos, como ya oìste: no obstante por si mesmo inclina mas à hazerlos, que à recebirlos, porque aquello le es mas proprio: assi es mas proprio de la amistad amar; que ser amado.

Mas fuera de esto, quien ama sabe, que ama; quien es amado no sabe, que es amado; porque cada vno conoce mejor su Coraçon, que el ageno. Siendo, pues, lo vno cierto, y lo otro incierto, donde ay mayor certeza, ay mayor amor.

SI ES mejor tener muchos Amigos, ò vno solo? Porque, por vna parte mientras mas àncoras, mas firme està la nave; y mientras mas columnas mas seguro el peso. Los Amigos son Ancoras contra la Fortuna, y Columnas contra la ruina; luego mejor es tener muchos, que pocos.

Por otra parte fue plausible el dicho de vn gran Filosofo. Que no le era bueno à la Muger estar sin Marido, ni tener muchos: y que no le era bueno al Sabio estar sin Amigos, ni tener muchos; porque el que tiene muchos à ninguno tiene.

Respondo, pues, que en quanto à la Amistad Util, ò Delectable es dificil, que dure la amistad de dos; de muchos es impossible. Porque ni vna, ni otra es amistad perfecta, no siendo perpetuo el fundamento. La Utilidad, y el Deleyte por instantes se mudan.

Mas en quanto à la Amistad perfecta, el hallar vn Amigo semejante à si en *Condicion*, en *Temperamento*, en *Genio*, y en *Virtudes*, es cosa rara: el hallar muchos es impossible.

La Amistad perfecta requiere suma *Benevolencia*, suma *Beneficencia*, y suma *Concordia*. Entre muchos no ay suma Benevolencia; porque el Amor al vno disminuye el Amor al otro. Ni suma Beneficencia, porque quien de muchos recibe, à muchos debe. Ni suma Concordia, porque vn Coraçon puede concordar con otro; mas no con muchos: quantos son los Hombres, tantos son los caprichos.

El amar, pues, à muchos con amor remisso, y con amor remisso ser amado de muchos, no le es dificil al Virtuoso: mas cien amores remissos no hazen vn *Amor perfecto*.

Pero amar à muchos perfectamente, como à ti mesmo, no te serà possible, si tu no te divides en muchos, ò los muchos no se reducen à vno. El aver à vn tiempo de llorar con el vno, y de reir con el otro: y acomodar tu genio à genios diferentes, es tan grande embarazo, como servir à muchos Señores.

Assi que el deseo de Dario de tener tantos Zopiros perfectissimos amigos, como tiene granos vna granada, fue vno de los sueños de Dario, que soñava lo que queria.

De Scipion Africano el mozo

se escrive, que jamàs salia de casa, que no grangeasse algun amigo. Aquellos eran Benovolos, no amigos. Su vnico, y verdadero amigo era Polibio, que le avia dado aquel documento.

Lo mejor, pues, para el Hombre prudente es no tener Enemigo ninguno, tener à todos Benevolos, y tener vn amigo solo.

Qual vinculo sea mas estrecho, la Hermandad, ò la amistad? Y si se deba mas al Hermano, ò al Amigo?

Respondo, que el vinculo de la Hermandad està fundado en aquella Maxima Geometrica: *Que si dos cosas se adequan con vna tercera, se adequan entre si.* Y porque el vno, y el otro Hermano son vna misma cosa con el Padre, parecen vna misma cosa entre si.

Sobre la misma Maxima està fundado el vinculo de amistad: porque el vno, y otro amigo se vnen en vna cosa tercera; esto es, en el amor de la virtud. Assi que amando el vno la virtud del otro, el amor los vne à ambos, ò por mejor dezir, transforma el vno en el otro.

Es, pues, mucho mas noble el vinculo de la *Amistad*, que el de la *Hermandad*: porque este es corporeo, y comun tambien à los brutos; aquel es espiritual, y proprio del Hombre. Este vna sangre con sangre: aquel voluntad con voluntad, Entendimiento con Entendimiento, alma con alma.

De aqui es, que entre Hermanos, aunque no se rompe el vinculo de la sangre, no obstante rara vez ay concordia; y aquello que mas los vne, mas los divide: porque desseando cada vno los bienes del Padre; se desean vsurpar los bienes el vno al otro.

Mas entre los amigos, durando el vinculo del amor no puede caber discordia alguna: porque concordando juntamente en querer cada vno el bien del otro, hazen comun el bien proprio.

Concluyo, pues, que la Hermandad es Vinculo Natural, y la amistad es Vinculo Virtuoso. Aquel obliga à la Beneficencia por Justicia Legal; y este por Honestidad Moral. Y es mayor Virtud (como oìste) hazer bien à otro por espontanea benevolencia, que por obligacion de justicia.

Finalmente preguntaràs: *Si la muerte disuelve la amistad? Porque siendo la muerte vltima linea de las cosas humanas, con la misma tixera de la Parca parece, que se corta el vinculo de la vida, y el del Amor.*

Pero no se habla aqui de amor sobrenatural, y Celeste, siendo el Cielo todo amor; y todo rencor el Infierno. Hablase del estado natural del alma separada, prescindiendo de la Gloria eterna, y de la eterna condenacion.

Respondo, pues, que el amor sensual acaba con el fin de la vida; pero el amor intelectivo vive despues de la muerte: porque las facultades corporeas mueren con el cuerpo; mas las espirituales quedan en el espiritu.

Queda en el alma el Entendimiento, y por consiguiente la Voluntad: porque las potencias apetitivas son inseparables de las aprehensivas: y en la Voluntad quedan los Habitos espirituales, qual es la amistad verdadera.

Si el Entendimiento, pues, del difunto se acuerda de aquel objeto, que le fue tan amable, y gustoso, à vn tiempo se mueve para con èl mismo la Voluntad por Habito proprio, y aquel movimiento es el amor antiguo.

Antes porque en el alma separada, el Entendimiento dividido del cuerpo està mas purgado, y perspicaz, la Voluntad tambien està mas ardiente, y el amor mas sincero: porque quien mejor conoce el objeto amable, tambien le ama mejor.

Y si en el alma separada (como enseñan las Sagradas Escuelas) vive vna inclinacion natural de reunirse à sus miembros; y gustando de bolver à ver su tumba, galantee aquellos sus amados despojos, y dessea quanto puede bolverselos à vestir; porque el cuerpo fue tierno amigo del alma: no siente menor desseo de bolver à tratar, y ver el verdadero amigo, que fue el objeto de su amor, y el alma de su alma.

Por el contrario, aquellos, à quien sumamente aborreciò el alma estando vnida al cuerpo, naturalmente los aborrece estando separada, sino se arrepiente antes; porque igualmente queda impresso en el alma el *Odio*, y el *Amor*.

Claro testimonio de esta verdad nos dàn los cadaveres, que assi en presencia del amigo, como del Enemigo brotan sangre de la herida. Admirable, mas no milagroso, sintoma, atribuido de los Sabios al odio, y al amor, que en el alma del muerto permanece altamente impresso, como que llama con vozes de sangre la sangre del agressor; y enciende al amigo, como al Elefante, con la vista de la sangre à la vengança.

CAPITVLO X.

Leyes de la Amistad, y Compendio del Tratado.

ASSI en la amistad, como en los demàs contratos *Conmutativos*, son necessarias las *Leyes*, *Juezes*, *Tribunales*, *Premios*, y *Penas*: para que la igualdad se conserve, y la desigualdad se iguale.

De este noble contrato de la amistad es premio la *Felicidad*; pena el *Vilipendio*: Tribunal la *Conciencia*; Juez la *Razon*, leyes los *Principios de la Iusticia Conmutativa*.

Las Leyes de la amistad se tuvieron por *Sagradas*, porque teniendo por Escritura el juramento, y por testigo à Jupiter Aventino: juzgaron aquellos antiguos Sabios, que vn contrato de coraçones no puede tener otro testigo de vista, sino la de aquel, que los penetra.

Tambien las leyes del hospedage se llamaron Sagradas, porque se fundaron sobre las leyes de la amistad. Mas el hospedage es vna amistad momentanea, y passagera: la amistad es vn hospedage continuo, que tiene por

por alvergue del vn amigo el Corazon del otro. Desuerte, que si violar las Leyes del Hospedage era Perfidia; violar las Leyes del amistad, era sacrilegio.

AORA assi como son quatro los Actos de la amistad ya declarados: la *Eleccion*, la *Benevolencia*, la *Beneficencia*, y la *Concordia*: Todos estos quatro Actos derivan sus Leyes de la Igualdad, de la *Justicia Conmutativa*.

La primera ley de la Eleccion es esta: *Que cada vno elija su semejante*; porque no puede aver perfecta reciprocacion de amor, sino es entre iguales.

