


C
1088.

769.530



KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

C. 1088.

MTAK



0 00002 99077 4

200901829

ספר הנהגת החיים

305532

REGIMIENTO DE LA VIDA

Libro de mucha erudicion, y doctrina. En el qual
como en un Cristalino espejo podrá el hom-
bre corregir sus yerros, y emmendar
sus vicios, encaminandose en la
virtud, haziendose en esta
vida momentanea me-
recedor de alcançar
la Gloria Eterna.

Compuesto por el Muy Yminente, y Virtuoso H. H.

R. MOSSEH ALMOSNINO.

Siendo esta la primera vés que á salido a luz en caractheres españole,
por industria de

SEMVEL MENDES DE SOLA,
JOSSEPH SIPRUT GABAY,
Y JEUDAH PIZA.

EN AMSTERDAM.

AÑO 5489.

Keleti Gyűjtemény

769.530

Almosnino, Moshe ben Barukh

Regimiento de la vida

libro de mucha erudicion y

doctrina

200901829

MADYAR
KÖNYVTÁRA
HUNGARIAN
LIBRARY



DEDICATORIA

Ao Galbarado Mancebo , o Senhor

AHARONDEDAVIDDEPINTO



Inda que hé idea tam commua como bem fundada, dos que dam livros à estampa, fazerem elleiçao de algum fogeito de prendas, a quem dediquem as suas obras, para que o seu patrocínio os izente da cençura, que a tudo se acha, ou por que os engenhos nunca são tam limados que nam possam tropeçar; ou por que os cençores são tam esculpulosos que sempre acham que reprehender; nam hé hoje tam commua a nossa idea que com semelhante fundamento dediquemos a V. M. esta obra; por que o Author que já a deu a luz, posto que em caractheres menos vulgares, foi dotado de hum entendimento tam claro, e teve continuo exercicio de hum estudo tam profundo, que seria querer perder o credito de discreto, e so sim grangear a opiniao de mal intencionado, o que tivesse tam audax espirito que se atrevesse a cençurar, contra o geral sentir de todos os homens sabios, o que, sendo sabio como todos, dictou tam utens documentos para viver, que quem os tomar por regra para seu governo, não pode errar hum só passo no curso desta vida, que hé o com que se logram os premios da bemaventurança.

Pello conhecimento que temos de que hé esta obra tam eficazmente proveitosa, e que a docilidade do natural de V. M. he, para se lhe poderem imprimir as maximas da virtude, como materia prima, nos pareceu conveniente offerecerlhe o que o seu genio havia de receber com agrado, e o que a sua boa indole havia de exercitar com gosto. E como V. M. entrou agora na idade em que lhe incumbe a obrigaçam da observancia dos perçeitos, e lhe será mais suave o continuado exercicio das virtudes, antes de chegar a tomar o gosto a os passatempos a que a appetitosa natureza se convida, e com que a cega mocidade se deleita, e havendo tido huma educaçao tam exemplar para louvavens imprezas, e huma tam admiravel propençam de genio para obras meritorias,

rias, que se achão universalmente embaraçados os discursos para discernir, vendo tão hirmanados os impulsos da sua natureza com os dogmas da sua educação, se a educação lhe deu em seus documentos leyes á natureza para se governar, ou se a natureza pediu os documentos da educação por leyes para se reger, seria a nossa eleição errada se não dedicásemos a V. M. neste livro as maximas que com tão zelozzo desvello solicitou offerer o seu insigne Author a os que dezejaó luzes para o seu aproveitamento, antes de chegarem a tropeçar nas sombras de peccado; por ser esta huma virtude tão relevante que se alguém a pode conseguir, com muta razão a devemos de V. M. esperar; excitado dos prezizos estímulos da nobreza de sangue com que nasceu; e dos forçozos ensentivos dos dotes da natureza com que Deos o criou. para que, vendoo nos seus tenros annos fazer na virtude os esperados progresos, achem em V. M. os adolescentes, para que possa imitalo, hum exemplo que os haja de persuadir; eos veteranos, para que possa aplaudilo, hum profedimiento com que se haja de admirar; para mais completo gosto dos senhores seus Pais, e para mayor honra, e glória de Deos, que guarde a V. M. os annos que lhe dezejaó.

Seus mais humildes criados. Q. S. M. B.

Semuel Mendes de Solla.

Joseph Sipurth de Gabay.

Jeudab Piza.

Amsterdam II. de Tamus, Anno 5489.

PROLOGO DEL AUTHOR A SU SOBRINO.

Querido Sobrino.

P Idisteme que te diessé una regla general de Regimiento en los costumbres que por diferentes vezes bocalmente te tengo enseñado en el modo del vivir, conforme lo dicta la buena razon, para encaminarte en el camino de la virtud, pareciendote digna de encomendarla a la memoria. Yo viendo tu tambien fundada suplica te lo concedo, por que espero verdaderamente que ascenderàs a la cumbre de la mayor felicidad, viviendo en un continuo plazér, sin mezcla de alguna passion, comunicando con los que figuen el estrecho, y dulce camino de la virtud, onde las Almas Gozan una inextimable deleitacion. Por la qual rogava Nuestro Rey David en sus Psalmos diziendo; Hasme saber el camino de las vidas, satisfacion de alegria a tus faces, hermozuras en tu derecha &c. El qual a mi ver quizo sentir, que todo el camino que falta de enderesarse al hito del bien verdadero nó merece llamarse camino de vida; por que el que propriamente merece intitularse con este nombre es el del bueno, y virtuozo, y por esto rogava David a D. B. que en el lo encaminasse, y de camino asñila las propiedades, y provechos de la tal vida, diziendo que ay en ella una satisfacion de alegria &c. queriendo dezir, que el que sigue los bienes corporales nunca se satisfaze de la alegria que traen consigo dichos bienes, por que quanto más se aumentan estos, tanto mas crese, y se aumenta la culicia, y como ninguno jamás entiendo haver llegado al fin dellos jamás se cumple su alegria, y fin de su dezeo; antes siempre está en continuo movimiento; demanera que nunca es más de una alegria que nunca satisfaze; lo qual al el que sigue la vida verdadera le sucede lo contrario, que en qual quier obra de virtud y qual quier forma intelectual que el entendimiento comprehende recibe una cumplida alegria, como quien llega al fin della; y por esto dixo, satisfacion de alegria &c. que son las alegrías muchas, y cada una por sí; y ser satisfechas sin mixtion alguna de apetito; y concluye con otra propiedad, significando ser el tal bien perpetuo quando es influido de la diestra de Dios, y su ayuda; y esto quizo dezir, hermozuras en tu derecha &c.

Y por que la Doctrina tanto más se confirma quanto más es produzida de quien con mayor animo, y verdadera voluntad de efectuar el fructo della la acepta, tengo, por bien conceder tu virtuozza suplica, puesto que es bien visto mi continua ocupacion en el estudio de diversas liciones de

Pl. 16. 11.

ninguna de las quales me puedo escuzár, faltandome tiempo, aun para lo necesario a mi persona; y aun que más facil me fuera en nuestra Santissima, y fecundissima lengua, no me quiero escuzár del trabaxo de escribir en romance, como me ruegas lo haga, pues por nuestros pecados son todas nuestras plasticas en lengua agena; y tambien ganarás de camino entender algunos terminos, que entendiendolos, havriendolos de platicar con algunos hombres sabios, no plasticos en Nuestra Santissima lengua, se te figurá grande provecho.

Es verdad que se me haze algo dificil por haverme pedido una coza que por mucho que me alargue en ella devo ser condenado de muy corto, a todo me ofresco, pareciendome ser obligado a ley de humanidad a responder, y no te defraudar del grande provecho que desta my escriptura se te deve seguir, por la conformidad que ay entre nos dos, por la comunicacion de semejanca que dixeron Nuestros sabios, que los más delos hijos te semejan a los hermanos de la madre, y la razon natural está vista de lo dicho, que como los hermanos las más delas vezes son semejantes afueras de la igualdad de sus complexiones y compozicion, por ser doctrinados de una misma Madre, y la madre doctrina al hijo conforme a sus costumbres, afueras de ser semejantes tambien en la complexion, de aqui su sigue que las costumbres del hijo sean semejantes a las del hermano de su madre. Y por esta misma cauza nos aconsejan tambien que el que caza deve primero especular mucho en los costumbres de los hermanos de la muger que toma, por el fin de los hijos que con ella espera tener. De manera que por la natural semejanca que por razon deve haver entre nos dos, és razon que tu quieras emitar mis costumbres, y yo procure encaminarte en ellos con complida voluntad, y webemente dezeo, particularmente por que estoy cierto que por parte de la dicha comunicacion te será más facil recibir la Doctrina de los costumbres que yo sigo, y fuerte exortacion para retenerlos no como de Thio, si no como de Padre, y Maestro, que segun escribió Berrifon Philosopho antiguo, y otros muchos, conviene doctrinar los moços en sus principios; que entonces estan agenos de costumbres; por lo qual facilmente se submeten al buen regimiento, y se acostumbra desde su niñez a las obras de virtud; por que creciendo, y exercitandose en ellas jamas se cansaran de seguir las, y se biran de dia en dia augmentando en ellas, hasta llegar al summo grado de la excelencia, quando llegare a la edad del perfecto juicio, y conoscimiento de la virtud, y bien verdadero, para que siempre añada en el fruto siendo siempre governado, y regido por la buena razon.

Y por el contrario si se descuidaren del en el principio de su criacion y lo dexaren rendir a las passiones del apetito concupiscible y irascible será muy dificil sacarlo dellas; por que sucede en los moços lo mismo que sucede en los arboles en el principio de su generacion, que quando son plan-

plantados, y no se enderesaron luego, viniendo despues en aumento su tortura, jamas se podra remediar aquella falta, antes quanto más lo quieren enderechar mas a riesgo está de quebrarlo que de torserlo.

Y de aqui nasce lo que la experiencia nos enseña que los mas de los hombres mal enseñados y cargados de vicios, son tales por no haver sido doctrinados en el tiempo que eran moços; y por esto vemos muchos viciozozos que sobre conoscer de si mismos tener las más feas culpas que és possible, y conoscer la excelencia de las virtudes sus contrarias, no se pueden abstener de pecar ni de seguir sus acostubrados yerros, a tanto que muchos dellos sobrepujando la verguença que tienen de la gente a el temor de la penna, queriendose apartar de su mal costumbre en publico, no pueden dexar de tornar a el en secreto; y todo esto les procede por la corrupcion del apetito en el tiempo de la mocedad.

Y las mas vezes sucede esto por falta de la madre, en el regalo del hijo, y discuido del Padre en su doctrina, que deven advertir que el fin verdadero de la criacion del hombre (por respecto del qual son todos los otros fines) és la obra de la virtud; y todos los otros fines son caminos para, ella y para la mas perfecta que és el servicio de Dios benditto. Y conforme a la opinion de Nuestros sabios este és el fin de la criacion del Mundo, glozando el primer vocablo de la SS. diziendo, por el principio crió Dios el Mundo &c. que és como si dixese, por la ley que se llama principio y por el pueblo de Israel que se llaman principio &c. queriendo significar que si Israel y la Ley se hallan continuamente juntos (que en esto consiste la perfeccion humana) entonces son ellos el fin de la criacion del mundo.

Y pues este és el fin principal, razon és que busque el hombre el camino por onde mejor se effectue este fin, que és procurar de tener por muger la más virtuozza, para que salgan sus hijos iguales a ella en la virtud, que esto és el supremo fin a que todo hombre deve aspirar. Por lo qual aconsejaron Nuestros sabios por muchas vezes, y en muchos lugares, que deve el hombre vender quanto tiene para poder alcanzar por muger una hija de un hombre sabio; por que siendo hija de tan insigne varon será criada con toda virtud, donde se espera salir muy bermozo y sabroso fruto, y esto tanto de su natural, conservando siempre la bondad de la rais, como por la buena doctrina, y educacion aprendida desde la niñez, y la misma razon és en el elegir el yerno para la hija.

Y pues Dios por su bondad inmensa te quixo dotar de buen padre, no menor te la hizo en concederte tan virtucza madre, (cuyas virtudes por seren a todos notorias, y yo sospecho endzirilas las dexo al silencio) no puede dexar de ser produzido el fruto en toda perfeccion. Assi sea AMEN.

APRO-

Doctrina
de N. S.

APROVAÇÃO

ç

Dos Muy Eminentes Sabios, Cabeças deste K. K. de T. T.

H Avendo nós abaixo firmados revisto com todo o cuidado, e singular atençaõ, por ordem dos Muy Nobles, e Magnificos Senhores do Mahamad, deste K. K. de T. T. o livro intitulado REGIMENTO DAVIDA, Composto pello Eminentissimo H. H. R. MOSSEH ALMOSSINO de G. M. achamos ser huma obra de muyta importancia digna a seu Sapientissimo Authór, que com muyta razaõ, e proprie tade o intitlou Regimento da vida; por quanto, se para andár bem regido com prudencia, e virtude os que se podem chamár vivos nesta material vida, seguros de merecerem a espirital, devem andár muy sollicitos em tres principais pontos, a saber, na Ethica, applicandose ás couzas que os constituam perfeitos; na Economica, procurando a boa educaçaõ; na Pulitica, em advertir o bom governo para com a republica; com cuidado repartiõ o referido Authór os assumptos de seus scientes discursos e salutiferos documentos em tres partes, mostrando em huma, com muyta erudicaõ, e claros exemplos, as regras para conseguir a perfeicaõ na Ethica de sua pessoa; advertindo com exactitude na outra a boa economia, com verdadeiras instremçoins para encaminhá os moços nas sendas da virtude; e na ultima manifestando os meyo dos direitos legais, alegando as particularidades do amor em que estriba a pulitica Divina, para a concervaçam da republica. E reconhecendo o fervór dos Muy Zelozos Senhores; Samuel Mendes de sola; Yoseph Sipurth de Gabay; e Yeudáh Piza para dárá estampa huma obra de tanto util, e beneficio para o publico, contribuindo, com seus doctos genios, pulindo o linguaçe com os proprios termos, para facilitar a intelligencia da doctrina, que até o presente hera muy deficit a alguns, tanto pellos characteres como pello linguaçe; e considerando juntamente o grande estipendio que lhes foi prezio empregár nesta famoza obra, sendo dogma de Nossos Insignes Sabios, que os que se empregã em obras meritorias devem ser assistidos a que naõ pdesseã damno, conformamos manifestar com esta aprovaçaõ, que em tempo de quinze annos da data desta, naõ possa pessoa alguma, directa, ou indirectamente imprimir, ou mandár imprimir esta obra, sopena de encurrer no grave castigo do que transgride a ordem dos Sabios ופּוּרָץ גֵרֵי יִשְׁכֵנוּ נַחֵשׁ, como nas maldiçoins da Ley do que estreita o termo de seu companheiro; e Deos bendiga a seu povo, aproximando nosa restauraçaõ para gloria de seu Santo Nome, Amen. Amsterdam hoje o primeyro de Adár Rissõn, Anno 5489.

DAVID ISRAEL ATHIAS.
ISHAC HAIM ABENDANA DE BRITO.

TRATADO PRIMERO

DEL REGIMIENTO DE LA VIDA.

CAPITULO I.