Ni menos puede aver semejança perfecta, sino es aquella de la *Virtud*: porque todas las otras son amables por accidente; solo la Virtud es perfectamente amable por si misma, à la qual estàn ordenadas todas las otras.

De esta eleccion depende la firmeza, ò no firmeza de la amistad. Quando alguno se quexa, diziẽdo: *Mi amigo es inconstante, infiel, ingrato*; es quexa mas vergonçosa para el que la dà; que para aquel, de quien la dà. Sino le conocias, fuiste necio en elegirle à ciegas; si le conocias, fuiste vicioso en elegir vn vicioso: porque se presume, que el Semejante ama su Semejante.

Mas si el era falso amigo, no era amigo. No ha perdido la fee; sino la ficcion: y à ti la Eleccion errada te sirve de pena, y documento.

El Imàn de los Pilotos, aunque sin vista, sabe discernir entre tantas Estrellas del Emisferio aquella sola, que es inmutable. Todas las otras padecen el giro del primer Moble, que no pudiendo descansar, nada consiente que repose: solo es constante la Cinosura entre la inconstancia de tantas Estrellas, porque està apoyada al Polo fixo.

En vano les diò la Naturaleza entendimiento à los Hombres, si en la Eleccion de fiel amigo son mas insensatos, que vna piedra.

El Senado Romano declarò por amigo al Rey Eumenes. Todos los Senadores corrieron à acariciarle: solo Marco Caton no quiso su amistad: y estimulado de todos, con assegurarle, que Eumenes amava à los Romanos, y les era sumamente vtil, y fiel: *Sea lo que quisiereis* (respondiò Caton) *pero el es vna fiera bestia: yo no le quiero por amigo, ni por vezino.* Y solo Caton no se engañò.

DE LA Benevolencia es esta la Ley: *Amar al Amigo, como à si mesmo, y ser tan amado, como èl ama.* Esta es regla del Talion conmutativo: *Que cada vno qual haze, tal reciba.*

La Medida del Amor en el vno, y el otro Amigo es el *Amor proprio*, ni vno, ni otro està obligado à mas, porque amando cada vno al otro como à si mesmo, de dos Amores, se haze vn solo amor, que dà tanto, quanto recibe: y esta es la perfecta igualdad.

De aqui es, que *el que ama al amigo ama las cosas del amigo*: porque cada vno amandose à si mesmo ama sus cosas proprias, conforme à aquel dicho: *Sua cuique pulchra.*

Pero aqui conviene distinguir el *Virtuoso del vicioso Amor proprio.* El vno se ama à si mesmo; el otro se adula à si mesmo. Y por esso aquel ama sus cosas tanto, quanto las estima; y este las estima tanto, quanto las ama: porque aquel las mira con los ojos de la *Razon*; este con los engaños de la *Passion.*

Quando el Aguila queria elegir para sus pages de honor los pajarillos mas hermosos, la ofreciò el Buho sus toscos polluelos, diziendo: *Toma estos, ò Reyna, que son los mas bellos de todos, porque se parecen à mi.*

El Vicioso mas ama los vicios proprios, que las Virtudes agenas; pero el Virtuoso ama las cosas del Amigo, como debe amar las proprias, porque no adulando las proprias, no adula las agenas.

No vituperа las loables por embidia, ni alaba las vituperables por lisonja. Y si las vituperables se pueden corregir, amonesta al Amigo, assi como èl debe querer, que le amonesten; sino se pueden corregir, alaba la intencion, y disculpa el hecho: porque la Amistad, y la afabilidad, sino son hermanas, son parientas.

Por consiguiente es Ley de la Amistad: *Que si tu Amigo tiene enemigos, tu tambien los tengas como Enemigos*; porque nada es semejante al semejante, que no sea contrario al contrario.

Herodes amigo individuo de Gemelo, repudiò su amistad, porque Gemelo se avia hecho amigo de Alexandro, capital enemigo de Herodes.

Quien quiere al amigo tambien como à si mesmo, no puede querer bien à aquel, que quiere mal al amigo, porque esto seria juntamente amarse, y aborecerse à si proprio. Ello es preciso, ò apartarse del vno, para amar al otro, ò apartarse de ambos, para ser neutral, ò conciliar al vno con el otro, para quedar amigo de ambos.

Esto tercero es lo mas puesto en razon: porque si tu amigo es Virtuoso, con honestas condiciones se aplacarà con su Enemigo; y sino es Virtuoso, no es verdadero amigo, fundandose en la Virtud la verdadera amistad.

Mas si aquel Enemigo es implacable, y vicioso, debes aborrecerle como vicioso, aunque fuesse amigo. Y si toma armas injustas contra tu amigo, *debes defender al amigo como à ti mesmo.* Esta es Ley de la Amistad Humana, segun los Principios naturales.

A LA Benevolencia està contigua la *Beneficencia.* Es verdad, que el amor es el vnico fruto de la amistad: aunque la amistad no sigue la vtilidad, la vtilidad sigue à la amistad.

Elegir vn amigo necessitado no es proprio de la amistad de igualdad. Mas si la necessidad sobreviene à la amistad, vno por otro està obligado à remediar quanto pudiere la desgracia, que al vno, y al otro puede acontecer. Son mas contingentes las desgracias, que las dichas.

Luego la ley de la Beneficencia es: *Hazer al Amigo aquel Bien, que quisieras recebir del Amigo en sus necessidades.*

Galba dando la investidura del sumo imperio al adoptado Pison, recopilò todas las reglas de reynar bien en esta sola: Sè tu tal Principe para con los otros, como quisieras, que fuesse otro Principe para contigo.

Tal fue esta ley de la Beneficencia, como fue la otra de la Benevolencia, ambas fundadas en la *Equidad conmutativa*, sino que aquella *Quiere hazer*; y esta *Haze*.

Pero tambien esta Ley se debe interpretar como la antecedente: *Que la reciprocacion sea de Virtuoso à Virtuoso.* Desuerte, que hagas por el Amigo aquellos beneficios, que en igual caso quisieras, que el hiziesse honestamente por ti.

Assi queda la Beneficencia dentro de los limites de la Amistad: y la Amistad dentro de los de la Honestidad: y podràs dezir, como Pericles: *Amici vsque ad aras.*

En esso son semejantes la Amistad, y la Liberalidad, que ambas son beneficas: mas diferenciense la *Beneficencia Amigable* de la *Beneficencia Liberal*, en que no se dà en esta quexa de ingrato, pero en aquella si: porque la Amistad es essencialmente reciproca; y la Liberalidad no.

El Liberal haze beneficio à vn estraño; mas no debe pedir la recompensa: *el Amigo haze beneficio al amigo, y se le debe pedir en la necessidad.* Haze agravio al Amigo el que recurre à otro primero que à èl: porque la reciproca Beneficencia es igualdad conmutativa de la Amistad.

El que recibe del Liberal debe agradecimientos por efectos; mas el que *recibe del Amigo debe efectos por efectos*: porque la Beneficencia se buelve Justicia.

Verdad es, que de ordinario entre Amigo, y Amigo se exercita la Liberalidad con dadivas, y galanterias sin necessidad; mas estas son prendas del Amor, no tributos de la Amistad.

Mas ay otra diferencia mayor entre el Amigo, y el Liberal: que el Liberal dà vna pequeña parte de sus Bienes; mas el *Amigo los dà todos.* Porque quien se dà à si mesmo todo al Amigo, no le queda mas que dar.

Pytagoras, que à la magna (mejor dirè mala) Grecia enseñò las leyes de la amistad, puso esta Ley fundamental: *Entre los Amigos todos los Bienes sean comunes.*

Queria desterrar de la Amistad aquellos dos Demonios de la discordia MIO, y TUYO: y por esso hizo comunes todas las propriedades de los Amigos, las Possessiones, los dineros, las casas, los Vestidos, y aun las mugeres. De donde tuvo origen aquel Sintema Pytagorico: *Amicorum omnia communia.*

Mas esto era excluir vn Demonio con otro peor. Esta Ley era en parte *Inhonesta*, y en parte *Incivil*: Incivil en quanto despojava al proprietario, para hazerle vsufructuario: Inhonesta, en quanto hazia comunes aquellas cosas, que no lo pueden ser honestamente. No dar lo que debes, y dar lo que no es licito es igual crimen en la Amistad.

La Verdadera Ley de la Amistad haze todo comun entre los Amigos de esta manera: *Que vno, y otro sea dueño de sus bienes proprios; mas que cada vno estè obligado à comunicar al otro en la ocasion todo aquello, que requiere el Amor reciproco, y racional.*

Assi el vno no despoja al otro, y ambos gozan los Bienes el vno del otro. Ambos estàn aprisionados, y estàn libres. Quien totalmente se despoja de lo que es suyo, ya no puede ser Beneficio: quien consume el caudal se priva de emplearle: acabada la Beneficencia, està acabada la Amistad. De donde las Donaciones Universales entre viuos son nulas, porque repugnan à las buenas costumbres.