Se trata el gran provecho que alcançan los Moços de acompañar con los buenos; muestra como los bienes se reparten en tres especies; Espirituales, Corporales, y Exteriores; se propone una duda por que viene bien al malo, y mal al justo? y se responde.



Na coza universál, que a los Moços conviene mucho atender en el principio de la jornada de su vida, te quiero antes de todo dezir; por que es mucho menester que seas en ella advertido; y es, que pues saliste debaxo de las alas de tu Madre, procures de acompañarte con los buenos, y virtuosos, huyendo a rienda suelta como de enemigos, de los malos, y viciozos; por que nó solo és menester que nó se quiebre el hilo del buen regimiento de la niñes, sino que continuamente se siga su beatissimo camino, hasta que con la perfecta continuacion, llegue ál verdadero conoscimiento del bien, y mal; y nó lése hasta que se haga en el fixo, y firme el buen habito, sin rezelo de corrupcion alguna; por que nó bastan todas las buenas costumbres de la niñes para rezistir a los tempestuosos vientos de los apetitos, en la flor de la juventud si nó sigue assi bien hasta acabár de efectuárse el fruto con los firmes habitos; y si de otro modo lo hizieres, perderás todo quanto de tu Madre has aprendido, y yo te hé enseñado.

De lo dicho nascio aquel proverbio antiguo que se suele dezir; *No Con quien nasces sino con quien pasces*; que en dezir, *nó con quien nasces* denota el ser con quien nasce necessario; por lo qual fue menester advertir que nó basta que aquella compañia del nacimiento sea buena si la que despues della succede nó la confirma; por que para corromper lo acostumbrado de la niñes un solo vicio, o compañia de un solo viciozo basta; mas para confirmár el bien

Proverbio antiguo.

contra los apetitos, se necessita de mucho trabajar hasta llegar al grado de poseer el habito firme para obrar bien; que despues dela continua costumbre y confirmacion dela virtud, despues de haver cobrado raizes en la juventud el arbol de los habitos, plantado en la niñez, crecidas las ramas de la virtud, que de el son produzidas, nó bastan todos los vientos de los apetitos, y deleites corporales a impedirle que no gozen de su fruto, que es el summo bien, y obra virtuosa; por que alli se halla una facilidad, y complida voluntad para obrar bien, sin rezistencia de tristeza que lo pueda apartar desta obra, por lo qual todo aquel a quien Dios ama tanto que con esta facilidad le ayudó a llegar al summo grado de felicidad, no se puede de el dezir que padesca de obra alguna dela fortuna, y este tal vive una vida bien aventurada.

*Se respon-
de la du-
da por
que vie-
nen malos
alos bu-
nos y bio-
nes a los
malos.*

Con esto se satisfaze aquella grande duda que assi a los Sabios Antiguos de Nuestra Ley, como a los Modernos, y assi mismo a aquellos que solo con el lumbre de la naturaleza especularon, se les hizo deficitil juzgár; lo qual muchos Sabios, y Prophetas movieron, y averiguaron, y es por que vienen bienes a los malos, y males a los buenos, en la qual algunos quizieron dezir que la duda nó es duda por nos ser ignoto el sujeto que recibe el mal, y el bien; por quanto no podemos saber quien es verdaderamente malo, o bueno, por que el bien, y el mal, nó consiste tanto en la obra por si misma, como en las condiciones, y election della, como adelante declararemos acerca delas virtudes morales, conforme a lo que tengo largamente escripto, en el comento dela Ethica, en el nono, y decimo; donde nuestro evidentemente, que la perfeccion de la obra consiste en la voluntad con que se executa, con todas las condiciones (aplicadas a muchos textos en el tercero y quinto dela misma Ethica) que para esto se requieren; y como solo Dios es el sabedor delas intrinsecas voluntades y elecciones el solo es el que conoce el bueno, y el malo; fuera de esto yo soy de opinion, conforme ala de muchos antiguos, que por parte del bien o mal que succede al justo, la duda no es duda, por que especulando bien, nunca al bueno le viene mal, ni al malo bien, para lo qual es menester saber que los bienes se reparten en tres especies, y modos diferentes, por que primero son los bienes verdaderos espirituales, llamados bienes del alma; los quales son del entendimiento especu-

*Los bienes
se repar-
ten en tres
especies
diferen-
tes.*

culativo y theorico, que especula las cozas universales sacando de los individuos las intenciones genericas, y especificas, considerando las cozas en quanto son parte de el mundo; y assi mismo la obra de el entendimiento agente, y practico, con lo qual se concideran las cozas para obrarlas, y con el jugamos si las devemos hazer. Y són las cozas en que cabe el consejo, como se vé de el tercero, y sexto dela Ethica; assi mismo la eleccion, y determinacion dela voluntad, que succede al consejo; este es el primér modo de especie; y todos estos bienes son de el hombre en quanto hombre, por que a todo hombre, y a ninguno otro compiten.

Segundo. Son los bienes corporales, hallados en el hombre propriamente en quanto animál, y son los de el cuerpo, como la hermosura, la fuerça, y las cozas anexas a ellos, como vér, oír, y otros semejantes.

El tercero modo se reparte en dos especies, y todas dos comunican en ser bienes extrinsecos. Dela primera, son los bienes que llamamos bienes de la Fortuna; y vienen los mas por parte de la constelacion, o a caso, como riqueza, y hijos &c.

Dela Segunda es la honra, que es extrinseca, y procede de parte de el hombre que la dá, assi mismo diremos haver tres especies de males contrarios a estos bienes; los quales de aqui son sabidos. Con esto digo ser visto, que en ninguno de estos bienes está la duda; por que si de los bienes dela primera especie hablamos, es visto, que el bueno es el legitimo possessór delos dichos bienes, y con mucho derecho los posee; y ninguno otro los puede tener; y él malo es vice versa. Antes mayores la duda, porque vienen los otros males a los que tienen estos bienes dela primera especie, y porque vienen bienes de otra especie, a los que tienen los males de esta?

Tambien nó tiene lugar la duda; por que los tales bienes corporales, como son la hermosura, la complexion &c. proceden del principio de su nascimiento, antes que buenos, o malos con verdad se puedan llamar; por lo qual es bien visto nó poder haber la duda en alguna manera en estos tales bienes; resta luego que la duda nó es finó en los bienes dela tercera especie; y es la question; por que a los virtuosos les vien

nen males, los quales són infortunios, deshonoras, y desdichas, y otras tales; los quales sus contrarios que son los bienes vienena los malos?

Y en quanto al modo segundo destes bienes, que és la honra, que és bien extrínseco, dado de el hombre ál hombre, dezimos que nó puede sér la duda; por que la honra és señal dela virtud, segun quizo Aristoteles, y otros muchos; por lo qual el bueno dará la honra devida al bueno, y si el que la merece nó la recibe, o el que la recibe nó la merece (que lo primero sucede, quando el hombre que la deve dar és malo, y el que la há de recibir bueno; y lo segundo siendo todos dós malos; por que el bueno derecho juéz dela bondad, siempre honrará al merecedor de ella, y nunca a el que nó la merece) en qualquier destes dos cazos queda la duda satisfecha; por que si el recipiente no és merecedor de ser honrado nó cabe en élla duda; por que nó lo puede señalár por bueno finó el que nó lo és; pues si el que se la dá és malo esta tál no és honra finó deshonra, y mal se deve llamar, y si el que merece la honra nó se la dán, esto nó puede sér finó de el malo, del qual el nó sér honrado es grande honra, y señal de virtud; lo qual es manifesto del dicho de aquel grande, y Moral epicteto que dize, *Nó pierde el bueno por que el malo lo prive dela honra devida*; por que aunque lo honrase no quedaria por esto mas honrado de lo que el por si era.

Sent. de Seneca.

Esto és lo que Nuestros Venerables Sabios, en Aboth quizeron dezir en la definición de el honrado, deziendo; *que és el que honra las Criaturas*; queriendo significar, que el que se puede llamar verdaderamente honrado, es aquel por el qual seguramente se puede dezir que honra las Criaturas; quiere dezir, que quando las honra quedan honradas; que este tál honrador tambien el queda honrado de aquellos que el honró; por que ellos muestrán, ser aquel tál honrador, el bueno y digno de honrá a otro, pues se honraron con el; y el que pensando honrarlas no soló nó las honra mas antes las deshonra por su poca autoridad, este tál no se llamará honrado, pues nó se honran con él; de manera que en la honra nó tiene entrada nuestra duda.

Sent. de N. S.

Quedanos para averiguár la duda en la primera parte de los bie-

DEL REGIMIENTO DE LA VIDA.

bienes extrínsecos, que por fortuna, y ventura vienen a los hombres; y a esto digo, que estos tales nó son bienes ni males por sí mismos, salvo por parte deaquél que los poseé, conforme el dicho del Poëta que dize, *nó havér ningun bien ni mal por parte dela fortuna, sinó que todos proceden de parte de el hombre proprio*; queriendo en esto dezir, que los bienes fortuitos nó son bienes, ni males en sí, salvo por la reputacion, y estima en que los hombres los tienen; y segun cada uno los distribuye y uza de ellos; que a vezes muchos males proceden dela constelacion, o vienen dela fortuna no pensando; a losquales communmente llaman males; y los buenos se firven de ellos para bien, mostrandosse magnanimos en la tolerancia de ellos, venciendo con ella a la ventura, de modo que aumentan su proprio bien.

Por lo configiente, vienen bienes a los malos, delos quales uzan mál, distribuyendolos en cozas torpes, viles, y deshonestas, acrescentando con ellos su maldad; de manera que estos tales bienes en los malos, nó se pueden llamár bienes; porque son instrumento para destruir el bien del alma; ni los males en los buenos se pueden llamár males; pues con ellos se adquieren los bienes propios, que són los del alma. Que assi como en las joyas de oro, y plata, las perlas, y piedras preciozas, nó consiste el precio por parte del valor de ellas por sí, que múy poca necesidad de ellas hay para la vida humana; y otras mejores cozas, y mucho mas utiles són estimadas en menos de lo que debieran sér estimadas con mas razon; salvo por sér que los hombres quieren, y son conformes a tenerlas en precio, y estima; assi todos los otros bienes nó són más que segun los hombres los estiman, y se firven de ellos para bien, ó para mál; y assi hazen dellos bienes o males. Y pues los buenos, virtuozos, y bienaventurados se muestran contentos, y alegres con quanto procede de la ventura, y la Divina Providencia hordena, y con esto viven llenos de espiritual plazer, y gloriosos en deleite, nó se puede dezir que en modo alguno tengan mál; por que la deleitacion en la obra demuestra summa bondad en el bueno; y el malo siempre tiene tristeza. Y como sea, que el deleite siempre está pegado con el virtuozo sin mudança alguna, és señal verdadera

Poeta
Antiguo.

Los bienes, y los males son como las joyas, que nó tienen mas valor, que la estimacion en que las tienen los hombres.

de estár en continuo bien, y por consiguiente el malo en continuo mal.

De aqui nascio a quella singular Sentencia de Alexandro Magno, que dezia *por sí estár seguro de pobreza*; que de semejante Sabio, y Ilustre Principe como el, nó se deve creér que soberbiamente pensase nó podia venir a sér pobre por ninguncazo fortuito; viendo por experiencia, que quanto mas altos están los Principes, tanto menos seguros están de la caida; pero quizo dezir, que habiendo llegado al grado dela virtud, que al bueno le conviene, nó podia la fortuna hazerlo triste, ni vinirle daño que mal se pudiesse llamar; pues todo seria para el puro bien; por que se havia de servir dello para bueno, y honesto fin. De manera, que aunque la adversa fortuna, lo derrocasse dela cumbre de su prosperidad, y possession de bienes fortuitos, nó podia con esto derrocarlo dela virtud, y bondad, adonde ella nó lo havia puesto, ni podia poner; por que aquel afamado, y Sabio Rey, se preciaba más sin comparacion de ser Philosopho, que Principe, estimandose más por su persona, que por la dignidad Real; loqual se verifica, por las palabras que dixo a Diogenes, a el qual con sus mayores fue a visitár en la Cuba, en que dicho Diogenes de continuo asistia; y engrandesciendo las respuestas que Diogenes como Philozopho, y menospreciador del mundo le daba dixo; *si nó fuera Alexandro, fuera Diogenes*; palabras por cierto de un varon prudente, y buen discipulo de tan Sabio Maestro, como era Aristoteles; que es bien de notar, que no dixo, sino fuera Rey fuera Diogenes; porque quizo dezir, que sino fuera participante en la Philosophia, assi moral com natural; aunque fuera Rey dezeara sér Diogenes; por sér, en sus ojos el bien dela sciencia, y virtud, sin comparacion, mayor que el estado Real; mas pues era Philozopho, y Rey, queria antes serlo, que ser Philosopho solo como Diogenes era; como se dixiera; más es Rey, y Phylosopho, que Philosopho solo, y más Philosopho solo, que Rey sin ser Philosopho; anteponiendo la Sciencia a el Reyno; que es la mayor dignidad humana; por lo qual afirmava sin rezelo, estár seguro, que es estár sin cuidado dela pobreza; por la qual entendia todos los males dela fortuna, por sér despreciador de ella, &c. Quanto más

que

Sent. de
Alex.
Mag. sobre los
bienes
extrínsecos.

Sent. de
Alex.
Mag. cuando
fue vezitar a
Diogenes
en la Cuba.

que estos bienes extrínsecos, nó son bienes que pertenescan a la esencia del bienaventurado, para que se pueda dezir, que por la auzencia, o prezencia de ellos, le vengan a él males, o bienes; que nó són más, que para lo que consiste de el a otros; como dezia Seneca; *que los males fortuitos que vienen a los buenos, son como nubes, que impiden la claridad del Sól;* como muchas vezes sucede que estando el sól, en el vigór de su claridad, se ponen algunas nubes delante de él, y a aquellos a quien alumbra va, impiden que no alumbre; y assi como las dichas nubes nada deminuyen dela claridad del Sól en si mismo, ni le hazen daño alguno, mas todo el daño que de ellas viene, lo padescen aquellos que de su claridad gozaban; assi la pérdida o privacion de los bienes extrínsecos, nó deminuye la gloria de el virtuozo; de manera, que el virtuozo a quien los bienes temporales faltan, nó dexa de sér felice para si mismo, aunque para otros no lo sea; como el Sol nublado, y eclipsado, que nó dexa de ser lufidissimo aunque a ninguno comunique su luz; y a si mismo el maló, nó dexa de sér malo, aunque los instrumentos para uzár la maldad le falten, como son los bienes temporales, y fortuitos.

Sent. de Seneca, con un admirable exemplo sobre los males que padecen los justos.

CAPITULO II.

Trata más distintamente la absolucion del sobredicho Argumento, con diversas razones, y bien fundados discursos; prueva, si los bienes, y males vienen por Providencia Divina, o por cauza de las Constelaciones.



SI sobre lo dicho quizieres aun dudár; que puesto que otorgues, que los bienes en el malo nó son bienes, ni los males en el bueno son males, toda via nó dexan los buenos de sér impedidos de su bien hazér, y los malos mucho mas despedidos para obrár conforme a su malicia, de adonde parese, que fuera mejor tener el bueno los instrumentos para exercitár su bondad, y el malo carecer de ellos, que de este modo, el bien de el bueno fuera mejor siendo comunicado a otros, y el mal de el malo ménor siendo

*Prover-
bio anti-
guo.*

siendo su daño impedido; y de dos males el menor, queda bien segun el proverbio de los viejos que dize; *de dos males el menor se á de escojer?* A esto te digo; que aunque al prezente bastava bien lo dicho para satisfazer ala duda en universal; que és haver bien visto, que ni a los buenos vienen males, ni a los malos bienes, ás de saber, que muchas vezes, el bueno se muestra mejor, y dá major exemplo de si estando en los males fortuitos, mostrandosse animozo en sufrirlos, que nó en los bienes; y por esta cauza le suceden los dichos males. Mas, por que nó quiero que en tales cozas quedes perplexo; que seria grande escandalo, te dire algunas razones evidentes en esta postrera duda; que muchos delos antiguos, y modernos escribieron, profoponiendo, que los tales bienes, o males sean ordenados por parte dela Providencia; y dirlohé brevemente, para que mejor lo puedas comprender.

En quanto a la primera partida de la duda, que es, por que vienen males a los buenos, ás de saber; que los buenos, son en diversos grados y modos de bondad, de más amenos; que háy algunos que siendo algo buenos, imaginan ser ellos propios cauza de su prosperidad; a los quales suceden adversidades, para tirarlos de aquella yerrada imaginacion; y desto se le sigue a ellos bien, y augmento en la virtud, y Dios está con ellos como el buen padre, o medico, que dá la medecina a su enfermo, aunque le duela; y otros mucho mejores que los primeros, los quales aunque tienen por cierto, proceder todos estos bienes dela primera cauza, y por pura Providencia Divina, y nunca imaginan lo contrario estando prosperos, antes rezelan la caída, y temen sér experimentados; por que nó saben como saberán sufrir la adversidad, a estos tales experimenta la Providencia Divina, por su utilidad de ellos mismos, para que conoscan, quan fixos están en la bondad por amor de Dios, y de si mismos, y ganan el habito dela paciencia en la fortuna finiestra, y se purifican en la bondad; para que de el aprendan otros a sufrir. Conforme a lo que dixo Plutarco, *que los buenos són como las yervas odoríferas, que quanto más maxados mas transiende su olór.* Y deste modo, fue Yioh Cavallero invensible (conforme a lo que yó amplamente tengo probado por todo su libro nó haver yerrado en quanto di-

*Exemplo
de Plu-
zarco que
los justos
son como*

xo) sustentando el testigo que el mismo Dios de el dio deziendo; *las yervas que hera varon temiente de D. cumplido, y recto &c.* Es D. con estos *odoriferas, que quanto mas ma- jadas mas olo-rozas.* como el prudente Capitán que pone los fuertes Cavalleros, y de fuerças avantajadas en el más peligrozo dela batalla, para que aunque escapen heridos sean exemplo de honra, y espejo a los otros Cavalleros.

Hay tercero modo; y és de buenos en summo grado de bondad, y eroica virtud; los quales siempre consideran, como dela cauza primera nó puede proceder mal; mas antes della procede toda perfeccion y bien; y con este firme conoscimiento viven en una continua alegria, tanto con el bien, como con el mal dela fortuna; sin hazer en ellos mudança de modo alguno, mas antes dán por todo, a Dios muchos loores, assi por el mal, como por el bien. A estos tales, vienen los males por diversos respectos, que algunos padescen por parte dela particular providencia, para darles más premio por el merecimiento de sufrir aquella tribulacion, y adversidad; y de este modo fue ami vér Abraham, Nuestro Santo Patriarcha, en la tribulacion de aquel acto eroico de querer sacrificar su hijo, por obedecer al precepto Divino; por que Dios como verdadero Juez, exprimenta los tales, por puro amor, para que con justa razon, por el acto meritorio en que los exprimenta, alcansen seguros él premio de su servicio, sabiendo Dios, y considerando de ellos estár firmes en la bondad; como dizen N. S. *del Ollero que haze experiencia en las ollas mas cozidas, y sanas; que es cierto que no se han de romper &c.* Es assi Dios con estos, como Padre, o como buen Governador dela República, que tiene un subdito suyo, excelente varón, y depues de haverle hecho muchas mercedes, por hazér notoria su bondad a todos; la qual era ignota, por haver vivido en paz; le ordena, haga actos dificiles, a que los otros Ciudadanos nó pudieron llegar; para que en toda virtud se muestre bien su perfeccion. Y a algunos, vienen los tales males, nó por si mismo, sinó por el pueblo, y Republica, entre los quales viven; para que con su tribulacion, y muerte, perdone Dios a los de su siglo; conforme a lo que dizen N. S. *que la muerte de los justos perdona &c.* Y esto és manifesto sér puro bien para el bueno; que parece que la Providencia obra en él, lo que el

*Job: 1: 1.
1. 8: 2: 3:*

Sent. de N. S. y comparacion del ollero.

Sent. de N. S. que la muerte de los justos perdona.

mismo haria por salvár una Republica. D. és a qui como universal Juéz, y un Principe recto, contra el qual todo su pueblo, o una Ciudad yerró, y el moderando la justicia, mas todavia nó dexando de hazerla, le destruye la mayor fortaleza; por que con este daño queden todos perdonados, y tengan siempre en la memoria la merced que su Principe uzó con ellos. Y a algunos les vienen males, por parte de los Padres; que la Providencia Divina, executa el mal de los padres en los hijos, que són parte de el padre; assi como D. executó la pena en los sucesores de Hely por el pecado de sus Padres &c. Y la razón en esto és un secreto muy profundo; segnicado por el Doctissimo Rabenu Mosséh, en respuesta a una pregunta que le hizieron; por que dizen depender el bien que sucede al hijo, de la bondad de el Padre &c. que nó es a qui lugar para dilatarnos en ello, pero poderlohás vér en lo que yo tengo notado en el Comento decimo, de el tercero dela Ethica; donde tengo bien declarado sus palabras. Hay otra cauza, y mas verdadera a mi vér; la qual és, que sabiendo puntualmente la Providencia Divina la complexion, y compozicion de los tales buenos, les dá los bienes de fortuna conforme a lo que conviene para alcançar el posttrer fin, o bien aventurança; y por que algunos con la abundancia de los tales bienes alcançan mejor este fin, y a otros les és cauza que lo impide, dá a cada qual conforme a su complexion; para adquerir el tál fin; de manera que al que le sobra es como conviene, y quando le falta lo mismo. Y con esto pienso entenderse a quel dicho de N. S. que dizen *que los hijos, la vida, y los mantenimientos no dependen de la bondad, salvo dela constelacion.* Y traen exemplo de dos famozissimos Sabios, *Rabá*, y *Rab Hasdá*; iguales en virtud, y bondad, de este ultimo modo; y el uno era prospero en todas tres cozas, y el otro falto en todas ellas &c. que lo que quieren dezir a mi vér, en dezir, que nó dependen estos tres bienes dela bondad, és como si dixessen, que por parte dela bondad son ciertos, y nó suspensos, en dár a cada uno lo que le conviene; y quando se figuen por parte de la constelacion, nó son muy ciertos; que muy facilmente por muchas cauzas se impiden. Y traen prueba de estos dos Sabios de un mismo grado de bondad, que llegaron ál summo bien, por medios diversos,

Dios executa los delitos de los padres sober los hijos.

Consulta hecha a R. M. por que los hijos han de gozár bienes por el merecimiento de los padres

Sent. de N. S.

diversos,

diversos, de riqueza; y pobreza; que es señal ser producidos en ellos por pura Providencia Divina, que dá a cada qual lo que le conviene para alcançár a quel grado de bondad, y virtud; y si faltara al próspero su prosperidad, y al otro su adversidad, nó alcançarian tambien el proprio fin humano; és visto luego por quantas cauzas pueden procedér estos que llamamos males a los buenos, siempre para su bien.

Y en quanto a los bienes que vienen a los malos, és mucho mas facil respondér, que puede ser por muchas cauzas, y muy verdaderas; conviene a sabér; para livrarlos de otro mál mayór, que harian faltandole a quel bien; De manera, que les procede por pura merced Divina, y a vezes para que por intercecion de aquellos bienes se arrepientan de el mál y se redusgan al bien; por que esto es lo que D. quiere de los malos; como dize el Propheta *que nó envolunto en muerte del malo* &c. Y quando son extremamente malos, les viene el tál bien para atemarlos, y confundirlos; para que no dañen a otros, pues ellos nó tienen remedio, como se dize en el Psalmo de Sabbath, *en florecer malos como yerba*, &c. Y a vezes para poder hazér con ellos mál a otros que lo merecen; de manera que sean verdugo dela Divina Justicia; como dezia el Rey David *Escapa mi alma de el malo tu espada*; significando ser el malo espada dela Divina Justicia; como tenemos dicho; Y a vezes les dá estos bienes, para que queden a sus hijos; por que vé la Divina Providencia que han de ser buenos; e otras muchas cauzas fuera de estas que se pueden dezir, conforme a nuestra Santissima Ley; que nó hay alguno tan bueno, que no haga algun pecado, ni alguno tan malo que nó sea participante en algun bien; y quiere Dios satisfazerle en este mundo, y pagar a los unos, y a los otros lo poco, y dexár lo más para el mundo futuro, que es el mundo dela verdad.

Todo quanto tenemos dicho se entiende profuponiendo que estos tales males, o bienes proceden dela Providencia Divina absolutamente; lo qual yo entiendo, que participe en ello la constelacion; y con esto queda más clara la absolucion dela duda; que como sea verdad que de Dios nó procede él mál, finó solo

la privacion de el bien , el qual consiste en incobrir sus faces de el malo , si le succede bien , por parte dela constellacion , nó nos devemos quexár dela Providencia Divina; que mucha cauza á de haver para que por parte dela Providencia se prive el bien aun de los malos , sinó fuere por fin de un gran bien , que de ello rezulte; y por esta cauza me parecio ami siempre mayor la duda , en venir males a los buenos , que bienes a los malos ; y a un que a opinion de muchos Sabios , és el contrario , ya tengo bien discutido esto , en la declaracion de la suplica que Mofseh *Exod; 33:* Nuestro Maestro , hizo a D. quando dixo , *hazme saber agora tus carreras ; &c.* que ami vér fue su intencion en su suplica , saber la absolucion de esta duda . Y mucho más dudo yó , en los males que vienen a los buenos , que en los bienes que vienen a los malos , como verás muy largamente declarado en el Comento primero , de el primero dela Ethica , adonde verás , que no se puede bien considerár la cauza de los males , que vienen a los buenos , sinó és por el premio espiritual , que esperamos en la vida futura ; que no altera Dios la constelacion que indica mal a los buenos , viendo que no les ofende mucho , y les queda el premio de el bien , por entero , guardado para la vida eterna , sinó és en hombres mucho estremados en la bondad ; como Nuestros antiguos Padres ; que en los tales tenemos por verdadera noticia , alterar Dios , y sugétár la constelacion , para lo que a ellos le convenia contra estos males ; y esto en cazos que havia de ello grande necessidad ; como se muestra por dichos , y sentencias de N. S. De manera , que nó queda la duda , por ninguna via , como tenemos verificado .

En todo lo dicho , nó fue mi intencion más ál presente , que darte a entender , quanto el que sigue el camino de la virtud , y costumbra a exercitarse des de su infancia , en el bien obrár , y puro saber , vive alegre , y contento toda su vida , y quando viene , y llega a alcanzar el conoscimiento verdadero , facilmente haze las obras de virtud con continua alegria , sin sentir ningun modo de tristeza de quanto la constelacion , o el hado en el obra ; lo que succede al contrario en él viciozo ignorante , que toda su vida es miseria sin deleite cumplido ; y todo esto viene segun se costumbra desde él tiempo de su niñez , y mocedad ; que tanto ,
quanto

quanto es el trabajo de el Maestro en enseñar al discipulo en su mocedad a obrár, y figuir el camino de la virtud, y verdadera especulacion, tanta és la alegria de el discipulo, quando llega ál entero conofcimiento de el bien que posseé. Para esto, te traeré a la memoria el exemplo que se tomó de Licurgo, que algunas vezes te dixe. El qual tomó dos perricos, en la ora que nascieron, de un mismo Padre, y una misma Madre, y todos dos hermosísimos, el uno enseñó a lamer platos en la cozina, y al tro a caçár liebres en el campo; de modo que el uno se hizo valiente caçador, y el otro un golozo; un dia de fiesta que estaban todos sus Cavalleros en su Palacio, en prezencia de todos, mandó poner una olla de comida, y mandó soltár una Liebre, a vista de los dos perros; el caçador corrió, luego a la Liebre, y el golozo a la olla; fue notable experiencia, con que el sagacíssimo Rey mostró valér más la criacion desde pequeño, que el nascimiento de Padres generozos; y si assi sucede en los irracionales, quanto más en el hombre capaz de razon; que por malos costumbres vemos cada dia a muchos bien nascidos, perder el juizio, y otros de vil profapia ganarlo por el buen costumbre. Por aqui verás, quanto deven los moços desde su mocedad costumbrarse a abraçár la virtud, y loar mucho a Dios, si tienen ventura de hallár quien los encamine en el. Y pues Dios me hizo la gracia de darte tan buena dispozicion, para poder efectuar mi grande dezeo, espero de tu perfeçion, nó faltes en los medios, que por interfeçion de ellos se alcanfa.

Admirable exemplo de Licurgo, de los dos perros etc. para costumbrar a los moços, figan la virtud des de sus niños.

C A P I T U L O III.

Se declara un exemplo que trae Rabenu Mosséh en su Directorio para los grados del conofcimiento de las Sciencias, con una pia Doctrina para encaminár los moços en las sendas de la Virtud.



S manifiesto, que el medio verdadero, y mas conuenible para alcançar el ultimo fin de la felicidad, és entender bien Nuestra Santíssima Ley, y palavras de N. S.; que en ella, y en sus maravillosas Sentencias

cias está incluida toda la verdadera doctrina, y especulacion verdadera; que és el summo grado de la bienaventurança; mas como la claridad de Nuestra Divina Ley és muy estremada, y nuestro juizio, y ingenio muy flaco, para poderla entendér; és necesario buscár otros medios, que más facilmente se puedan comprehendér, para venir a el verdadero conoscimiento de ella; nó dexando jamás de trabaxár en ella con toda la vehemencia, y diligencia possible; y siendo assi te bastará bien este mi Regimiento; que regiendote por el, y poniendo todo tu cuidado en el segundo, y tercero Tratado de este Livro, facilmente podrás enténder el Libro de las Ethicas, que largamente tengo gloriado; el qual apliqué a mucha sciencia de Nuestra Santa Ley; onde se declaran muchos secretos de nuestro Talmud; por que en los dichos de la Ley, y de N. S. se carece de una fuerte especulacion, y perfecto conoscimiento en las ciencias humanas, para vér quanto sin comparacion la Divina Ley lleva ventaja. Y quicá que esto quizieron N. S. significar deziendo; *Bienaventurado el que acá viene, y trae su Talmud en su mano &c.* Como si dixesen, que lleve consigo lo que aprendiere de nuestra Ley, y nuestro Talmud bien sabido; que és lo que significa el dezir *en su mano.* Y esta pienso sea la intencion de el Doctissimo Rabenu Mosseh en un exemplo que pone de los que poseen la gloria en la Corte Divina; y el grado de cada qual; y de los que son privados de ella; porque sabér todas las ciencias, y ignorar el origen donde emanan, que és nuestra Santissima Ley, nó es sabér, y sabiendo nuestra Ley perfectamente; entendiendo los Divinos dichos de N. S. en diversas partes, y especialmente en nuestro Talmud, como se deven entender, és el summo grado de perfeccion. Y dize; que és exemplo a un Rey que está en su Palacio, y su gente repartida por muchos lugares; algunos en la misma Ciudad donde el Rey habita, y algunos fuera de ella; y de los que estan en la misma Ciudad, algunos tienen las espaldas al Palacio del Rey, y la cara a la parte contraria, y otros tienen la cara azia al Palacio, y no llegan aver la pared de la caza; y algunos llegan a la caza, y andan alredór de ella buscando su puerta; y algunos hay, que entran en la caza por la primera puerta; pero aun nó entran, en la propria camera adonde está la persona Real; y hay algunos que entran en la propria camara, y estan con

Sent. de
N. S.