Quales beneficios haga vn Amigo à otro Amigo, quando la Amistad es perfecta, el que sabe leer puede observarlos por idèa de muchos celebres exemplares. Los Amigos en la felicidad se conocen.

ACERCA de la Concordia la principal ley es esta: *Que con igual confiança el vno comunique sus secretos; y el otro con la misma fidelidad los guarde.* Quien deposita su Coraçon en el pecho del Amigo, no puede esconderle lo que ay en su Coraçon: y quien recibe en si aquel gran deposito, le debe guardar religiosamente.

Admiran los Politicos como vn Divino Oraculo aquella regla de Biantes vno de los siete Sabios de Grecia: *Amà de tal suerte al Amigo, como si le huvieras de tener por enemigo.*

Este dicho de vn tan gran Sabio le pareciò à Scipion vna gran blasfemia, y con razon, porque es vna maxima diametralmente opuesta à la Amistad. Esta basta, para quitar à los Amigos la concordia con la tacita sospecha, y la fee con la reciproca desconfiança, queriendo dezir en pocas palabras: *Vn Amigo no se fie de otro.*

Si el Amigo no es fiel, jamàs fue amigo: y si tu dudas de su lealtad, mejor era no començar à amarle, que arrepentirse de averle amado.

Esta regla, pues, serà buena para las amistades de Competidores, y de Ladrones; mas para la Amistad de Virtuosos es mejor regla: *No hazer cosa alguna, que no la puedas fiar aun à tu Enemigo.*

Tambien es supesticiosa aquella otra regla: *Que participes al Amigo tus felicidades, por alegrarle; pero no tus desgracias, por no entristecerle: porque el dar gusto es Afabilidad; y dar tristeza grosseria.*

Mas ay gran diferencia entre la simple *Afabilidad*, y la *Amistad*. Aquella maxima entre los estraños es Afabilidad Cortesana; mas en-

entre Amigos es grosseria injuriosa al vno, y perjudicial al otro. Quitas al Amigo la confiança de aliviar contigo mutuamente sus trabajos; y à ti la oportunidad de que te ayude, ò à lo menos de que te consuele.

Llegò Hercules à Anfriso en aquel doloroso punto, en que el Rey Admeto, su antiguo Colega, llorava la muerte de la hermosa Alcestes. Admeto, fingiendo llorar de alegria por su llegada, hizo, que le divirtiessen en vn delicioso Jardin, mientras el doliente à hurto entregava al sepulcro la amada prenda, ordenando à los criados no hiziessen demonstracion de tristeza.

Hercules, aviendo penetrado el secreto por no sè que indicio, reprehendiò à Admeto de aver violado su Amistad con el fingido recato del verdadero dolor; pero redimiendo al instante la difunta Reyna de las manos de Proserpina, se la bolviò viva al Rey, tambien con ella resucitado.

Assi como el coraçon del Amigo no es todo suyo, assi no es toda suya la tristeza, ni alegria. Iniquamente, pues, divide lo indivisible, si le comunica lo vno, y le oculta lo otro.

Quien participa vno, y otro tiene quien le acompañe en la felicidad, y en la miseria: y este compañero haze, que ni la felicidad le enfobervezca, ni la miseria le oprima, tomando èl, y perdiendo tu la mitad.

Otra ley de la Concordia es: *Combidarse à comer con alegria, mas que con superfluidad*; porque los combites reciprocos alimentan la Amistad, y la demasiada explendidez se opone à la llaneza, compañera de la Amistad.

Tarquino, para Vincular la Amistad de los Romanos, y de los Latinos instituyò las Ferias Romano-Latinas sobre el monte Albàno: donde en Combite annual comian los Latinos, y los Romanos de vna mesma victima, como si se alimentasse vn cuerpo solo, para conservar vna Alma sola.

Hasta Catalina, para estrechar el amor de los Conjurados contra la Patria: mezclando la sangre de todos, hizo beber su parte à cada vno: sacrilegos combidados, y execrable combite: bien podia dezirse, que el Alma de los animales està en la sangre. Mas por vltimo se viò, que con maravillosa concordia vertieron vnos por otros el Alma, y la sangre por las heridas. Pues si en las falsas Amistades haze tanto efecto el combite, que no harà en las verdaderas?

Justa Ley de la Amistad es: *Saber viuir junto con los Amigos presentes*, vniendo de tal modo los pareceres, y las voluntades, que por vezinas, que estèn las personas, no lo estèn menos los animos: pero igualmente justa es la ley de *Saber viuir con los ausentes, desuerte, que aunque estèn apartadas las*

las personas, estèn vezinos los animos. Es ley inviolable de verdadera Amistad: *Que se ame tanto al Amigo ausente, como al presente*.

Antes como el Iris se vè mejor desde lexos, que desde cerca: assi la verdadera Amistad se conoce mas en la ausencia, que en la presencia: porque de los objectos delectables mas se siente el dolor de la privacion, que el gusto de la possession.

Es amado con los ojos, y no con el coraçon aquel, que estando lexos de los ojos, està lexos del Coraçon. El Alma viue donde ama, y ama donde piensa. Hasta donde llega el pensamiento, llega el Amor: y no ay monte, ni mar, ni zona torrida, que suspenda el curso, ò abrase las alas al Pensamiento.

Aunque assedien al Amigo dentro de inaccesibles muros, y con selvas de lanças le impidan el passo à la vista, y à la voz, Hirtio, y Bruto mantendràn por el ayre su correspondencia de cartas sobre las alas de vna Paloma.

Pero que mucho? Ya no es digna de tanta admiracion la Paloma, despues que vn Palomo Ligustico (el Genovès Colon) sobre las alas de las velas hallò el comercio entre vn Mundo, y otro. Luego à los falsos Amigos se les ha quitado la disculpa de que la distancia interrumpe la Amistad. Que mas remota ausencia, que la de la muerte? Pues aun desde la otra orilla del Lethe se debe continuar la correspondencia de la Amistad.

La vltima ley de la Amistad es: *Que quien amò al Amigo viuo, le ame difunto*.

Si el Alma del muerto ama todavia al que quedò viuo, como ya dixe: fuera grande injusticia en Amor, que el muerto amasse al viuo; y que el vivo no amasse al muerto: y que el vno acabasse de amar, quando el otro acabasse de viuir.

Debe el viuo revocar à la vida al Amigo con la continua memoria de sus Virtudes, de sus palabras, y buenas obras, mirando ordinariamente su imagen, visitando la tumba, y saludando con piadosos afectos aquel Espiritu, que buelve repetidas vezes à ver sus despojos. Pudiendo estàr cierto, que si el Amigo fue virtuoso, como se ha dicho, estarà en estado de gozo, y de poder aprovecharle.

Fue, pues, cruel piedad aquella de los de Egypto, que encerrandose en la bobeda del difunto Amigo abrazados con èl se corrompian, por no sobreviuir el vno al otro.

Esto no era amar al Amigo, como à si mesmo, sino aborrecerle à si mesmo, y al Amigo, en quanto el muerto matava al viuo; y el viuo quitava al muerto aquella segunda vida, que le quedava, haziendole morir dos vezes.

Mejor es viuir medio; que morir todo. Medio viue el difunto, que viue aun en el viuo: todo muere quien no dexa en la vida algun Amigo.

Concluyese, pues, que la perfecta Amistad no debe ser como el fuego fatuo, que de repente sale sobre los sepulcros, y de repente

se desvanece; sino como el fuego eterno, que vna vez encendido sobre el altar del Coraçon, resplandece inextinguible.

DE LA FILOSOFIA MORAL.

LIBRO VLTIMO.

DE LA FELICIDAD HUMANA.

CAPITULO I.

Que cosa sea Felicidad?

ES aqui finalmente aquella, que acogiendo en el Capitolio de la Gloria à los que con sudor conquistaron la Virtud Heroyca, con triunfal, y perpetuo reposo galardona su honrado empeño. A esta, aunque ignorandola, corren ansiosamente todos los Hombres: y algunos quanto mas corren, mas se alexan; porque siguiendo la falsa felicidad por la verdadera, toman contrario camino: y el que comiença mal, siempre và peor.

Esta, pues, que al curso de mis discursos te abriò la puerta, se te ofrece tambien al termino: porque en las operaciones Humanas lo que es primero en el pensamiento, es vltimo en la execucion.

Luego si huvieres hallado este Libro mas molesto, que gustoso; à lo menos no podràs negar, que el Principio, y fin no aya sido dichoso, aviendo començado, y acabado con *Felicidad*.