Se explican las
palabras
de R. M.
en su Directorio
Parte
tercera
Cap. 51.

el Rey en un mismo apozento y depues que llegan a este grado con su buena habilidad, y diligencia, avezes llegan a hablar con el Rey, &c. Esta es la recopilacion de su exemplo, y quando va a conferir con el exemplado, depues de declarar la significacion de las tres, o quatro partidas de el exemplo, dize; que la quinta partida que son los que andan al rededor de la caza, són los que Leen el Talmud; por que estos tales, creen los Articulos de la Ley sin ninguna especulacion en ellos, y assi guardan los preceptos Divinos; y la sexta partida, dize, són los que especulan los Articulos de la Ley; y la septima, que son los que entran en la propria camara, dize, que són los que alcançan quanto és posible alcançar de la verdad en las cozas Divinas; y probar lo que és posible probar, y créer lo que se deve créer, aunque sea imposible probarse &c. Esta és la substancia de lo quizo este Señor sentir, en este su exemplo; de lo qual, muchos se maravillaron pareciendoles que Rabenu Mosséh puziessè a los que buscan à Dios por via natural, Philozophicamente, en mayor grado que los Sabios en el Talmud, y ami vér, los que esto dixieron erraron en dos cozas. La primera, entender que los Sabios que el llama Sabios en la cozas Divinas sean Metaphisicos, fuera de la Théologia de Nuestra Santissima Ley. La segunda; en penssar, que a aquellos Sabios Theologos, que el nombra sean distintos de los Talmudistas, lo que yo no creo, que el tal entienda; antes creo que todos los que el sponen debaxo de el exemplo de la tercera partida, són todos los alumbrados de la verdadera luz de Nuestra Santissima Ley, diferentes, segun mas, y menos; como es bien visto a quien bien especulare, en sus palabras, y dize; que la quarta partida és el grado de el deleite, de los que leen solo en el Talmud, sin haber en alguna razon a los articulos, y preceptos Divinos; y dize; que el que sube depues de bien leydo el Talmud a otro mayor grado de saber, que és especular en las cozas que se deve especular, este tál entra de la puerta adentro, y quanto mas especulare en las cozas Divinas; y alcanfare las verdaderas demonstraciones, en lo que és posible de mostrarse, esse tal entrará en la primera camara &c. De manera, que el postrer grado profupone todo lo que se le anticipa de el tercero para delante; y fuera de esto se puede dezir, que

truxo comparacion, a el modo que tienen en él especular, y nó a el grado de la gloria que de ellô alcançan. De qualquier modo dellos que sea, me pareçe queda satisfecha la admiracion, a quien quiziere bien considerer en ello, y cogemos de lo dicho, quanta utilidad se sigue de querer investigar las cozas de nuestra Theologia, para la Divina contemplacion de ellas; como mas largamente tengo tratado este passô en el prologo de nuestro Comento a la Ethica. Agora al prezente, nó harémas que darte unas reglas communes, conformes a tu tierna edad, en la primera parte de este mi Tratado; para que mediante la gracia Divina, con ellas, llegues a la cumbre de la virtud, y bien perfecto que pretendemos; la qual se comprehenderá, en el segundo, y tercero tratado; acordandome de aquella grande sententia de el Divino Platon (a opinion de algunos discipulo del Propheta Yrmeyau) donde dize; *que deven costumbrár a los moços des de chicos a deleitarse con lo que conviene;* &c. la qual authoridad alega Aristoteles. Y tuvo mucha razon; pues és bien visto que de el tiempo de la mocedad depende el bien de toda la vida. Y esta fue, a intencion de algunos, la razon de Nuestra Ley, en dezir; *Delante de senectud te levantarás, y afermozigarás cara de viejo;* tomando el vocablo de *delante* por anticipacion temporal, como se toma en otras partes semejantes; y quiere dezir que antes que llegue el hombre al tiempo de la senectud, se ha de levantar a adquerir la perfeccion; que és siendo moço; para que afermozigue sú cara al tiempo de la vejez; que si desde la niñez nó lo haze; quedará defectuozo de todo. Y por esta misma razon, Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh, en sus Proverbios, habla siempre con los moços, y llama al oyente hijo; que denota escribir para el que aun nó está en edad de ser Padre; y asegura, que aprovechará a quella doctrina a el que desde chico la recibiere, y en ella platicare. Por tanto, escucha aplaciblemente mi doctrina, y poné todo tu cuidado a lo que te dixiere, pues todo es dirigido a tu bien, y para tu prosperidad. Y para que mejor puedas comprehendér el camino de la vida, segun derecha razon, sin yerrár, reparti este livro en tres Tratados; que aunque en la verdad este primero esté comprehendido en el segundo (que todo se comprehende de baxo de las virtudes morales)

toda

Sent. de
Platon.

Ethic se-
gunda.

Lev: 19:
32:

toda via, és bien declarár primero las cozas en que conviene particularmente tenér mucha orden, principalmente los moços de tierna edad, en los quales se hallan muchos yerros; y la advertencia en esta edad dispone a el moço en grande manera para todo genero de bondad; que uzando bien de ella, se alcanza el ultimo bien, que se comprehende en el segundo Tratado. Y en todo lo dicho, no podrás en manera alguna errár, si en el espejo de esta mi doctrina te quizieres a menudo mirár; que a mi me causarás contento, y a ti te aprovecharás, que yó nó quiero mayor premio de lo que te enseñaré, que sér bien empleado mi trabajo.

C A P I T U L O I V .

Se declara el regimiento, que deve observar el hombre, y particularmente los mancebos en el comer.



N quanto a la primera coza de las dies, que és el comer, déve mirár el moço, que quando comiere, sea a oras devidas, y deputadas para él tal acto. Y que comiendo en compañía de otros, nó sea él el primero que empieffe, salvo se come con otros menores que él; pero hán de sér tales que nó desauthorizen su persona; que comiendo con mayores no es licito empesár él, y con iguales, bueno és dár la honra a su compañero. Tambien há de comer como deve; assaber, repoçado, y sin echár el ojo a la comida. Assi mismo deve sér muy advertido, de nó metér la mano fuera de el lugar que está cerca de él; que muchos por nó seren en esto advertidos, tienen la mano al rededór de todo el plato para las partes ajenas, adonde le pareffe está el mejor bocado, coza a mi ver digna de sér extremamente vituperada; por sér evidente señal de poca cortezia, y menos verguença; la qual és la que más deve resplandesér en los moços, y lo que nos assigura la esperança a lo futuro; por que, segun escrivio el dicho Philosopho, el mas idoneo, para facilmente recibir la doctrina, y difícil para tirarse de ella es el moço vergonfozo; por lo qual se deven de guardár, nó hagan cozas que muestren en ellas tenér poca verguença; y deven apartarse de

ellas de todo el punto, conformela regla natural de el buen costumbre. Y deven de costunbrar los moços, de nó tener intencion, más que aun solo manjár, en una comida; por que la variedad de los manjares daña el estomago, se conturban los espiritus, se engruesa el ingenio, y impide el entendimiento. Junto con esto, nó deven los moços sér apresados en el comer, más antes algo vagarozos quando nó és la intencion de ganár el tiempo, que en comer de vagár se gasta; por que parece sér aquella prisa de el demaziado dezeo, que sobrepuja en el, por háriár su apetito, de nó poder rezistir contra él en modo alguno; loqual és muy deshonesto, y digno de sér vituperado. Y es necessario, que reparen los moços, nó sean los postreros que acaben de comer; pór que denota el que tal costumbra, sér el más golozo que lós que con el comen; y és coza muy desagradable mayormente en los moços. Y junto con esto, deven de guardárse de no levantar los ojos a mirár la cara de los que comen con ellos en la meza, en la ora de comer, mayormente si son estrangeros; por que és afrentarlos en grande manera y són cauza que se retiren de el comer; y con esto tambien se hazen desvergonçados, lo que és muy málvisto en los moços. Más se deve advertir a los moços, que qualquier que les pidiere les dé parte de lo que comen, no le dexen de dár; antes deven procurár de costunbrarse a dár; por que de esto se les sigue incomparable utilidad, para hazerse fixos, y imobles en el habito de la templança, y refrenar el apetito, y sér contente, y liberál, y sobre todo, és esto principio de bien querer, y bien hazer que son actos de amistad. Y conviene al moço, que nó quiera demazias en la comida, antes se contente con lo menos que pudiere; y de aquello que comiere nó se harte, antes se levante de la meza un poco hambriento, que aun que luego al prezente nó le parezca verse harto de ahí a poco le parecerá estárlo mucho; y aun algunas veses haver comido demaziado; que depues que fesa la obra de el comer, y finiendo la virtud atractiva de hazer su operacion, haze la retentiva la fuya, ministrando a la digestiba, y fesando la atractiva, fesa la hambre; de adonde dixo Avicena, que conviene que nó se cargue el estomago de mantenimiento, hasta que nó quede lugar desocupado; mas antes conviene que levante la mano de la comida, quedando con alguna voluntad;

Sent. de Avicena, sobre la comida, y bebida.

tas; que aquello que resta de hambre sésa de ahí a poco &c. Y en el primér Capitulo dá muy buena regla para conservár la sanidad, que no haze tanto a nuestro propozito; que no es a qui nuestra intencion, más que dár regimiento de bien vivir, y nó de conservár la salud; que los livros estan llenos de ello, y seria menester alargarnos; solo és bien tener en memoria lo que dize, de quanto se deve apartár de comidas gruesas, y dulces; por que a fuera de los inconvenientes, que el allí trae, son ciertamente cozas propinquas a dañar el entendimiento, o de todo punto le impedir, como se muestra por las palabras del Doctissimo Rabenu Mossich, en el Regimiento de la Salud, en el principio de su principal Libro, y

*Doctrina
de R. M.
Jobre la
comida.*

De manera, que es digno, que los mancebos consideren particularmente, que assi como nó és la intencion, en las medicinas, como son, purgas, y otras cozas semejantes, que sean deleitables ál gusto, salvo utiles para la salud; assi deven tener por cierto, que no és la intencion en los mantenimientos, la deleitacion de su gusto, si no solo la conservacion del cuerpo humano, por medio de ellos; y assi como en las dichas medicinas, lo demaziado para la salud daña y todos se livran de tomar más, de lo que conviene, antes si algo menos; assi se deve guardár en la comida, para conservár la salud de el cuerpo, y perfeccion del entendimiento.

A todo esto que tengo dicho, deve atendér particularmente el Estudiante, acostumbrandose a que sea la comida de la noche, menos que la de el dia; para que esté apto para el estudio de la noche; siendo siempre bien reglado en comer manjares de buena digestion, conformes quanto le fuere posible a su complexion, y facultad; y en la ceua, deve sér en esto más avertido; para que pueda mejor entender lo que estudiare, estando menos impedido el cuerpo que es el verdadéro instrumento del alma. A cerca de esto dixo el gran Rey Selomoh, *El justo come a satisfacion de su alma, y el vientre de los malos falta*, &c. queriendo en estas palabras significár que los buenos, nó comen más de lo que conviene par la conservacion del cuerpo, que és a cantidad que satisfaze el alma, por parte de el entendimiento; y los malos, por quanto la hartura en ellos no és juzgada por parte de

*Prov: 13:
25:*

el entendimiento, salvo por parte de el apetito, carecen siempre de el fin, que por mucho que coman, nunca se satisfase su insatiabile dezeo; y para dezir mejor, siempre les parese que está su vientre diminuto, y salto para recibir el manjar que apetece, conforme algunas dañadas opiniones, que apeteçen tener apetito, y solo aman su deleite; coza a mi vér, muy torpe en los ojos de qual quier que tubiere un poco de juizio; por que buscar el hombre apetitos para que tenga gana de comer, és muy vituperado, quando no es afin de conservar, o restaurar la salud, o quando se tiene totalmente perdido el apetito, en virtud de que se pueden seguir grandes enfermedades; pero quando és para que solo el apetito dezeo y se deleite, esta tal llamo yo enfermedad que carese de una grande cura; siguiendole una grande dieta; y és muy vituperado en Nuestra Santa Ley diziendo *el apanadisso que entre él dezearon dezeo. &c.* como si dixese, *dezeaban tener dezeo*, que és el extremo de el apetito dañado, que és dezeár lo que tiene, paressiendole que siempre le falta.

Num.
II: 4:

Y para confirmacion de la buena intencion en todo lo dicho, y sér fixo, todo a servicio de Dios, y a fin de bondad, conviene, que depues de comer sea la principal fruta de sobre meza platicar en cozas de Nuestra Santissima Ley; para mostrar la diferencia de los hombres a los irracionales, en los actos corporales, en los quales somos iguales.

Sent. de
N. S.

Por loqual, juzgaron justamente N. S. diziendo, *que comiendo tres en una meza, y no diziendo sobre ella palavras de ley, és como si comiesen sacrificios de muertos; pero tres que comieron a una meza y dixeron sobre ella palavras de Ley, és como si comiesen de la meza de Dios, &c.* que aun que a opinion de algunos con dezir la bendicion, que N. S. nos ordenaron, basta para nó dezirse que és como si comiesen sacrificio de muertos, &c. toda via és razon, que haviendo en la meza quien sepa dezir palavras de Ley, que las diga; y qualquier que le oyere, si fuere virtuozo le ferà mas deleitozo que la comida; y esto nos basta en quanto a el buen costumbre que se deve tener en el comer; que lo demástoca más a la medicina, que a nuestro tratado.

CAPITULO V.

Se declara el regimiento, que se deve tener en el beber, antes, y despues del comer.



N quanto a la segunda, que es el beber, lo primero, y principal, se deve prohibir el vino a los moços, hasta que hayan cazado; por que es en los moços como añadir fuego a fuego; como quiere Avicena, que inquietando los espiritus, quita mucho la habilidad para hazer progresos en la sciencia, assi moral, como natural; por que el animo humano, con tranquilidad, y reposo, se haze sabio, como se dize en el septimo de los Phisicos. Verdad es que los niños de un año, y aun de menos hasta cinco, se halla por larga experiencia, ser singular medicina para preservar de la Epilepsia, una sopa mojada en vino, la qual esfuerça, y clarifica el cerebro, como quiere Avicena, y Gordosio lo confirma; pero de esta edad adelante, hasta el tiempo dicho, a consejaré a el mancebo, se guarde del como de persona, y de acompañar con los que lo beben.

Y qualquier bebida que bebiere, deve sér advertido, de no beber mas de lo que conviene; y lo que bebiere sea depues de la comida, segun la regla de medicina, y nó luego depues de comer, salvo una hora, o dos depues; por que el mucho beber en la comida, o luego depues de haver comido es malo para el cuerpo, de donde rezulta grande daño al alma; que corrompiendose el Chylo, y relaxandose el estomago, cauza muchas enfermedades, segun muchas cauzas eficientes que las acompañan; sobre lo que se alargaron los Medicos; y Avicena se dilató en dar la cauza, y en el Capitulo antefedente, desfiende el beber en gran manera. Ya fueras de esto dana el entendimiento; por que bebiendo mucho entre la comida, y luego depues de comer, aun que sea agua, haze passar la comida de el estomago, faltandole la coccion necessaria, por el apresuramiento de su passar; donde se originan grandes males al cuerpo, y lo es fria, especialmente si fuere en el Ynvierno; las quales obras todas ellas juntas, y cada una por sí, son cauza bastante, para hazer al cuerpo pre-

Avicena;

Cap: 1:

parte ter-

cera, del

regimien-

to del a-

gua, y

vino.

Doctrina

de Avic-

ena, don-

de prohibe

a los mo-

ços el be-

ber vino.

Doctrina

de Avic-

ena sobre

el prove-

cho del vi-

no contra

la Epilep-

sia.

Avicena;

sobre el

uzo del

agua, y

del vino

Cap: 6:

fozo, y mal dispuesto para poder exercitar las obras del entendimiento; por cuya indisposicion falta en lo que deve executar.

Es verdad, que se deve conciderar, y atender a la diversidad de complexiones; por que puede ser el hombre de complexion tan colorica, que de sufrir la sed se le origine una grande enfermedad; o otra tan flematica, que de una sola bebida padefca una terrible enfermedad. Y sobre todo se deve considerar, a lo que cada uno está habituado; pero toda via la regla es verdadera, en lo general, y se deve mucho atender, que quanto mas el hombre, y particularmente el estudiante, pudiere sufrir la sed, la sufra, por los daños que se figuen del beber, por que la sed, sufriendola se deminuye; por que la naturaleza va rezolviendo la materia que la cauza, como lo escrivio Avicena en el Capitulo citado.

Y sobre todo, deven guardarse los moços de no beber en el tiempo del estudio, por la misma cauza; por que cierto, conturba mucho el sentido, criando humores crassos, y relaxando el estomago; y faltando la salud no se pueden executar los actos que tocan al alma. Y lo que más te prohibo tocante al beber, que en mis ojos es muy vituperado, es; que de ninguna manera te pongas a beber en prezencia de alguno que fuere mayor que tu, excepto en el tiempo de la comida, por que me parece esto tan abominable, y estraño, que si no fuese por el comun uzo que hay en la gente, de comer, y beber publicamente, diria, que era un acto tan digno de ser vituperado, como ver hazer un acto de luxuria en publico, que con justa razon, poca diferencia va de uno a otro. Pero ya que el costumbre comun, ha prevalecido tanto, que se hizo habito, para que se uze este acto, tan publico (y la cauza dello ami ver, es que en esto se descuidaron, los que tal uzo siguieron, y no procuraron, salvo complazer a los sentidos exteriores, que son vér, oyr, gustar, óler, y tocar; juzgando todo por parte de la sensualidad, sin dar entrada alguna a la razon) es necesario, que se concideren dos cozas, y se conserven en estos, por parte de la razon; las quales son licitas, según lo que yo entiendo. La primera es, que ninguno de menor edad, delante de sus mayores coma ny en su compania; y tanto deve ser esto apartado, y desacostumbrado, quanto la distancia que huviere

*Como se
deven go-
vernar
los peque-
ños quan-
do comie-
ren de.*

viere de dignidad, de uno, al otro; de fuerte, que quando uno de baxa esfera, estubiere delante de uno de mayor calidad, no le es licito comer en su presencia, ni con el; y este respecto es del esclavo para con su Señor, del Dicipulo con su Maestro, y del Padre con su Hijo; salvo quando al menor, le fuere del mayor, mandado, o concedido. De aqui viene la regla comun en los Principes, y Grandes, que aun que no tienen por inconveniente comer ellos en presencia de todos, nó consienten, que coman sus Ministros en sus presencias, antes les es muy defendido; salvo fuere a alguno principal; y esto nó en toda ocazion, salvo quando son mandados del proprio Principe, o Señor, por quererlos honrar en alguna fiesta, o regozijo, para su pasatiempo; y lo prohiben afin de los enseñar como se deven gobernar, quando comieren con otros, para que tengan el apetito, sugeto a la razon en este acto de comer; en el qual sy con persona de authoridad no se acostumbrafen a hazarlo assi, quiga por doctrina sola, nunca alcançarian el habito de el. La segunda, es, que ninguno beba en prezencia de otro mayor que el, fuera del tiempo de la comida, y especialmente lo deven observar los moços, por la cauza que tenemos dicho; por que denota poca verguença, y menos resistencia contra el sensual dezeo; las quales conducen en este cazo a los moços a grande destemplança, digna de fer vituperada; y esto es tan torpe, que Nuestros Sabios, cuydadozos de encaminarnos en el camino verdadero de la virtud, apartando los inconvenientes de que en estos cazos nos devemos apartar; dixeron sobre esto; *que más licito es al hombre verter aguas por su necesidad en prezencia de ciento, que beber en prezencia de uno*; palabras por cierto dignas de seren escriptas, para perpetua memoria, en el entendimiento humano; que en ellas se comprehende quanto se puede dezir en esta materia; que la intencion no fue dezir que el verter aguas en presencia de muchos, sea coza honesta, ni se deve hazer públicamente, salvo darnos a entender por buenos terminos, que sobre fer comun, y notorio a todos el vituperio de este acto en publico, y que todo hombre, assi noble, como rustico, es el muy advertido, más vituperable és el beber en publico; por sér el vertér aguas mas necessario, pues ya entró; y el que menos se deve de detener por superfluidad expelida de la naturaleza afin de bien; de lo qual se nota, quando desho-

lante de los grandes.

Como se deven gobernar los pequeños delante los grandes, en la bebida.

Sent. de N. S.

deshonesto es el beber en prezenzia de otros mayores. Y quize cargar en esto algo la mano; por que vide ser un error, poco o nada considerado en los moços deste tiempo, por lo qual, nó te debes descuidar de el ni te deve parecer de poca entidad, ni dár lugar que haga habito; por que depues quando conoscieres quan grande yerro es, y te arrepentieres de haverte a el acostumbra- do, no te será facil apartar de ti aquel habito; y aun que te parezca pequeño vicio, si por ventura en prezenzia de Sabios, o Virtuozos, lo uzares, serás notado de inconstante, que es origen de todos los vicios. Y para que te puedas vestir, y adornar de aquellos ricos, hermosos, y honestos habitos de la virtud, con excelencia del saber y especulacion, necessitas que primero te desnudes de los torpes habitos de los vicios, quiero dezir, assi de los extremos, que son pecados, como de las viciozas disposiciones, que conducen a ellos; por que corrompen el cuerpo, y el alma, privando al hombre, del Bien perfecto, y verdadero. Y en lo demás que conviene guardar orden en el beber, se declara por la orden que propuzimos en el modo de el comer, que tambien en el beber se deve huyr del apresuramiento, bebiendo mediana cantidad, por el mismo horden del comer; solo en esto es razon de advertir; que quando huviere necesidad de beber agua en la comida, por el costumbre comun, o en compañia de sus iguales, no deve profiar con los que estan en su prezenzia, que beban, pareciendole uzar cortezia con ellos en hazerles beber primero; que como sea el beber mucho, y particularmente agua, coza que no trae al cuerpo ninguna utilidad, mas antes mucho daño, como havemos provado, nó es razon, que se convide con ella; por lo qual determinaron Nuestros Sabios, especulando todos estes inconvenientes; *que no se deve hazer a ninguno complimiento con el agua.* Y esto se deve entender; por que como sea el agua un simple elemento, de poco, o quasi ningun mantenimiento, nó es licito cometer a nadie con ella; salvo fuesse quando el rogado dá entender que la quiere, que entonces se deve uzar con él de cortezia.

Senz. de
N. S.

CAPITULO VI.

Se declara la cauza del sueño, y su disñicion, la origen de la lluvia, la nieve el rocío, la elada, el pedrisco, los relampagos, y los truenos; del Cometa, Vientos, y Tempestas.



En la tercera, y quarta coza, que es el dormir, y el velár, aun que no sea tanto al propozito, quiero declarar algo de lo que acerca del sueño, y del velár se necessita, para que mejor puedas conoscér los grandiozissimos provechos, que se figuen del velar, y junto con esto, los que se figuen del sueño, siendo como conviene, para que por ellos veas quan poco deve el hombre tomár para sí el sueño, y uzár de el, salvo lo muy necessario para la conservacion de la salud, y no en demazia; y tambien, por que sabidas las causas, se puede mejor obrár en el efecto, y más facilmente, reglarle en esto como conviene. Y puesto que para esto se carecia de un grande discurso, nó dexaré de dezir, con la brevedad possible, la universalidad de ello; Lo primero; es necessario que sepas, que coza és sueño? que és lo que comunmente llamamos dormir; y que coza sea vigilia? que comunmente llamamos velár; por lo qual és de notár, que sueño, és una suspension del sentido comun, el qual suspenso priva los sentidos, para que dexen de obrár, de modo, que sueño és privacion del sentido, y tambien del movimiento voluntario; de donde consta que el sueño, y la vigilia son passiones proprias del animál en quanto animál; quiero dezir, sensible, y conveniente para sentir; y el sentir és manifesto nó ser atribuhido ál cuerpo solo, ni solo a el alma, salvo a todos juntamente; por que ni la alma se puede dezir que padesse sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma; como la disñicion del animal nos ensña, diziendo. *Animal, és substancia animada, y sensible.* Luego el sueño, y la vigilia son proprios al cuerpo, y al alma juntos; por que no hay animal que nó duerma, o esté despierto; de donde nasce, que ninguna substancia animada, ni

Disñicion del sueño, y del velár.

Disñicion del Animál.

a la animada insensible toca dormir, o velár; y la sensible nunca está sin dormir, ó velár, aun que entre las especies desta substancia, que són los animales, hay muchas diferencias en el modo, en el tiempo, y cantidad de el sueño, y de la vigilia. Y para declararte como se haze el sueño, por las cosas que tu sabes, por que me parece que és necessario que lo sepas, para que te sepas bien regir en el, te lo quiero declarar por comparacion, en aquello en que ya te tengo industriado en la declaracion del Capitulo nono de el Badrali; que és el modo de la generacion de la lluvia, en las otras impresiones, que en el alto se hazen, assi de Agua, como de Ayre, y de Fuego, como son los truenos, relampagos, rayos, y cometas &c. Onde te hize saber que de los rayos del Sól que acá en la tierra, y en el agua echa como saetas, se levantan dos diferentes modos de vapores, o humos, o como mejor los pudieremos llamar; el qual, el que sale de la tierra levantado del calor de los rayos solares, es caliente, y ceco, en respecto de la tierra, por que los rayos del Sól, escaldan, y decean, y obrando, en la tierra seca, y fria, deshazén las partes más delgadas, las quales escaldan haziendoles perdér su frialdad, y aumentan en la sequedad, y a esto llaman, propriamente Exalacion; y es como el humo, que sube de el fuego, que con facilidad quema la leña seca.

Distincion de la lluvia, truenos, relampagos, rayos, y cometas.

La segunda manera del vapor, es el que sube de la agua, por que hiriendo el Sól con sus saetas comonicando al agua el calor, deshaziendole su frialdad, y adelgacandola, la haze evaporar las partes subtiles, las quales perdieron su frialdad, mas nó su humedad; por que reziste mucho más, y este vapor se parece a el humo que sube de la olla quando está herviendo al fuego; y estos dos imperfectos mixtos son la materia de las Metheorologicas impresiones, y aun de otras en la tierra, a vezes cada uno de por sí, a vezes ambos juntos. Y la cauza eficiente, y primaria, son los rayos del Sól; y para que mas facilmente lo puedas comprehender, hás de saber que el vapor, por parte de su liviandad, siendo cuerpo medio, assi en la calidad, como en el modo de su substancia, entre agua, y aire, sube hasta la media region de el ayre, la qual és humeda, y fria; por que como alli te declare el ayre por ser muy passible, se reparte en tres regiones, alta, ba-

xa, y media. La baxa, és desde de la tierra, donde fine el reflexo de los rayos repercutidos de ella; y esta és caliente, y humeda, proprio para la vida, y conservacion de todos los mixtos, que habitan en la tierra. La alta principia de donde el ayre está continuo con el fuego, y se continua para baxo, hasta onde la virtud, y fuerça del fuego acabó de defecar el ayre; esta parte, es caliente, y seca, desde el fin de esta alta hasta el fin de la baxa, y lo que queda en medio es la region del ayre, fria, y humeda privativamente, por falta del calor del fuego, que quema la alta, y de los rayos del Sól que dan calor a la alta, y és fria positivamente en respecto de las otras; y tambien por el modo que diremos, de las quales tres regiones aquel interpetre de la naturaleza Aristoteles habló suficientemente, en el principio del Libro Metheoros, y con esto se ve como a quel vapor que sube de acá caliente, y humedo llega a la fria region se esfria, y se engruesa, por que es agua en potencia, y se buelve a sus primeras calidades, que no defieren en especie del agua; de la misma suerte que el humo que sale de la olla, que está herviendo al fuego, llegando al cobertero que esta frio se engruesa, y buelve a hazer-se agua como primero. Y por que este vapor adelgasado de la calor del fuego es más apto para recibir qual quiera calidad, y rodeado el dicho calor su contrario se esfria y se engruesa más, assi como quando queremos que el agua se esfrie mucho la calléntamos primero, para que se adelgase, y la ponemos en lugar no muy caliente, y se buelve mas fria que de antes, y llaman los naturalistas a esto, *anthiperistaxis*, que quiere dezir postura del contrario al deredor, y rodeado de su contrario; assy el vapor adelgasado de los rayos del Sól, llegando a la media region del ayre, que és fria, rodeado de la alta, y baxa, que son calientes, reconsentrandose en si mismo, se esfria, y engrossado se haze nube, y finalmente se deshaze en agua, y esta es la Lluvia. Y este vapor despues de junto, y engrosado muchas vezes se esparze, y esparzido se desvanese, y esto es lo que se llama Niebla. La lluvia de que hablamos es de diversos modos, unas vezes mucha, y menuda, y otras vezes mucha, y gruesa, otras poca, y gruesa, y esta es las mas vezes en el Estio, en el qual la media region de el ayre és más fria, y comprehendida en mucho menos espacio,

Aristoteles en el principio del libro Metheoros.

De como se forma la nube, y de la agua que despi-do.

por la reverberacion del Sól ser mayor, por que está mas levantado; y los vapores son pocos, por que entonces el Sól rezuelve mucho, y en las noches por la mayor parte hay mucha lluvia, y menuda, por no estar la media region tan fria para engrosar, y deshazer la nube como de dia, y se diminuye la cauza de *anthiperistaxis*; y hay muchos vapores alevantados de los rayos del Sól en el dia, los quales de noche se no pueden rezolver.