Verdad sea, que al principio viste la Felicidad, como desde lexos, y à lo obscuro, sin discernir sus hermosas facciones, y ricos adornos; porque como dizen los Filosofos: *lo conocido primero* es siempre general, y por esso confuso.

Al Pescador, que mirava desde lexos la primera Nave de los Argonautas, le pareciò al principio vn escollo firme subitamente levantado, y despues vna Ballena, que se deslizava, pero ya de màs cerca, y à mas clara luz discerniendo la forma de aquel volante edificio, arbol, velas, xarcias, y los armados Heroes, que iban dentro, fue de vn gustoso espectaculo sorprendido.

Al principio de esta obra hablamos necessariamente de la Felicidad, vltimo Fin de la Moral Filosofia: mas no podias comprehenderla perfectamente, mientras no conociesses tambien, que eran las Passiones Humanas, las Virtudes Morales, y las Intelectuales operaciones, que requerian mas claridad.

Ya, pues, que has tenido conocimiento de estas cosas, podràs con mayor evidencia penetrar los sentidos ocultos en la difinicion de la Felicidad, que al principio se te propuso.

LA SUMA FELICIDAD *es la perfectissima operacion del Alma, no sin los bienes externos, y corporales, como ayudadores: acompañada de la alegria, y honra como inherentes: y de la seguridad, y prosperidad continuada.*

Grandes cosas promete esta difinicion, pero todas verdaderas, y ya todas claras; porque son vn epilogo de las doctrinas, que se han dicho, y vna Filosofia Moral en quatro renglones.

DIXO, pues, primeramente nuestro Filosofo, que la Felicidad consiste en la *Operacion*: porque, como has visto, aunque nace de los Habitos, no es Habito. Obra virtuosamente; pero no es Virtud. No es la Virtud mesma, sino vna hija suya.

Si la Felicidad fuesse vn Habito, seria el Hombre feliz, aun mientras duerme; porque el sueño borra los Actos, mas no los Habitos, como se ha dicho. Quien duerme vive vida de planta, porque solo obra en èl la vegetativa, como en las plantas. Quien obra sensualmente viue vida de animal, porque es el sentido el que obra en èl, como en los animales. Quien es Feliz viue vida de Hombre, porque su Operacion es Racional, y propria de Hombre.

DEXANDO, pues, las Operaciones comunes al Hombre con las plantas, y con los animales, en quienes no cabe Felicidad; ya has visto, que aquellas Operaciones son mas perfectas, y mas proprias del Hombre, que pertenecen à la facultad mas sublime; esto es, à la *Intelectiva*.

El Entendimiento es la Potencia dominante entre todas las Potencias Humanas. El es el Juez de las Operaciones de todos los sentidos exteriores: el açote del temor, y el freno de la ira. En tanto camina recta la Voluntad, en quanto la dirige el Entendimiento.

El es el archivo de las cosas passadas, oraculo de las futuras, oficina de las Artes, Museo de las Ciencias, Templo de las Virtudes mentales, Primer moble de las Acciones, Empireo del Alma, Colega de los Angeles, imagen del Soberano Numen, ò por mejor dezir, Numen terreno: porque èl es el Principe de la Republica del Mundo pequeño, como Dios es el Principe de la Republica del Mundo grande.

Mas entre las nobles *Operaciones del Entendimiento* ya viste, que son dos las mas excelentes, y mas perfectas. La vna es el *Exercicio de la Prudencia* reguladora de las cosas agibles, y de las Virtudes Morales: la otra es el *Exercicio de la Sabiduria* reguladora de las cosas especulativas, y contempladora de las inmortales, y Divinas.

De aqui conociste, que nacen de vna misma fuente dos Felicidades, la vna tocante à la *Vida activa*; la otra à la *Contemplativa*: las quales dexaron los Filosofos en litigio sobre qual sea mejor.

Simònides, vn grande Ingenio, desterrando las Ciencias Contemplativas, colocava la Felicidad en las Virtudes Morales con aquella maxima general: *Quæ supra nos, nihil ad nos*. Lo que està sobre nosotros no nos toca à nosotros conocerlo, ni escudriñarlo.

El dexava la Ciencia de los arcanos Celestes à quien los hizo. Tenia por mas proprio del Hombre el Moral reglamento de las Passiones Humanas; que la curiosa investigacion de los secretos Divinos, que el mismo Dios ha ocultado detràs de nueve impenetrables cortinas de diamante.

Nacia esta su Filosofia material de vna necia locura, imaginando, que el Alma no viue mas, que el cuerpo: y por esso se reìa de que los Mortales cargassen tanto la consideracion en las cosas inmortales.

Mas los verdaderos Filosofos, cuyo perspicaz Entendimiento veìa lo que ay en el Entendimiento de invisible, de inmortal, y de Divino, sabiamente infirieron, que la mas digna, y la mas propria operacion de vna Potencia tan sublime es investigar las cosas altas, y Divinas, donde vn Mortal se avezina à lo eterno lo mas que puede.

Estas cosas sublimes no las dexò la Deidad provida, ni demasiadamente manifiestas, ni demasiadamente escondidas, à fin de que los perspicaces, à quienes ama como semejantes suyos, gozen inquiriendolas mayor deleyte.

Los necios no conociendose à si mismos, y mucho menos los Divinos Objetos, viuan criados de los otros, ya que no merecen viuir Felices. Mas aquellos, que ni son necios, ni perspicaces; ya que no gozan la Felicidad contemplativa, gozen la activa para su consuelo.

Es verdad, que la vida activa es mas necessaria, que la contemplativa; siendole mas necessario al Hombre ser Bueno, que ser Docto, ni Feliz. Mas porque la Operacion de la vida contemplativa es mas semejante à la Operacion de las substancias incorporeas; es tanto mas perfecta, que la activa, quanto es mas proxima à la Divina.

Verdaderamente son proprias del Hombre las *Virtudes Morales*; mas por vltimo en algun modo, aunque imperfecto, se atribuyen tambien à los animales. Porque como tambien ellos participan del Apetito sensitivo, con la enseñança humana, y con el vso se acostumbran tambien à refrenarle, reprimiendo la Ira, y la Concupiscencia con la Esperança, y con el Temor.

Antes los Filosofos dieron à los Hombres por Maestros de las Virtudes Morales à los mismos Brutos: el Leon de la Fortaleza: la Cigueña del Agradecimiento: la Tortola de la Castidad: el Perro de la Fidelidad: por-

porque obra en ellos la Naturaleza, que no puede errar.

Mas la *Contemplacion* es vna Obra del Entendimiento, tan elevada de los Sentidos, y tan abstrahida de los objetos materiales, que ni perfecta, ni imperfectamente pueden convenir à los Brutos; sino solo à Dios, al Angel, y al Hombre.

Son, pues, inseparables en el Hombre estas dos vidas, para llegar al logro de la perfecta Felicidad. Porque siendo *Intelectivo*, y *Sensitivo*, no puede ser perfectamente Feliz, si como Intelectivo no perficiona el Entendimiento con la *Sabiduria*: y como Sensitivo no modera las Passiones con la *Prudencia*.

Mas porque las denominaciones se toman de la mas perfecta, y noble parte del Sugeto, por esso nuestro Filosofo tomò la denominacion de la Felicidad solo de la *Contemplacion de las cosas Divinas*, como obra mas perfecta, y mas Divina.

Mas porque en las cosas subordinadas el Orden superior comprehende al Orden inferior, aunque del inferior no estè comprehendido: assi aunque la Felicidad Activa no comprehenda à la Contemplativa, no obstante la Contemplativa comprehende eminentemente à la activa.

CAPITULO II.

Descripcion del Hombre Feliz.

AQUEL, pues, serà del todo Feliz, que por habitar en su Mente la Sabiduria, vè aquellos Objetos estupendos, y Divinos, que los demàs, como topos al medio dia, no vèn: y estando en la tierra habita en el Cielo.

Desde alli baxando tal vez de las Celestes esferas de sus altas Contemplaciones, para *aprovechar al Publico*, de quien èl es la mejor parte: sustenta la Patria con la Obra, y con el consejo, y aunque no es Rey, rige al Rey.

Y por vltimo, porque es necio el Prudente, que sabe governar à otros, y no se sabe governar à si, el hermosea su Animo, como vn Pantheon, con todas las Imagenes de las Virtudes Morales: y reduce à tal obediencia los afectos, y à tal quietud los tumultuosos temores que no teme, aunque se cayga el Mundo, porque està acostumbrado à viuir fuera dèl.

CAPITULO III.

Ayudadores de la Felicidad.

ESTA, que hasta aqui oìste, es la *Felicidad essencial*. Añade despues nuestro Filosofo, que los *Bienes Corporales*, y los *Externos* son los *Ayudadores* de la Felicidad.

Si El Hombre fuesse Mente abs-

tra-

trahida, y Espiritu desnudo, solo con la Contemplacion viuiria Feliz; qualquiera otro Bien seria superfluo. Mas èl no puede adquirir la Felicidad sin el ministerio de los Sentidos, que son las puertas, por donde entran los Objetos cognoscibles en el Templo de la Mente: ni puede exercitarla, si las Operaciones Mentales no son ayudadas de las Corporeas.

Son, pues, necessarios los *Bienes del Cuerpo*, la Salud, las fuerças, los alimentos, en quanto sirven à las Operaciones del Espiritu. Y consiguientemente son necessarios los *Bienes de Fortuna*, las riquezas, los poderes, y las comodidades en quanto sirven à mantener el Cuerpo Humano.

No son incompatibles con la Felicidad las riquezas, ni ay Justicia, que condene la Filosofica Sabiduria à la dura mendiguez.

Rabiosa embidia fue aquella de la secta canina de los Gnicos, los quales tan sordidos en las costumbres, como en los vestidos, filosofando en los muladares, ladravan contra Platon, Aristipo, y Zenon, porque posseyendo copiosas riquezas, nobles Palacios, amenos Jardines, pomposas togas, explendidas mesas; enseñavan, que se contentava con poco la vida Filosofica.

No es necessario para filosofar arrojar al mar los tesoros, como Crates, ni sacarse los ojos, como Democrito; ni mendigar mendrugos, como Demetrio, ni habitar en vna tinaja, como Diogenes.

Antes como aquel Arbol, que nace en la India dignamente llamado feliz, porque por si solo produce frutos, azeyte, lana, armas, y todo lo necessario à la Humana vida: assi debe ser la Felicidad del Sabio colmada de todos los bienes, y de ninguno falta; porque la Felicidad se llama *vn Estado de vida por todas partes perfecto*.

No estàn excluidos de la Felicidad los Principes, y Monarcas, porque no lo estàn de la Sabiduria. Antes quanto abundan en bienes mas que los otros, tanto mas facilmente que los otros pueden filosofar, y ser felices.

Mejor filosofava Ptolomeo riquissimo Egypcio, observando con los ojos en el Cielo, en los Libros, y en el Planisferio de mucha costa el curso de las Estrellas, que el necio Democrito sacandose los ojos, para contemplarlas à ciegas.

Mejor filosofavan los Gymnosofistas en los delicados combites, que los hambrientos Cynicos, como cigarras ayunas. Mejor filosofavan Platon, y Zenon dentro de la estufa de su Palacio, que Diogenes à los rayos del Sol dentro de la tinaja, que alabò, y huyò el Satyrico.

Para filosofar bien mejor, es tener, que mendigar. Mejor es ser rico, que andar tràs los ricos. El tiempo, que perdian los Cynicos pidiendo mendrugos por las puertas, le quitavan à la contemplacion de las cosas Divinas, y por consiguiente à la Felicidad.

Añadese, que como la Felicidad no es toda contemplativa, sino en parte activa; muchas cosas son necessarias al Sabio como activo, que como à contemplativo serian superfluas.

A la Prudencia perfecta, y no ociosa, son necessarios altos imperios, y gran familia. A la Justicia las Fasces, y los Tribunales. A la Magnificencia grandes riquezas. A la Magnanimidad grandes honores. A la Templança grandes delicias, no siendo gran Templança, que el Cynico se abstenga de lo que no tiene.

Assi que las riquezas estàn mejor en las manos del Sabio, que del vicioso; porque aquel, ò se sirve de ellas, ò las distribuye; este, ò las desperdicia, ò las esconde. Tambien es mejor la riqueza de Platon, que la mendiguez del Cynico, porque aquella honra à la Filosofia; esta la infama.

MAS dirà el Cynico: Pues como Zenon, Platon, y Aristipo enseñavan, que la vida del Sabio se contenta con poco; y ellos posseìan tantos bienes?

Assi como el relox de ruedas, quando no estàn concordes el Indice, y la Campana, este señala la vna, y aquella dà las diez: assi aquellos Filosofos discordando de si mismos, predicavan à otros la pobreza, y ellos se atenian à la opulencia. Pues porque Filosofos tan sabios, ò no vivian como hablavan, ò no hablavan como viuian?

Mas à la verdad no era en ellos discorde la vida de la doctrina. No son las riquezas las que se oponen à la Sabiduria, sino el vso. Ello se puede ser pobre en la abundancia, y rico en la penuria, quando el rico se sirve escasamente de lo que tiene; y el pobre ansiosamente suspira por lo que le falta.

Tambien el Avaro sabe ser pobre en las riquezas; mas el Avaro vive miserablemente por conservarlas; el Filosofo las vsa parcamente en lo particular, por aprovechar con ellas al Publico, gustando mas de darlas, que de posseerlas.

Servianse, pues, los Filosofos de las riquezas; mas no servian à las riquezas. Las posseìan; mas no eran posseidos. Eran externos aquellos Bienes; no internos. Tenianlos al rededor del cuerpo fuera de si; mas no dentro del Alma: porque viniendoles à ellos, ò por herencia, ò por premio, sin indignidad, y sin vltrage; no se encendian en su ganancia, no se inquietavan en su custodia, no se afligian en su perdida. En suma sabian ser Felices con ellas, y sin ellas, como se dirà luego.

CAPITVLO IV.

Propriedades de la Felicidad.

LA Propriedad primera de la Felicidad, segun nuestro Filosofo, es el *Ser vna vida sumamente delectable*. Pues si la Felicidad no lo es, que cosa avrà en el Mundo, que lo sea? Pero conviene saber qual sea su deleyte. De aqui comiença el desvario

rio de los que atrahidos del nombre tomavan el Deleyte falso por el verdadero.

Assi los Discipulos de Epicùro, oyendo, que su Maestro colocava el sumo Bien Humano en el Deleyte, y no sabiendo qual Deleyte fuesse; corrieron à rienda suelta tràs los deleytes sensuales, buscando, no el Deleyte en la Felicidad; sino la Felicidad en el Deleyte.

Si le preguntares à vn Jumento qual es el manjar mas sabroso? Responderà: *Heno de Mayo, y Avena de Agosto*. Y si le preguntares al Hombre sensual, qual es la Felicidad mayor, responderà sin duda: *El Deleyte de los Sentidos*. A tal paladar, tal alimento. No puede hazer perfecto juyzio de las cosas quien no tiene el Juyzio perfecto.

De Luculo se ha de tomar parecer acerca de los sabores; y no de la muger en cinta, cuya relaxada imaginacion estraga de manera el gusto, que lo amargo le parece dulce, y lo dulce amargo.

Del Sabio, pues, y no del vulgo se toma el verdadero sabor de lo *Deleytable*.

Ya oiste, que el Deleyte es *vna vltima perfeccion, y vna suaue salsa de las Operaciones convenientes à cada vno*. Luego si la Contemplacion es la Operacion mas propria, y mas conveniente al Hombre, como se ha dicho; cierto es que ninguna serà mas deleytable; porque ninguna es mas conveniente.

Y si las Operaciones Intelectivas son tanto mas delectables, quanto mejores son los Objetos; tanto es mejor el deleyte del Sabio, que el de los otros Hombres, quanto es el Objeto Divino mejor, que los otros objetos.

Si los Sensuales pudiessen ver las delicias del Entendimiento embebido en la contemplacion de las cosas Divinas; les sucederia lo que se dixo de los compañeros de Ulyses, que aviendo gustado las cañas dulces en la desierta playa de la Lybia, atrahidos de aquella no imaginada dulçura, olvidando la amenidad de Grecia, y las conveniencias de los Paternos Penates, querian fenecer en aquella soledad la navegacion, y la vida.

HAS comprehendido despues, que la Felicidad no es menos *Honorable*, que *Delectable*.

Si el Honor es vna estimacion, que hazemos de las excelencias de otro: y por esso la Virtud es mas Honorable, que qualquiera otro Bien Humano: sin duda el Sabio serà tanto mas digno de Honor, que los demàs Virtuosos, quanto las Virtudes Divinas son mas excelentes, que las Humanas.

Pero aqui con su alto, y Divino Ingenio ha distinguido nuestro Filosofo dos generos de *perfecciones excelentes*: la vna *Absoluta*, que perficiona al Hombre intimamente en si mesmo: la otra *Relativa*, que perficiona al Hombre, respeto de otros. A la primera llamò *Honorable*, y à la otra *Loable*. Porque el Honor mira à la *Persona*; la Alabança mira à las acciones externas.