Exemplo
claro de
como se
forma la
lluvia

Tambien es comparado a la lluvia, la destilacion de las yervas, por que el calor que está debaxo de ellas (que tanto monta de baxo, como derriba para hazer la comparacion) alevanta unos vapores de la misma substancia de las yervas, las quales en llegando alalto del Alambique, esfriados, y engrosados, caen abaxo echos agua, y a esta frialdad ayudan muchas vezes los destiladores con paños mojados puestos de fuera, para que aya mayor fuerça para esfriár, y engrosár el vapór alevantado de el ingenio. Esta comparacion de la destilacion és muy semejante en el *Microcosmo* (que es el hombre) o el sudór que se está destilando; y facilmente se puede aplicár, sabiendo como se haze el sudór; lo qual yá declaré en la interpetracion que tengo hecho de los Problemas de Aristoteles, del Latin, en nuestra Lengua Santa, en la segunda parte de dichos Problemas. Y nuestra comparacion primera, és muy propria a la lluvia, la qual en el mundo grande se haze como el sueño en el chico; conforme lo que escrivio el Philolopho, como luego te dire, pero por que esta materia de los *Metheoros* és muy util, y gustaza, no me pezará brevemente en este lugar, pues toqué en esta materia, lo mas facil que pudiere, en señarte como se hazen algunas otras impresiones.

Otro exemplo
sobre la
lluvia.

Arist. en
el libro del
sueño, y
de la vigilia.

Breve declaracion,
de como se
forma el
rocío, la
nieve, el
pedrisco,
y el yelo.

Sabrás, que de este mismo vapór se haze el rocío, quando huviere poca calór de dia que le levante, siendo la frialdad de la noche tan bien templada, que engruesa este vapór en el lugar donde se haze la lluvia; el qual, si antes que se buelva en agua, que es el rocío, se congelare, como sucede en tiempo muy frio, buelveste en elada, como sucede en las mañanas de Invierno, mayormente soplando el viento Norte; de suerte que la cauza primaria, y eficiente, es el Sól, y entiendo por Sól todas las estrellas, y planetas, pues todos toman de el. La segunda, és la poca frialdad de el ayre;

y la.

y la del yelo, la mucha frialdad. La de la lluvia, mediana entre estas dos. La material el vapor, con diferencia de mucho a poco. La final, la confirmacion del Universo, para se mantenen los individuos.

La nieve, se haze quando la nube se congela, antes que se deshaga en agua; de modo, que quando el vapor convertido en nube se esfrió tanto, que se quaxó, se hizo nieve; la qual és mucho más fria que la lluvia, y tiene algo de caliente que la adelgaza; por que si nó, nó se pudiera la nieve levantàr hasta el lugar donde se congelase, que és la region media. Y nota; que rocío, yelo, lluvia, y nieve, es todo quasi uno, en quanto a su materia, y cauza eficiente, y en el modo de la generacion; finó que desiere de más a menos. La lluvia, y rocío nó desieren, en más que en sér, la lluvia formada de mas vapores congelados en mas tiempo, y el rocío de los vapores congelados en un dia solamente; el yelo, y la nieve desieren en esto; que el yelo, a quien los latinos, llaman *glacies* es vapor congelado, y la nieve és nieve congelada.

El pedrisco, se haze quando por parte del demaziado calor de la baxa region de el ayre, la media està frigidissima; de modo, que derretiendo la nube en unas gotas gruesas, antes que las convierta en agua, las quaxa; y esta es la mas fria impresion de todas que se haze en fin de el Estío, principiando desde el Otoño; en el qual, el Sól levanta muchos vapores, y por la fuerte *Ambiperistaxis*, por la cauza dicha, se congelan, y si en la parte alta de la media region caen mas chicos, és por que se gastan en el camino; y a estas impresiones ayudan mucho las cauzas celestes, como son Conjunciones de Planetas &c. que no és de nuestro proposito haverlo de declarar.

Y quando la exalacion (que es el bazo de la tierra caliente, y ceco, fuego en potencia, por ser mas liviano que el vapor,) sube hasta la alta region de el ayre, junto con él fuego, adonde facilmente se inflama, como vemos, que el humo se enflama aprisa, por que la flama és ardór de un espíritu, o bazo ceco, desieren estas inflamaciones en que avezes se hazen como unas estrellas fixas con una cola, y estas se llaman Cometas; otras como unas que arden, diferentes en muchedumbre, y poquedad, sitio,

y figura, como en el primero de los *Metheoros* trae Aristoteles.

De como se forman los truenos, y relampagos.

El trueno, y el relampago, se engendran quando las dos exalaciones, assi la *aquea*, humeda, como la *terrea*, seca, alevantadas juntas se hazen nube, y la ceca, mas arriba levantada se espesa, por la frialdad de el lugar; y mas de las partes de fuera en la media region, y la humeda exalacion, encerrada de dentro, queriendo salir por los lados de la nube espesa, encontrandose con vehemencia en ellos, haze sonidos diversos, segun la diversidad de la concava nube, y variedad, entre espeso, y su contrario; por que el sonido se origina de el encuentro de dos cuerpos duros, y basta que uno lo sea, conforme dize Aristoteles; y es semejante al que se haze quando queman algunos palos secos, por cauza de el espiritu que tienen en si reconcentrado, que procura salir; Y como se haze el tremor de la tierra por cauza de la exalacion encerrada dentro, procedida de los rayos del Sol, que saliendo rompe la tierra, como se vé en el segundo de los *Metheoros*. Y por que del fuerte movimiento se engendra calor; como dize Aristoteles, como muchas vezes sucede encenderse esta exalacion; llamase este tal resplandor, Relampago, y se haze las más vezes primero que el trueno; por que depues de inflamada, por nó se dar penetracion de dimensiones, rompe la nube para salir, o a lo menos en el mismo instante que se inflama rompe, y primero la vemos, que oymos el trueno; como en los navios vemos los remos alevantados de el agua, y buelven a herir la segunda vez, primero que oygamos el sonido que hizieron quando la primera vés batieron en el agua; por que la vista se haze supitamente, y el oyr en tiempo, por ser el sentido del vér mas prespicás, que el del oyr, como dize Aristoteles. Y si esta exalacion inflamada es echada con impetu, y fuerça, de la nube que rezistio, llamase rayo, el qual muchas vezes es un espiritu, o baso muy subtil, que se llama rayo claro, que nó quema mas inflama, y en las cozas duras a donde halla rezistencia las deshaze, y si dá en un animal le deshaze los huesos dexando el cuerpo sano; por que no se detiene passando por el cuerpo blando, tanto tiempo que pueda obrár; quema la moneda de metal sin ofender a la bolsa de cuero en que está dicha moneda; y del mismo modo deshaze esta

Arist. trat. segundo de anima. Cauza del tremor de la tierra. Arist. en el segundo de Cielo, y Tierra.

Arist. en el libro del Sentido, y coza sentida. Xen la II. parte de los Problemas. Formacion de los rayos.

espa-

espada de duro azero sin dañar la baina en que esta guardada dicha espada. Hay otra especie de rayo que se llama Rayo fumante, y ardiente, el qual quema quanto halla, y este es más espeso, y duro, que comunmente llaman piedra de corisco; pero si la exalacion, que dentro en la nube está, fuere espesa, la qual queriendo subir con impetu fuere arrojada a baxo sin romper la nube, ni inflamarse, hará un viento tempestuozissimo, depues de el qual se figuen grandes lluvias, deshechas las partes humedas de la nube. Y quando este tal viento assi es hechado, cae dando bueltas, por nó ser pura exalacion, mas antes trae consigo mucha mezcla de partes vaporozas, y humedas, y cauza grande temór a los navegantes, y anda al rededór, y apaña quanto halla; y en la már haze como una cueva, en la qual corren los navios naufragio, llamasse communmente esta cueva en la már, y este apañamiento que parese barrer las calles, Rodomolino. Esto basta por a hora para digresion, que bastante nos havemos apartado de nuestro proposito; por que nó fue nuestro intento, más que hazerte saber de passaje, estas cozas que cada dia vemos, y pocos saben las cozas naturales, de que se hazen, para que no quedases falto desta noticia pues nos vino a proposito.

*Como se
forma el
viento.*

C A P I T U L O V I I .

Se declara el ser, y esencia del sueño, con declaracion de las cauzas de que procede, y el regimiento que se deve tener en el dormir, y en el despertár.



Ornando a nuestro propozito digo; que assi como el vapor movido del Sól sube a la media region del ayre, y alli engrosado, baxa, assi del Chylo, en el estomago, el qual alli está para haver de hazer sangre, postremo mantenimiento; en los que tienen sangre suben vapores hasta el cerebro, y alli esfriados hazen refluxo ál coraçon, el qual es principio del sentimiento; y este esfriado, y impedido, se anublan todos los sentidos quantos tiene el animal que duerme; y este es sueño, en el qual el calor natural es como el celeste del mundo

*Arist. en
el libro
del sueño.*

do mayor. El estomago, o Chylo, y mantenimiento imperfecto, donde se levantan los vapores, es como el agua, sus vapores como los del agua; el cerebro como la media region del ayre; la reuma que desciende, y esfria, templando el calor del coraçon, como haze la lluvia, a la tierra; y este es el modo de hazerle el sueño, segun el mayor de los Philosophos. Y los Medicos difieren del, negando ser el coraçon principio del sentir, y mover, mas antes este señorío atribuyen, al cerebro, y dicen, que los vapores que suben hasta el cerebro, suben allí espesados; y engrosados descienden por los niervos, que son instrumentos del sentir, y mover, cuya origen es del meollo, y assi privan él sentimiento, y movimiento. Y de aqui nasce que depues de comer viene el sueño, como empiesan a subir los humos, y mayormente si la comida es humeda, y gruesa, que los vapores son muy gruesos, y aptos para opilar mucho, y impedir que no vengán, los espiritus sensitivos, a los miembros. Y no há de sér la comida tanta, que ahoge el calor, que no pueda levantár los vapores, como haze el poco fuego en mucha leña; y principalmente quando esta es verde. Y por esto las cozas muy frias, como Opio, y Mandragorás &c. hazen sueño; por que menifstran materia apta para él impedimiento en el sueño requerido, y las cozas calientes, y humedas alevantando los vapores son suficiente cauza para provocar a sueño, como es el vino &c. Y de lo que dixè està vista la cauza eficiente del sueño, que es la primaria el calor natural, que alevanta los vapores del Chylo; segundaria la frialdad del cerebro que los engruesa; la material primaria, es el Chylo, segundaria los vapores; la formál es el espesamiento, y gravedad con la qual impiden la venida de los espiritus a los miembros sensibles; la final nos queda por dezir, y es, para que se haga mejor la digestion, assi primera, como segunda, y tercera; de lo que largamente han tratado los Medicos; Y hechas bienestas digestiones puede el hombre mejor vigilar, quiero dezir que fiente, y se mueve mejor, y especula, que este es su fin, del mismo modo que el vigilar es el fin del sueño.

Otra cauza final comutativa, es esfriar el coraçon, para lo qual nota, que el mantenimiento en los animales há de sér mucho mejor cozido que en las plantas; y por esto se coze tres ve-

zes, en el estomago, en el higado, y en las venas. Y como sea que el animál se fatiga en moverse, y se cansa, y se rezuelven mucho sus espiritus en la vigilia, por la qual se impide mucho la digestion, proveyô por esta cauza la naturaleza, que reñtidos los espiritus, y reñfentrados a las partes interiores ayudáfen mucho a la digestion; la señal desto és, que acabada la digestion se deraman por el cuerpo, y despierta el animál, y depues de despierto puede bien sentir, y moverse, no sintiendo trabajo en el digerir, estando despidido del cansancio, que en sentir, y moverse, antes del sueño tenía, y el hombre está prompto, para mejor poder especular, como por experiencia vemos, aprovechar más una hora de estudio de mañana acabando los espiritus de dar su parte al cuerpo, que trae el principio de la noche. De lo que tenemos dicho, se muestra con evidencia, que la noche és más apta para el dormir, que el dia, por ser fria, y humeda, y el invierno más que el estío, y otoño; por que el invierno és tiempo frio, y humedo, y el verano caliente, y humedo, y el estío caliente, y ceco, y el otoño frio, y ceco; y la humedad és muy apta para el sueño, y la secura por el contrario; y los hombres humedos del cerebro, como sanguinos, y flegmaticos son dormillones, más que los cecos cholericos, y melancholicos, y los niños mucho más que los hombres, por la misma cauza. Y depues del exercicio quando no es mucho, y fuerte (que el tal debilita la naturaleza, para que no pueda obrar) viene luego el sueño para remediar el daño, y por esto le llamaron descanso; y pues el sueño es hecho para poder velar mejor, no se deve tomar más que lo que la naturaleza quiere, que será obrar contra su voluntad, y seguirseán grandes daños assi espirituales como temporales.

Y por quanto te dixé que todo animal duerme, para que pueda velar mejor, estando aparejado para mejor sentir, necessito de me alargár, para darte a entender, como en el hombre se sigue el entendimiento de los sentidos corporales, y como tienen necessidad del exercicio de todos los sentidos exteriores; aun que se me haze al presente muy dificil; por que son cozas que requieren haver leído, y especulado mucho, para poderlas entender; pero toda via, para que no quedés de todo salto, te diré la conclusion

*Abugmet
Algazil
en su Me-
taphisi-
ca, dicion
tercera.
Arist. en
el libro de
sentido, y
sensibile.*

muy brevemente, y si quizieres saberlo por sus cau-
zas, y prin-
cipios bien por extenso, mira lo que tengo escripto en mis Ano-
taciones, sobre las palabras de Abugmet Algazil. Y la concluzion
dello es segun escrivió el Philosopho, y segun las palabras de Al-
gazil, en el dicho lugar, *que la cosa corporal, y natural, tiene qua-
tro suertes de ser, diferentes la una de la otra, y una mas excelente que
otra.*

El primer ser de la coza, y el más corporal, es su ser en si,
conservado por sus tres dimensiones, antes de ser objeto del sen-
tido corporal exterior, solo el en si por si. El segundo ser de la
coza, es ya depues de representada al sentido; que la forma de
la propia cosa se imprime en la vista, y se dize estar la propia co-
sa en el proprio ojo, en grado mas excelente, de lo que ella por si
tiene; que es el primer ser, como tenemos dicho; por que este
segundo es mas delgado, y menos corporal que el primero. El
tercero ser de la cosa, es de mas excelencia que los dos dichos,
el qual es la forma de la cosa trahida, a la que comunmente lla-
mamos imaginacion, y fantazia, propriamente por interfeccion,
del sentido comun, que siendo trahida la forma al sentido comun
por medio de los sentidos exteriores, depues que el objeto es o-
culto, la imaginacion, o fantazia conserva, y guarda la tal for-
ma, de la milma fuerte que el sentido comun la recibió de los
sentidos exteriores, quiero dezir sin ser separadas las formas de la
materia. El quarto ser, y de mayor excelencia, limpio de todo
modo de corporalidad, és la forma substancial de la cosa, que
recibe el entendimiento, de la fantazia, apartando la forma de la
materia, donde se torna el entendimiento, el entender, y el en-
tendido una misma cosa; que es quando el entendimiento huma-
no está en acto puro; que antes de estar en acto son tres cosas
separadas, que son el entendimiento por si antes que lo entienda,
y el entendimiento tambien por si, pero el entendedor falta, faltan-
do el entendimiento de los dos; por lo qual, en Dios que siem-
pre entiende en puro acto, y no se afigura en el potencia alguna,
es de continuo el entendimiento, el entender, y el entendedor,
toda una cosa, como declaró el Doctissimo R. M. lo qual con
esto dicho entenderás; y si aun con todo esto tubieres alguna du-
da, yo te lo hare entender en su lugar, si Dios me dá vida, con