De

De aqui es (dize èl) que Dios ante s es Honorable, que Loable. A la Deidad mas conviene tacita adoracion, que facundos encomios: porque estando siempre Dios embebido en si, y essencialmente ocupado en contemplarse à si mesmo, estarà contento consigo proprio; sin obrar cosa alguna fuera de si.

Y bien que obre fuera de si tantas cosas bellas, y admirables, con todo esso las obra contemplandose à si mismo, como causa ideal de todas las cosas. Desuerte, que en Dios la vida Contemplativa es necessaria; la activa es libre.

De este discurso, pues, se colige, que assi como el Hombre feliz, ocupando la Mente en la contemplacion de las cosas Divinas, viue para si mesmo; assi tambien èl es mas Reverencial, y Honorable, que Loable; porque mas parece vn Dios, que vn Hombre Mortal.

Mas porque el Sabio vne tal vez con la excelencia de la *Contemplativa* la excelencia de la *Activa*, que mira al Bien ageno, no ay duda sino que es tambien sumamente Loable: assi como Dios demàs de la Adoracion por su perfeccion propria, se alaba tambien con Hymnos por sus admirables, y externas operaciones.

Es cierto, que no solo es Honorable este Personage Feliz, como vna Deidad en la tierra; sino que tambien haze honorables à los Padres, que le dieron el ser, à la Patria, que le acogiò; al Lugar, donde contemplò, y donde diò su Entendimiento à luz aquellos divinos conceptos: bien assi como se venerava la cuna, donde naciò Jupiter en Ida.

Mostravanse en Samo las venerables ruinas de la taciturna casilla, donde enseñò Pytagoras à mudos la Sabiduria: la de Solon en Salamina: de Anaxagoras en Clazòmenes: de Senòcrates en Calcedonia: y fuera de Athenas la obscura cueva de Epicùro, y Metrodoro, que hizo clara su Nombre.

Que mucho, pues, que nuestro Filosofo, aviendo formado vn tan alto concepto del Hombre Sabio, y reconociendo la Idèa en su Divino Maestro, le consagrasse vn altar con su Estatua, incensandola todos los dias con perfume de flores, y puesto en ella este titulo: ESTE ES AQUEL, A QUIEN TODOS DEBEN VENERAR, Y IMITAR.

Aprendiò el Gran Alexandro assi la doctrina, como el exemplo. El tambien honrò à Aristoteles, como honrò Aristoteles à su Platon. Erigiò en Ciudad grande la pequeña Estagira, donde avia nacido su Maestro, y donde meditando avia compuesto los Celestiales Comentos de las cosas Celestiales.

Diò Aristoteles à su Discipulo el *Libro del Cielo*: diò el Discipulo à su Maestro la *Tierra*, donde avia nacido. Dadiva honrosa; pero tan desigual como del Cielo à la Tierra: porque mayores cosas puede dar el Sabio al Principe; que el Principe al Sabio.

MU-

MUCHO mas dificil podia parecer aquella otra propriedad, que la Felicidad sea vn *Bien indeficiente, y perpetuo.*

Pues qual Bien (dirà alguno) *puede ser estable en lo instable, y perpetuo en las mudanças? No es otra cosa esta miserable vida, que vn Estrecho Euripo, donde el Bien, y el Mal con perpetuo fluxo, y refluxo fortaleciendose reciprocamente, tal vez inundan al Hombre con Bienes; y tal vez le dexan en seco.*

De aqui naciò aquel aviso de los mayores Sabios de Grecia: *Que ninguno se puede llamar Feliz, mientras vive.* Pero si la Felicidad no llega sino despues de la muerte (hablo de la natural) de que le aprovecha al Hombre, quando ya no es Hombre? Y finalmente, si entonces se puede dezir: *Este fue Feliz*: que Bien es aquel, que no es, quando es; sino solo quando fue?

Mas en fin por otra parte es certissimo, que quien es verdaderamente *Feliz* se puede llamar *Feliz* mientras viue: ni es verdadera la Felicidad, sino es *Permanente*; mas conviene advertir en que se pone la verdadera Felicidad.

Si la Felicidad està fundada en los Deleytes Corporales, como aquella de Tiberio, basta el demasiado deleyte, para hazerla infeliz. Si en los Bienes de Fortuna, como la de Craso, basta vn infortunio solo à descomponerla. Si en los Honores, como la de Djonisio, basta vn disturbio del Pueblo à hazer de vn Rey de Siracusa vn Maestro de niños en Corinto. No es nuestro aquello, que lo haze nuestro la Fortuna.

Ya, pues, conoceràs por lo referido que los Bienes Corporeos, y los de Fortuna, las Riquezas, los Honores, las Dignidades son ayudadores de la Felicidad; mas no constituyen su essencia, la qual consiste en la operacion de la Sabiduria, y de las Virtudes.

Esta operacion es vn Bien interno, y voluntario, que no està sugeto al Pueblo, ni à la Fortuna, ni à los Corporeos accidentes; sino solo à la Voluntad propria: y aquel Bien se puede llamar perpetuo, que dura tanto, quanto el Hombre quiere.

Verdad es, que al Hombre dichoso le pueden sobrevenir crueles, y dolorosos accidentes, no solo en la Fortuna, sino tambien en el Cuerpo, y en el Sentido. No querrè dezir con Epicùro, que encantado el Sabio con aquella insensitiva *Apathia*, no sienta dolor aun en el toro de Falaris, ò el tormento de Procustes.

Mas tambien es cierto, que si los accidentes caen sobre la perdida de los Bienes externos, tambien sin ellos filosofa el Cynico, y viue alegre. Si el dolor passa a los Sentidos Corporeos, mas de suerte, que sea sufrible, no solo no interrumpe la Felicidad del Sabio, sino que la haze resplandecer, como el Eslabon al pedernal.

No son compatibles la Felicidad, y la Infelicidad; mas es compatible la Felicidad con el Dolor. Estos no son dos movimientos contrarios en vn Sugeto; porque la Felicidad està en el Animo; y el Dolor en los miembros.

Aunque como Hombre de carne exclame, gima, y sienta, no obstante el Espiritu tiene vn refugio libre allà en la mas alta parte de si mesmo. Sino puede actualmente aplicarse à la contemplacion de las cosas sutiles, y abstrahidas; se sirve de las que ya contemplò con grande vtilidad.

Implora aquel Numen, que conociò: confia en la Divina Providencia, que rige el Mundo; consuelase con su inocencia, que honra qualquier suplicio: no pronuncia palabra indigna de vn Hombre Sabio, ni executa accion indigna de vn Hombre constante.

Assi que aunque falten los accessores de la Felicidad; la Felicidad essencial obra sus efectos sublimes: no pudiendo hazerse Infeliz el Sabio, sino se haze, ò Vicioso, ò necio.

Pues si èl por vltimo sale, como Agesilao, victorioso de aquel tormento, no le es necessario bolver à adquirir la Felicidad con nuevos Habitos Intelectivos, y Morales, ni mas, ni menos, que si huviesse dormido vn breve sueño. Antes aviendo ya passado su Virtud por la mas vigorosa prueba, duplica su Felicidad, y obra con mayor fuerça, y deleyte.

Mas si los tormentos son tales, que rompiendo el nudo substancial, violentan al Alma à dexar el Cuerpo; quedan en ella (como ya oiste) mas seguros los Habitos de las Virtudes; y el de la Sabiduria mucho mas claro: por esso son mas excelentes las operaciones en el Entendimiento separado, que vnido al Cuerpo, sin milagro.

Assi que à despecho de los tormentos, y de la muerte; lleva su Felicidad à vna vida mucho mejor.

SE HA dicho poco ha, que la Felicidad es *Vna vida contenta de si sola.* Mas esto podria parecer Paradoxa dificultosa de mantenerse.

Si la Felicidad (como afirman los Filosofos) *es vn colmo de todos los Bienes, mucho serà menester para contentarla* (dirà alguno) *Porque posseer todos los Bienes mienuras se viue, es impossible: y si la falta alguno, ya no es colmo de todos los Bienes.*

Mas de lo que poco antes se ha dicho se infiere bien clara la respuesta. Ya se ha declarado, que los Bienes de Fortuna en tanto son necessarios à la Felicidad, en quanto sustentan el Cuerpo: y los Bienes del Cuerpo en tanto son necessarios, en quanto sirven al Animo. Todo lo demàs no solo no es necessario à la Felicidad, sino que le es dañoso.

Has distinguido dos Felicidades, la vna verdadera, la otra falsa: aquella virtrosa; esta viciosa: aquella Racional; esta Bruta.

A la Felicidad Deliciosa le son necessarios muchos Bienes del Cuerpo, y de Fortuna. No ay comida, que baste à vna gran hambre. De mucho

necessita quien possee mucho. Todo le falta al que lo desea todo, porque el deseo es infinito, y los Bienes escasos.