*R. M. en
el Cap:
68: de la
primera
parte de*

otros

otros muchos secretos, por agora te basta saber lo que haze a ^{su Dicho} nuestro proposito; y es, que estos quatro modos de ser de la co-^{torio.}sa, el uno es la cauza del otro; que el ter de la cosa en si es cauza de alcanfar el sentido, y alcanfar el sentido es cauza de conservar la fantazia; y la forma de la fantazia, o imaginacion es cauza, y medio para que el entendimiento tome la forma substancial apartada, que es universal, intelectual, de todo modo agena de materia, y sin corporalidad, y falacia de accidentes. De manera, que tiene el entendimiento necesidad del sentir de los sentidos exteriores, hasta hazer la cosa, una con el entendimiento, por la via dicha. Por tanto, conviene servirse dellos como se deve; para lo que se requiere, para la especulacion (que és el verdadero fin humano, el qual es la obra del entendimiento theorico) amár a Dios, que es obra de la voluntad por medio del entendimiento practico, que no me pongo aqui a discurrir entre estas dos partidas, en qual dellas consiste el bien, y ultimo fin; que esto es controversia entre Doctísimos, y Famosísimos Sabios, y yo me tengo bastantemente alargado sobre esta materia, en el sexto, y decimo de la Ethica, y escripto suficientes razones para ambas las partes; y en la tercera parte de este libro hablaré en ello, con la ayuda de Dios Bendito, mas largo; al presente basta saber que de qual quier manera que sea, parece bien buscár el tiempo de la vigilia, para exercitar las obras del entendimiento; por lo qual, es razon, que los moços se acostumbren desde su mocedad a dormir poco, y a nó tomar mas de lo necesario para conservar lá salud, y descansar los sentidos de sus fatigadas operaciones; que es grandissima utilidad para poderse mejor exercitar en el tiempo de la vigilia. Y por esto ordenaron N. S. dezir bendicion, y dar loor a Dios al tiempo del dormir, y del despertar, por seren ambos convenientes, y necesarios para conservacion de la vida, y muy comodis al cuerpo, y al alma, y siendo qual quiera de los dos más de lo necesario, haze mucho daño al cuerpo, y al entendimiento, como escripto Hypocrates, y especificó Avicena, diziendo; *Quando fuere la vigilia en multitud, más de lo que conviene, corrompe la complexion del cerebro en especie de sequedad, y se muda de su natural complexion; conturba el entendimiento; requema los humores, y engendra enfermedades agudas. &c.* X el

Hipocras.
Part. 2.
de los A-
phorif-
mos.

Doctrina
sue-

de Avi-
cena sobre
el dor-
mir, y el
velár.
part. 2.
liv. I.
Regla I.
Doctrina
2. Cap.
13.
Divizion
que hi-
zieron los
modernos
de las 24.
horas del
dia, un
tercio pa-
ra el estu-
dio, otro
para co-
mer, be-
ber, y ne-
gocear, y
el otro pa-
ra dor-
mir.
Se expli-
can las
palabras
de R. M.
sobre el
regimien-
to de la
salud, en
su princi-
pal Li-
bro.

sueño demaziado engendra el contrario de esto, y propriamente engendra grande pezadumbre en el cerebro, pereza, y negligencia en las virtudes del alma, y ál fin cauza enfermedades frias. De manera que tuvieron grandiozissima razon N. S. en ordenar en los dos tiempos, loor, y bendicion a Dios, pues tanto daño se sigue faltando alguno dellos de lo que conviene; y assi mismo si se haze como, y quando no conviene. Y pues son tantos los inconvenientes, en ser demaziado qualquier de los dos, és razon poner orden, y limite en ellos; por lo qual algunos modernos hizieron una razonable reparticion, donde dixeron, que el tiempo del dia, que és viente y quatro horas, se deve repartir, el tercio dellas, que son ocho, en el estudio, y especulacion; y el otro tercio en ocuparse en cosas concernientes al cuerpo, como son comer, beber, y ganarlo; &c. y el otro tercio, en dormir. Y por cierto es esta una bien fundada reparticion, y el que mas añadiere en el primero tercio, que es de la especulacion, facando de los otros dos (con tál condicion que no sea tanto que dañe) será de mayor excelencia. Fue tambien muy conforme esta reparticion a lo que escribió el Doctissimo R. M. diciendo; *El dia, y la noche son veinte, y quatro horas, bastale a el hombre dormir el tercio de ellas*, Y lo que más se deve acerca desto advertir, és procurár de nó dormir de dia, y se deve el moço acostubrár a ello, de modo que de ninguna fuerte lo haga, que es muy dañozo, para el cuerpo, y para el alma, como tenemos dicho. Y el que observare esta orden en el comer, y bebér, como tenemos dicho, que coma de dia poco, por las cauzas yá declaradas, podersehá guardár de nó dormir de dia; que si comiere mucho, segun las cauzas del dórmir, que havemos dicho, no podrá rezistir al sueño, y seguirseleá grandiozissimo daño, por el desorden de ambos. Tambien es razon de séren muy advertidos los moços, que no duerman en prezenzia de otros mayores que ellos; que esto aun és mas digno de sér vituperado, que el comer ni beber en prezenzia de otros; por que el comer puede ser comedido, y reglado, pues se sirve de todos sus sentidos; pero en el dormir, a fueras de ser acto bestial (por que en este acto somos iguales, con los brutos, como tambien en el comer) tiene más mal; por que como el sueño és privacion de los sentidos, nó está en mano del que duerme, depues

que

que duerme, sér moderado en él; por lo qual, antes que el hombre empiese a dormir se deve apartár aun lugar, onde no sea visto de otro mayor que él, por que depues de dormido no está en su mano guardarse de hazér desáplazible semblante a qualquier que lo viere. Y no necessitamos de dezir, quan deshonesto és quando a la meza, o estudiando, o haziendo qual quier otra coza en prezencia de otros, se dexa dormir; que denota muy mala inclinacion, y destemplança, y poder poco rezistir a las passiones, y estimar en poco los asistientes, que és grandiozissima falta, y grande descortezia, mayormente en los moços. Y por esta cauza fueron tan alabados aquellos quatro mancebos, Daniel, Hananyá, Missaél, y Hazariá, por no se haver en ellos hallado la minima falta, que es lo que el Rey Nebucadnéfar pidió, que fuesen *niños tambien criados, que no tubiesen macula alguna; &c.* y por fin de todo; *que tuviessen fuerça para estár en el palacio del Rey.* Y considerando N. S. la excelencia de la cortezia, en aquellos moços, (la qual resplandecia en ellos, moderando el apetito, y rezistiendo a esta humana flaqueza del dormir, y assi mismo del tener la riza, y otras passiones semejantes, adonde no conviene que és en prezencia de otros mayores, especialmente en prezencia de Principes, y Grandes, que es coza muy vituperable, como tenemos dicho) tuvieron lugar de glozár, que lo que dize la S. S. que buscava el Rey, moços que tuviesen poder para asistir en su Palacio, &c. quiere dezir, *que se pudiesen rezistir, y retener de no dormir, y de reyr, y de otras flaquezas humanas,* antes fuesen constantes en las adversidades, y en sufrir molestias delante de su Real Majestad, delante la qual continuamente assistian estes Excelentes Mancebos, llenos de toda buena doctrina, y heroica virtud. De manera que se nota de lo dicho, quanto conviene a los moços, acostumbrafe a dormir poco, particularmente estando en conversacion de otros, y con mas razon siendo de mayor dignidad. Y quanto mas dormieren los hombres, tanto dexan de ser bienaventurados; por que dormiendo, no obrando los actos de virtud, ni del entendimiento, no se pueden llamar los hombres bienaventurados, segun la opinion, y grande authoridad del Philosopho, el qual dize, *que los que duermen nó se pueden llamar bienaventurados; y no solamente esto sino que aun no se le deve*

Dan. I: 4:

Sent. de N. S.

Arist. li-
bro pri-
mero de la
Ethica.

Sent. de
N. S.

dar el nombre de vivos, por que la vida que se vive durmiendo no es entera vida. Por esto dixeron con mucha razon N. S. que el dormir es una de sesenta partes de la muerte. Denotando, y significando en estas palabras, no ser entera vida, pues no se exercita en ella el entendimiento. Conforme a lo qual dixo el famoso Poëta Gorge Manrique,

*Mundo pues que nos matas,
Fuera la vida que nos diste toda vida! &c.*

Significando, que aun el breve tiempo que vivimos, no es todo, el entera vida, pues una grande parte se nos vá en dormir, y otros actos semejantes, en los quales somos iguales con los irracionales; junto con otros actos que destruyen el entendimiento, privandolo de su natural exercicio, el tiempo de los quales, no se deve llamar vida, ni lo és en la realidad. Y fué de todos los inconvenientes dichos en el dormir desordenado, hay muchos más que dañan el cuerpo, y el alma; por quanto relaxa el cuerpo, engruesa el juicio, y sufoca el coraçon, y finalmente cauza innumerables daños, parte de los quales ya tenemos dicho. Y lo demás de las particularidades, que se deven conciderar en el dormir, para la conservacion de la salud, ommito, por que como ya tengo dicho, no es my intento escrivir en este tratado, más de lo que deve uzar el hombre para se exercitar en la virtud, y no para conservar la salud, que esto mas conviene a los Medicos, que a los Philosophos Morales; mayormente, que todos los Medicos hablan largo en esta materia, principalmente el Doctissimo R. M. Solo esto te advierto, que te desacostumbres de dormir de dia, y no sea de una vez, salvo diminuyendo por su grado, poco a poco; por que dexarlo de una vez, el que está acostumbrado, le haze mucho daño. Y desta suerte dan regla los Medicos, para tirarse el hombre de tal uzo, (segun escribio Avicena) por que si continuas el costumbre que hasta agora tuviste, quando quizieres dexarlo, por el daño que a lo adelante finitirás, te será impossible el hazerlo; por que dormir de dia es malo, y dormir fuera del costumbre, mucho peor; por que el dormir acostumbrado, es loado, como se vé por el segundo de los Prognosticos. Y es bien tener en memoria aquellos proverbios,

Avicena,
parte ter-
cera, cap:
9: doctri-
na prime-
ra.

en que el Rey Selomoh tan desengañadamente, por diferentes veces, como Padre a Hijo nos enseña, diciendo; *No des sueño a tus ojos, adormecimiento atus parpados; &c.* dize mas; *Poco de sueño, poco de adormecimiento; más; no ames sueño para que no te embrobrescas, abre tus ojos; &c.* que todo esto denota la excelencia de la vigilia, y los torpes daños que consigo trae el destemplado dormir, haziendo el hombre muy negligente para todo genero de bien; conforme alo que en conclusion dize; *hasta quando negligente &c.* y la doctrina de dichos proverbios, será cauza observandola, de nó yerrar.

Prov.

6.4.
ibid. 24.

32.

ibid. 20.

13.

CAPITULO VIII.

Se declara el regimiento que se deve observár en el echár, y en el levantár, particularmente los moços, para perfeccion del alma, y salud del cuerpo.



A regla de la quinta, y sexta coza de las dichas, que son el echár y el levantar, se hallan recopiladas en lo que tenemos dicho; por que siendo el sueño tan dañozo quando es más de lo necesario, siendo las noches grandes como en este nuestro Clima, y particularmente en esta nuestra Ciudad de Salonique, donde se alevanta el Polo sobre el Orizonte, quazi quarenta y un grados, que bien calculado el tiempo del dia, y de la noche mayor, llega a catorze horas, y onze doze avos, que son cinquenta, y cinco ninutos de hora, contando sesenta por hora al modo Astrologico, que es quando el Sol entra en el primero de Cancer, y en el primero de Capricornio, como tengo bien calculado lo más puntualmente que pude, en el libro que tengo intitulado CAZA DE DIOS, que es una suficiente gloza del texto de la Esphera; la qual espero en Dios de presto leerle; por que es muy deleytable, y util para entender muchas cozas de los secretos de las revoluciones del Sol, y de la Luna, que para nuestras fiestas, y orden de mezes, y nascimiento de la luna, conjunciones y opoziciones, conviene; y és sciencia que N. S. mucho alabaron. Y tengo tambien escripto sobre el texto de la

Theo.

Theorica de los Planetas, a la qual obra llamé PUERTA DEL CIELO, que me parece, que leyendo estos dos tratados, basta para entender qual quier coza que compitiere a esta sciencia de la Astrologia. Y tornando anuestro proposito digo; que pues aqui en nuestra ciudad llega la noche mayor quasy a quinze horas, y sin los crepusculos serian quazi treze, o doze horas y media, no es razón que te halle el día en la cama; por que el estudio de la mañana poco antes que amanesca es el mas util, como diximos; por que en el principio de la vigilia, quando acaban de reposar los sentidos corporales, del trabajo de su exercicio passado, y quedan sofegados sin el menor genero de cansancio, y los vapores que al cerebro suben del estomago, estan ya rezolvidos, y purificados, y tiene el hombre menos impedimiento de las cozas exteriores, que no siente bollicio alguno que le sea obstaculo, toda la gente reposa, y ninguna coza hay que le dañe. Por tanto debes de trabajar en grande manera, por continuar a levantararte algo de madrugada, que yo te offresco como maestro de la experiencia, que te valga más que quanto en todo el dia trabajares; y uzandolo desde agora se te hará tan facil alo adelante, que aun que quieras apartarte dello no podrás, y florecerás en excelencia de saber, y estudio. Yaun que parezca esto algo contra la regla de medicina, segun todos los que escrivieron sobre esta materia, los quales dicen que deve el hombre dormir de mañana hasta el dia; y assy escrivio el Doctissimo R. M. en el lugar citado, donde dize, *que la cantidad del tiempo del dormir son ocho horas, &c.* dize y sean en la fin de la noche para que haga desde que empieza adormir hasta que salga el sol ocho horas, y como fuese la intencion de el Dicho R. M. dár regimiento para la salud del cuerpo, conforme la regla de medicina, no excedió de lo que conviene para conservacion de la salud, pero, como aqui nó es nuestra principal intencion, salvo buscar el mejor camino, y mas seguro para efectuar el bien verdadero, buscamos el menor inconveniente, y lo tenemos por bien, en respecto del inconveniente mayor, que es la privacion del estudio en el tál tiempo, que amy ver es sin remedio de restauracion, lo que el inconveniente dela salud facilmente se habitua con el costumbre, el qual se haze segunda naturaleza; por onde me parece, que por ningun modo lo debes dexár de hazer,