Mas la Felicidad Virtuosa, vna vez adquirida, con poco se conserva: ni le son despues necessarias aquellas fuerças, ni aquellas riquezas, que sirvieron para adquirirla.

Pues aunque el Sabio mientras vive, necessita de algun bien externo, ò corporeo; no le necessita como Sabio, sino como sensitivo. Porque como Sabio es su vida Intelectual, y contenta de si misma, como la Angelica, y la Divina.

Ya sabes, que las cosas superiores contienen las inferiores, y que quien possee lo mas, possee lo menos.

No tiene el Angel el sentido de la fragrancia de los olores, ni del concento de los sonidos, ni de la dulçura de las viandas; pero goza vna facultad Espiritual, que prevalece eminentemente à estos sentidos: y ninguno de ellos le falta, porque de ninguno necessita.

La Felicidad del Sabio es vna vida intelectiva, mucho mas perfecta, que la activa, y mucho mas, que la deliciosa. El contemplar, y el vivir virtuosamente le cuesta poco al Cuerpo, y al Erario.

Quien viue de Entendimiento no necessita de los deleytes del Cuerpo: porque el Alma del Sabio, como ya oìste, aun separada del Cuerpo goza su saber, y contempla las hermosas idèas, que llevò consigo, mucho mejor, que en la carcel de sus miembros.

DE LAS propriedades, que se han dicho se sigue necessariamente aquella vltima, y maxima; que la Felicidad es *Vna vida Bienaventurada.*

El titulo mas sublime, que los Filosofos antiguos atribuyeron à sus Dioses, fue el de BEATO, significando por èl la vida Intelectual del sumo Dios, que siempre obra con la Mente, y nunca cessa de contemplarse à si mismo: de donde la vida, que el viue està contenta de si misma, y en si misma; y por esso es gustosissima, y *Bienaventurada.*

Considerando, que aunque los Hombres forman conceptos de Dios al modo Humano: con todo esso en Dios no tienen propriamente lugar las Virtudes Morales; porque no tiene estremos, que moderar con la mediocridad: mas en lugar de todas las Virtudes tiene su Mente essencial, y suprema regla de la rectitud.

Luego siendo Dios vn Acto simplicissimo, assi la Sabiduria, como la Bondad son vna misma cosa con su essencia. Assi que en Dios, en quanto à la realidad, no solo la Sabiduria es Buena, y la Bondad Sabia; sino que la Sabiduria es la misma Bondad, y la Bondad es la misma Sabiduria.

Hasta aqui arribò nuestro Filosofo con su natural discurso: del qual filosofando infiere, que assi como la Felicidad de Dios consiste realmente en la contemplacion de si mismo: assi lo sumo de la Felicidad Humana, principalmente consiste en la contemplacion del mismo Dios.

Y,

Y assi como la Felicidad de Dios se llama Bienaventurança; assi se llama Bienaventurança la Felicidad del Sabio: en esto diferente, que Dios es Bienaventurado por essencia; y el Sabio es Bienaventurado por participacion.

Aora, si de la Semejança nace el amor, y del amor la comunicacion de los Bienes: qual es mas amado, y mas favorecido de Dios, que el Sabio? Que elevando la Mente de los objetos terrenos à aquel Divino Objeto: à manera de la Planta amiga del Sol, aunque con el pie fixo en tierra, con los ojos siempre se buelve à su luz; mirandose èl en Dios, y Dios en èl.

Luego solamente al Sabio, aun en esta vida mortal, conviene dignamente el titulo de *Bienaventurado.*

Este es aquel titulo, que los Romanos Cessares (despues que la ambicion lo ocupò el lugar à la Virtud) en sus Diplomas, y Arcos triunfales sacaron violentamente de los Pueblos infelices, que con forçadas vozes los aclamavan *Bienaventurados*, y *Divinos*: y con el Coraçon angustiado los llamavan *Fieras, y Furias Infernales.*

Con mas razon la Iglesia Christiana, que media los titulos de Honor, no por la *Eminencia* de los Montes, ni por la Fisica luz de la *Serenidad* del Cielo; sino por las Virtudes Morales: como *Vuestra Discrecion*, *Vuestra Caridad*, *Vuestra Santidad*; dignamente atribuyo este gran titulo VUESTRA BEATITUD à aquellos sagrados Atlantes, que con la Cabeça llena de Divina Sabiduria sostienen el Cielo en la tierra.

Y aunque ellos se llamen à si mismos HUMILDISSIMOS SIERVOS, no obstante son llamados de los Fieles BEATISSIMOS PADRES. Uno, y otro con mucha razon. Porque quien recibe aquel titulo considera lo Humano de la propria Persona: y quien le dà considera lo Divino de la Dignidad; la qual efectualmente, ò personativamente està conjunta à la Sabiduria de las cosas Divinas.

CAPITVLO Vltimo.

De la Felicidad Evangelica, y conclusion de la Obra.

YA has visto en todo este Volumen, como conduce nuestro Maestro de la Filosofia Moral à la *Bienaventurança Filosofica*: falta te ver por gustoso Corolario, como conduce la Bienaventurança *Filosofica* à la *Bienaventurança Evangelica.*

La Filosofica consiste en la contemplacion de las cosas Divinas *con los Principios enseñados de Lumbre Filosofica, y Natural.* La Evangelica consiste en la contemplacion de las cosas Divinas *con los Principios revelados de Lumbre de Fee*; no excluyendo con todo la Lumbre Filosofica, y Natural.

Tambien la Natural, y Filosofica son reflexos de la Lumbre Divina: y en Christo se hallavan juntamente la Sabiduria increada, y la ad-

quirida, sin excluir la vna à la otra.

Grande fue verdaderamente la Felicidad de aquellos Santos Contemplativos, que dexando las Filosoficas especulaciones à los doctos charlatanes del portico de Stoa, y del Liceo: y conversando mas consigo proprios, que con los suyos; mas con los Evangelistas, que con los Filosofos; mas con Dios, que con los Hombres; hallaron en las mudas soledades del Nilo, y del Eufrates las perdidas huellas del terrestre Parayso, vestibulo del Celestial.

Mas no se puede negar, que fue mayor la Felicidad de los Augustinos, de los Geronimos, y de los Thomases, que en sus Divinas especulaciones juntaron con la Luz Evangelica la Filosofica. Tambien en los Sacros Altares, por mas que resplandezca el Sol, se encienden las pequeñas luces para el Sacrificio.

Mas ay gran diferencia entre estas dos Felicidades; porque la Filosofica tiene por fin de la Virtud la Contemplacion; y la Evangelica tiene por fin de la Contemplacion la Virtud. Y con razon. Los Actos del Entendimiento son mas nobles, que los de las Virtudes Morales; porque la Potencia es mas sublime: mas la Virtud Evangelica es mas noble, que qualquier Acto del Entendimiento; porque està conjunta con el Amor Divino.

En esto necessitava nuestro Filosofo de mayor Maestro: digno de lastima, por no aver nacido trecientos años mas tarde.

Queria èl, pues, que el Hombre, aplacando sus Passiones con las Virtudes Morales, dexasse tranquilo el Entendimiento, para recebir mas claras las Imagenes de las altas contemplaciones; à la manera, que el rio quieto, y claro recibe mucho mas claras las Imagenes de las Estrellas, que se miran en èl, como en vn cristal. Y aqui ponia à la Filosofica Felicidad las columnas del *Non plus vltra*.

Mas la Filosofia Christiana, bien que disponga el Entendimiento al conocimiento de las cosas Celestiales: no obstante no pàra en èl; sino ordena el conocimiento de Dios al amor de Dios, que es la suprema Virtud Evangelica.

Mas quiere Dios ser amado de los Mortales, que Contemplado. De mejor gana habita en los Coraçones, que en la Mente. El mismo les pide à sus *Hijos* el Coraçon, solio del amor; y no el Celebro, solio de la Sabiduria: porque la Sabiduria la dà el, como cosa suya: el amor, le pide, como cosa nuestra.

Este amor es aquel vnico, que perficionando la Bienaventurança Evangelica, merece la Bienaventurança eterna. Este es la Caña de oro, con que se mide la Celestial Gerusalen porque la vision Beatifica no es premio de la especulacion, sino de Amor.

Antes toda la Sabiduria Evangelica, que es la *Feè*, no merece la Celestial Bienaventurança; sino en quanto le dà vida la Caridad.

Y que es la Caridad, sino el Santo amor entre el Hombre, y Dios, y entre

tre vn Hombre, y otro, en quanto vno, y otro estàn vnidos con Dios? Porque, como ya oiste, todas aquellas cosas, que concuerdan con vna tercera, concuerdan entre si.

Luego si en la Humana amistad de nada sirve conocer al amigo; sino se ama: claro es, que sin la Caridad no solo toda la Sabiduria Filosofica; mas toda la Sabiduria de los Profetas, y de los Angeles seria ignorancia perniciosa; porque conocer à Dios, y no amarle, es peor, que no conocerle: siendo esta la perversidad de los Demonios.

Tambien en el Cielo la vision de los Bienaventurados se termina en amor. En Dios mismo la Contemplacion produce el Verbo, y termina en el amor. Desuerte, que el amor es el cumplimiento de la Felicidad Evangelica, Beatifica, y Divina.

O infelices Entendimientos los de aquellos, que con los desvelos de noche, y con las disputas de dia, atruenan las Escuelas, llenan los libros, y sobre los libros se empalidecen, à fin de conocer, que cosa es Dios! Tiempo perdido en vano, trabajo esparcido al viento; si el fin de conocerle, no es el amarle.

O ciega locura de Entendimientos altivos! Amar à Dios es mas facil, que inquirirle: inquiriendole, se fatigan mas; amandole, se aprovechan mas: y no obstante quieren mas fatigarse inquiriendo, que gozar amando aquel sumo Bien; el qual, si no se ama, en vano se busca, y en vano se halla.

Mil vezes mas dichosos aquellos idiotas, que aunque no conozcan los altos atributos, y los profundos Arcanos de la Divina Essencia; mas doctos con la Fè ciega, que con la Filosofia perspicaz, solo con amarle, merecen verle, y antes de filosofar en las Escuelas sobre que cosa es Dios, se vàn à gozarle.

Y que es este amor, sino vna proporcional, pero cordialissima Benevolencia para con vn Objeto infinitamente amable por si mismo: la qual excelencia es tan excedente, que mueve el animo rendido à vna profundissima adoracion?

A esta Benevolencia se sigue la indisoluble Concordia, conformando nuestro querer al suyo, con vn temor reverente de ofender aquella infinita Bondad, que à todos agrada.

Y de esta nace la reciproca Beneficencia, quanto cabe en vna amistad de Desigualdad Infinita: dandote à ti mismo todo à aquel, que te ha dado quanto tiene, y te puede dar quanto deseas.

LUEGO si sola la Felicidad Moral es vn Bien tan excessivo, como ya oiste; que colmo avrà de Felicidad en aquella Alma, que aunque sumergida en el cuerpo, se sumerge en las cosas Divinas: y juntando à la luz de la Ciencia la de la Fè mucho mas clara: y al amor natural para con Dios, el amor sobrenatural mucho mas ardiente: como Aguila se fixa en aquella Luz; como Pirausta se goza en aquel incendio: siempre và encendiendose mas con Actos siempre mas intensos de adoraciõ, y de amor?

Porque ello es vn Movimiento

perpetuo, y vna Causalidad reciproca de Orden Sobrenatural, que creciendo el amor, crezca la Gracia: y creciendo la Gracia crezca el amor.

Y aunque el animo estè ordinariamente ocupado en altos negocios del Servicio Publico, y de cada vno en particular; no por esso se aparta del Amor Divino; objeto principal de su Entendimiento. Antes porque ama à Dios, agrada à todos: siendo la Divinidad tan amable, que èl no puede amar otra cosa, ni aun àsi mismo; sino en quanto buelve à amar aquel sumo Amor, que ama à todos. De donde su Amor para con los otros; ya no es Amor Humano; sino *Caridad*, esto es, *Amor en Dios*.

Con esto à muy poca costa multiplica su Felicidad: mientras que de la Caridad en esta vida momentanea, nace en la Esperança de la Bienaventurança eterna: y ya sintiendo vn gozo presente del Bien futuro, anticipa en la tierra la Felicidad de los Bienaventurados.

Y este es el vltimo termino de la Felicidad, à que puede llegar vn Alma, que peregrina en este Mundo.

Porque asi como el Entendimiento contemplador se transforma en el Objeto, que contempla: y el amor del mismo modo transforma el Amante en aquello, que ama; necessariamente se sigue, que por Virtud de la perfecta Caridad; enlaçandose firmemente casi con vna maravillosa vnion Hipostatica la Amante Humanidad con la Divinidad amada, el Hombre transforma à Dios en si mismo, y à si mismo en Dios: pudiendo dezir: viuo yo, ya no yo; sino Dios viue en mi. Que es la verdadera Apotesis (ò sea Deificacion) de vn Hombre Mortal.

A ESTE fin, pues, te serà maravillosamente vtil la Filosofia Moral: solo con que al principio con la *Intencion* la dirijas fixamente al Amor Divino, como vltimo escopo de tu saber.

O milagroso poder de la Intencion Humana! Ella es vn ojo Divino, que en el principio de las cosas mira al Fin. Es vna Divina Maga, que diferenciando entre si formalmente las Obras Humanas; puede transportarlas (con vna seña solo) de la infima à la supremaEsfera; y transformarlas de viles en preciosas, de Materiales en Espirituales, de Terrenas en Celestes, de Humanas en Divinas.

Esta *Intencion*, pues, con el auxilio Divino te conducirà, como fiel guia, de la Bienaventurança Filosofica à la Evangelica, y de la Evangelica à la Eterna; si en el Principio mirares al Fin.

Porque si tu ingenuo Ingenio criado en la Fè Catholica, y no deteriorado de malos Habitos, aprendiere del Filosofo, quantas son las Facultades del Alma, y con quales Habitos se perficionan: quantas son las Passiones Humanas; y con quales Preceptos se dominan: quantos son los Estremos viciosos; y qual sea el Medio de la Razon: podràs sin duda con las Virtudes Morales hazerte

mas capaz de los Habitos Intelectivos, que elevan el Hombre à la contemplacion de las cosas Celestiales, y Divinas.

Las Passiones turbulentas, perturban al Entendimiento: el qual mucho mas claramente aprehende lo Verdadero, quando està tranquilo, que quando le tienen turbado las Passiones.

De aqui es, que porque las fuerças apetitivas naturalmente siguen las aprehensivas, no es dudable, que quanto mas clara conocieres con las doctrinas Filosoficas, y Evangelicas la infinita Bondad del Criador; tanto mas ardiente se encenderà en tu pecho el santo amor de Dios, que jamàs se dexa vencer de amor.

No podia, pues, la Natural Contemplacion de los Filosofos Gentiles; ni el Natural amor, que sigue à la Contemplacion Natural, ser por si merecedor de la Gloria Eterna: porque no aviendo proporcion entre el Orden Natural, y el Sobrenatural, no puede vna Causa del orden inferior producir vn efecto del orden superior. Asi que aquella Bienaventurança Filosofica no podia hazer al Filosofo verdaderamente Bienaventurado.

Ellos, pues, fueron con sus doctas especulaciones, como el Mercurio de las Encrucijadas; porque mostrandoles à los otros con el dedo el camino de la Felicidad, y no siguiendole; nos aprovecharon à nosotros, y no à si mismos.

Mas en el Filosofo Christiano, si la Ciencia và ordenada con la recta *Intencion* al *Amor Santo*: con la Gracia Divina se transformarà de tierra en oro: de Bienaventurança Filosofica en Bienaventurança Evangelica: porque el amor Filosofico, animado de la Caridad, se haze Sobrenatural.

Este, pues, es el camino, por donde qualquier Particular, y qualquier Principe Christiano puede facilmente ascender de la Filosofia Moral à la Bienaventurança.

Verdad es, que tal vez, gustando Dios de entretenerse con los Simples, y los Idiotas, les infunde vn Rayo bastante à despertar llama de amor en vn tronco: y por vn secreto atajo los arrebata al Cielo, ò ellos, como por assalto, furtivamente se le llevan.

Mas vn animo Noble haze agravio à su propria Nobleza, y al Alma Racional, que Dios le infundiò; si pudiendo ascender al Cielo por el camino real, y claro de la Sabiduria; se contenta de subir por la obscura senda de la Ignorancia.

Ello es certissimo en sentir de los Interpretes de la Sagrada Escritura, que para aquellos sublimes Ingenios Catholicos, que entre los viuientes resplandecen en Sabiduria; tambien entre los Bienaventurados les està prevenida en vna Esfera mas sublime vna Gloria particular.

ESTE, pues, ò REAL PIMPOLLO DE LOS HEROES DE SABOYA, serà el Fin de la Sabiduria

vuestra: y aqui lo sea de mi molestia fatiga: la qual, no por arrogante temeridad mia, sino por Soberano precepto de vuestro Real Padre, y Clementissimo Dueño mio, en el vltimo periodo de mi Senectud octuagenaria, por servicio vuestro, obsequiosamente emprendì, y rendidissimamente con el proprio Coraçon os consagro.

(!?!)

L'AVS DEO.

Exul, inops, errans alienaque limina lustrans
exiguumque petens ore vemente cibum.