R. M. en
el lugar
estado.

por

por los bienes que de ello se figuen, conforme la doctrina del Rey David, que dize, en su Psalterio; *Por las madrugadas hablaré contigo &c.* queriendo significar, que teniendo en la memoria las cosas Divinas, en su cama, por la mañana de madrugada, deve hablar en ellas; y por esta cauza dezia: *A media noche me alevantaré a loarte*, &c. mostrando la excelencia del estudio de la media noche por delante, por las causas dichas. Y en el echarte debes tambien de advertir, de no echarte luego depues de comer; por que atrahe muchos daños al cuerpo, segun todos los que en regimiento de salud han escripto, y ningun provecho àlcança el alma, antes mucho daño; por que llena el estomago de malos humores, que dañan el cerebro, y le muda de su complexion; y con esto se conturba el entendimiento. Por tanto deve qual quier en esto mucho considerár, que a un que nó sea tanto como dizen los Medicos, no sea tan poco que sea el daño manifesto, que por lo menos es razon que sea una hóra antes de la comida. Y los Medicos dieron en esto un buen orden, el qual escrivio, Avicena diziendo; que loaya Rufo, Medico Ilustre *el paseár depues de la comida, &c.* Y cierto es una buena orden, y todos se deven acostumar a ella, que depues que hayga paseado sobre la comida medianamente, hasta media hora algo más, no le será tan dañozo el dormir, y depues de echado deve empesár a dormir un poco sobre el lado derecho, y depues boltarse sobre el izquierdo hasta cerca media noche; depues bolverse sobre el derecho hasta fin del sueño, y este tal orden puede tener el hombre a un que duerma; por que echandose con esse propozito, se acordará medio dormiendo a hazerlo estandó dormiendo, por la regla dicha, que es la que escrivio Avicena, conforme a opinion de todos los Medicos antiguos. Y aun que R. M. dize, *que deve empesár a dormir sobre la parte izquierda, y boltarse depues sobre la derecha*, no se deve creer del, siendo tan grande Medico, como parece por sus Aphorismos, y otros muchos tratados que escrivio, que contra dixese en lo que hay tan evidentes razones para que en el principio no se deva el hombre acostár sobre el lado izquierdo, segun escrivieron muchos comentadores de Avicena. Por donde pareciendome que nó es possible haverse errado, de izquierdo a derecho; por que si onde dize izquierdo huviese de dezir derecho, y a don-

Psf:63:7:

Ibid:
119: 62:Avicena
lib. pri-
mero.
Parte
tercera,
doctrina
segunda,
Cap: sep-
timo del
regimien-
to de la
salud.R, M.
Cap ci-
tado, en
su uni-
versitat
libro.

de dize derecho huviese de dezir esquierdo, aun le faltaria por dezir otra partida, la qual és, que por postrero se ha de bolver al lado derecho, segun el orden de los Medicos, como havemos dicho; quanto mas que las palavras no sufren tal yerro, por que dizen, *que sobre el derecho sea el fin de la noche*; y se onde dize derecho huviese de dezir esquierdo, seria contra la opinion de todos, que son conformes a que sea el fin dela noche sobre el lado derecho? Por lo que, tengo por cierto que R. M dexó de escribir el orden del dormir, que és sobre el lado derecho, por ser poca cantidad, como pareçe por las palavras de Avicena, y escribió los dos postreros, que es el principal orden, y lo que más conviene; y notase por sus mismas palavras ser esta la intencion en repartir, toda la noche en estas dos, donde dize, *no duerma el hombre sobre la cara, ni sobre las espaldas, salvo, sobre el lado; en el principio de la noche, sobre el esquierdo, y en el fin sobre el derecho*; &c. por donde pareçe que quizo repartir la noche en el principio del dormir, por que no fue su intencion, en el dicho lugar dár orden tan particular como en la medicina conviene. Y a fueras de esto, se puede dezir, que como el dicho R. M. escribió, *que el hombre no deve empesár a dormir hasta passar tres, o quatro horas despues de comer*, con esto no tuvo necesidad de dezir que empesasen a dormir sobre la derecha; pues la digestion primera, para que se haze este voltár, está quazi hecha; por lo qual no es menester escallentar el higado, que está en la derecha; de manera, que echandose, se puede echar sobre la parte esquierda; pues de todos los inconvenientes está fuera de rezelo, echandóse tres horas, o quatro depues de comer; pero por que este orden poco se guarda, principalmente en el invierno, que el estudio al principio de la noche es necessário sea antes de comer, es bueno seguir el hombre el orden que escribieron los Medicos, como tenemos dicho; y en lo demás no es necessário dilatarnos, mas que en solo dezirte, que procures tener siempre en la memoria todo a quel capitulo de R. M. y te rigas por el; en el qual se comprehende todo quanto los Medicos escribieron, tocante al regimiento de la salud. Todo esto deven los Padres enseñar a sus Hijos, que no se acostumbren a dormir en camas muy blandas, ni que esten muy calientes en el invierno, ni frios en el verano, mas antes es bien que

R. M. en
el Cap.
citado.

que se acostumbren a sufrir frio en el invierno, y calor en el verano. Como se cuenta en la vida de Diogenes, que se abraçava con las frias estatuas en el invierno, y se echava en la caliente arena en medio del estio, para acostumbrarse a sufrir sin pena, para quando por algun cazo fortuito huviese de sufrir forçado. Y a fueras de esto conviene al moço, para ser dispuesto para recibir todo genero de doctrina, que sea de carne espessa, massisa, y folida, y no esponjoza, la qual haze el lecho blando, que quien tiene assi la carne es de baxo, rudo, y flaco ingenio, y como tal indispuesto para recibir todo genero de doctrina, y especulacion. Y por esta misma cauza conviene que no se concienta a los moços hazer coza que convenga a mugeres más que a hombres, como son diversidad de vestidos de diferentes colores, y peinar mucho los cabellos, y otros semejantes actos; y sobre todo no traer consigo cozas odoríferas, o sean naturales o artificiosas; por que las mas dellas son prohibidas por N. S. y son tan feas en los hombres, quanto parecen bien en las mugeres, a un que no en las muy honestas; que a un en ellas es señal de grande baxeza, poca doctrina, y grande negligencia en la virtud, y es pura señal de componer la materia captiva, y dexar la alma su señora descompuesta, y de aqui viene a otro extremo peor, que es el mayor extremo de la maldad. Conforme a esto comprehendiendo todas estas especies de males, dixo Nuestro Prudentissimo Rey Selomoh *Por tres se estremecio la tierra &c. por esclavo que reyna, y por el vil que se harta de pan; por la aborrecida que fuere cazada, y esclava que hereda a su señora.* Queriendo significar que tres cozas son aboninables, y insufribles, y que deve la tierra estremeserfe y temblar por ellas. La primera es, quando el apetito irascible, que es el esclavo del intelecto, quiere reynar, y desobedecer, huyendo del yugo de la razon, no se dexando refrenar, para ser moderado en sus passiones. Y a un peor que esto es, quando el apetito concupiscible se harta del pan de los apetitos corporales, siendo vil. Latercera es, quando la materia, siendo aborrecida de la forma, por no hazer lo que deve, procura el entendimiento darle lo que ella apetece, que es darle más lugar, para que se enseñoree sobre el alma. La quarta es insufrible de todo punto, que es quando la materia esclava, hereda el alma, su señora, y la alma

Costumbre de Diogenes en el invierno, y en el estio.

Prov: 30: 23:

figue a la materia que es el extremo de la maldad, y corrupcion del bien humano. De manera que se nota de aqui que componer la parte material, que es el cuerpo, quando no es como conviene trae otro mayor mal; por tanto se deve de prohibir todo genero de apetito corporal, que se requiere por parte de la materia; por que de poco viene a mucho, conforme lo que dize el Propheta Yefayahu, *Guay sontrayentes el delito con cuerdas de vanidad y como cuerdas de la carreta, el pecado, &c.* y dixeron N. S. sobre esto, que es la intencion destas palavras el modo de harzese el pecado, de poco a poco, donde dixeron, *que el apetito parese en el principio un hilo de araña y esto es lo que llamó el Propheta Cuerdas de vanidad; depues vase engrossando como las cuerdas grandes que tiran las carretas.* De manera, que el hombre, particularmente si es moço, se deve advertir en grande manera, y los Padres y Maestros no deven atender tanto en otras cozas, como en facárles qualquier modo de apetito corporal; que a un que parezca pequeño, dandole lugar, se hirá haziendo grande; y depues de muy grueso no se puede romper, del mismo modo que la cuerda. Y es este un admirable exemplo, digno de su escriptor; por que la materia guarda con la forma la misma proporcion, que guarda el marido con la muger; que assy como la muger no la confedio Dios al hombre, mas que para ayudarle a su buen propozito, para ser rigida del, y no el della, assi la materia deve seguir al entendimiento en quanto el le ordenare, para el fin del bien del mismo entendimiento. Y esto es lo que dixo Dios, quando huvo de formár la muger, *No es bien que esté el hombre solo, hazerle hé ayuda contra el &c*, y dixeron N. S. que se deve entender este dicho, repartido en dos sentencias diferentes, segun diferentes tiempos; a saber, *quando el fuere bueno, le servirá la muger de ayuda, y quando el fuere malo le será la muger su mayor castigo;* se mejante a la conformidad de la materia, y forma, como tenemos dicho. Y si sobre esta materia quizieres mas saber, lo podrás ver en lo que tengo escripto en el tercero de la Ethica, que si aquy me huviese de alargár, seria más, que quanto en todo el resto puedo escrivir, solo te quize hazer saber, quanto te debes apartár de las cozas que te paresen ser nada al presente, por que depues se sigue dellas tanto mal, que no se puede evitár; por esto, deves

Yef: 5:
18:

Sent. de
N. S.

Gen: 2:
18:

Sent. de
N. S.

deves procurar adornár el alma con los afeites de la virtud, y Divina especulacion; que esto es lo que dá perfecto plazer. Y debes más advertir en el echarte, quando fuere en compañía de otro, que no sea en compañía de otro mayor que tu; por que parese muy deshonesto; y quando hay necesidad dello, que seas muy advertido en el fitio de tu cuerpo, de manera que no seas molesto, ny enojozo, al que contigo dormiere; que todo esto, y mucho más podrás hazer echandote con propozito, y intencion de hazerlo; por que imprimiendose bien en la imaginacion no errarás, a un que duermas; y en esto no quiero darte razon natural por no ser prolixo; solo debes atender quando te levantas de la cama que no te alevantes supitamente, luego que despertares; por que desto se te pueden seguir grandes inconvenientes, salvo que estés quieto un poco depues de despierto; y depues te alevantarás poco apoco, que en esto, y en todos los otros movimientos corporales, es muy buena, y neccessaria la gravedad.

C A P I T U L O IX.

Se declara el Regimiento que se deve observár en el asentár, y el andár, particularmente los moços; como deven andar, y sentarse delante de sus Padres, Maestros, y Mayores.



O que conviene saber para la septima, y octava virtud, que és el andár, y el asentarse, lo primero que deven advertir los moços, es que no sean muy caminadores, quiero dezir, que salgan de caza menos vezes que les fuere posible; y quando lleguen a hazerlo, sea por urgente, y notoria neccessidad; para que no sean mormurados de ociozos; que es la coza mas vituperable en los moços que considerar se puede, y con mucha razon; por que la ociozidad és madre de todos los vicios; y qual quier prudente que viere a un moço ociozo, sentenciará (y con mucha razon) estár el tal moço cargado de vicios; por que el ocio en los gran-

des corrompe la virtud, quanto mas en los moços, que facilmente se inclinan a los vicios, y qual quier coza, aun que sea flaca es bastante para destruirlos, y apartarlos de las obras virtuosas. Y a fueras de esto, padece el entendimiento una grande perdida, y és, que el tiempo mas proprio para florecer, y ascender a la cumbre de la felicidad, se haya de destribuir en cozas vanigloriozas, que ni al cuerpo ni a la alma se sigue dellas utilidad alguna. Pues quando despertare el moço del primer sueño, de su mocedad, al tiempo de la vejez; quando yá los vicios no le dan lugar para ponerlos por acto; quando ya son deserrados por la flaqueza de la materia, y se hallare fulto de todo lo que imagiava por se hallár desprovehido de la provizion que para el fin desta jornada de nuestra breve vida le es necessario; privado del bien, que para recuperarlo es menester principiár la jornada desde su principio, apartado de la gloria, a que jamás podrá llegar, cargado de arrepentimiento, sin remedio, por la ceguedad del tiempo, que pudiera remediar; lleno de tribulaciones, y ansias, por la falta de lo passado, passion de lo prezente, y temor de lo futuro; qual se hallará el triste viejo ignorante, cargado de dias, y ligero de juicio, derramando lagrimas por lo que el con sus mismas manos, y mala inclinacion se há cauzado, quexandose de sy mismo, sin hallar remedio para su incurable mal; y depues de quitadas yá de sus ojos las cataratas de la ignorancia, no le aprovechará el ver que le faltan los instrumentos de la virtud, que se requiere para alcanzar el fin verdadero, que consiste en la verdadera especulacion. Por esto con justa cauza dixéron N. S. *que los viejos Prudentes, quanto más avançados en la edad, tanto más se aumenta en ellos el saber; y los viejos ignorantes, quanto más avançados en la edad, tanto más se les conturba el entendimiento.* Y la razon de esto es evidente, por que como sea que los sabios desde el tiempo de la mocedad se exercitaron en la sciencia, y alcançaron a posséerla en el tiempo que los instrumentos, sentidos, y potencias corporales estavan en su fuerça, y vigor para alcanzar el saber, quanto mas fueren; aun que los sentidos, y virtudes corporales se les vayan diminuyendo, el entender se aumenta en la perfeçion de la obra de las firmes, propias, y verdaderas virtudes del alma, que yá tiene recibidas de la imaginacion, como tenemos dicho a

cerca

*Sent. de
N. S.*

cerca del orden del dormir en el Capitulo Septimo, y no tiene tanta necesidad de los sentidos exteriores; pero el pobre, y triste viejo si en el tiempo de la mocedad no se aprovechó de los sentidos, para que por su interseccion se perfeccionasse en el entender, por haverse dexado vencer de los traydores vicios en el tiempo que le falta el poder para exercitarlos, por la flaqueza de la materia, que cauza faltar el apetito, por faltar los medios para tal fin, no pudiendo perfeccionarse el entender, quanto mas fuere mas se hirá conturbando, por parte de la corrupcion, y conturbacion de la materia. Acontesele al rustico, pecador del viejo, desprovehido de su provizion para su importuno viaje, lo mismo que succede a una pobre nave, que en el medio del grande mar se engolfa, desprovehida de lo que le es necessario para resistir al furioso impeto del tempestuozo viento; que esta tal, depues del grande daño, navegando con tan grande tempestad, rotas las velas de la esperanza; derrocado el mastil de la fuzia, que con el navegando, o bien o mal, algo la hazian mover; y por fin, perdido el timon para encaminarla en el camino derecho; los ignorantes marineros cansados; desaminado el piloto, sin saber para donde bolverse, y no pudiendo, aun que lo sepa, viendo perdidos, y disbaratados todos los medios que para su viaje tanto carecia, que tal se hallará la pobre y desventurada nave! rodeada, y perseguida de vientos contrarios, que por todas partes la combaten, no pudiendo con ninguno navegár, y sin esperanza de alcanzar remedio! Pues de la misma suerte, sucede al triste, y ignorante viejo en su disbaratada vejez, perdido y corrupto, el entendimiento, governador desta artificioza congregacion de instrumentos de la nave de nuestro cuerpo, de quien el es governador, y piloto, engolfandose en el tempestuozo mar de los vicios; conquitado de los contrarios vientos del apetito concupiscible, los quales de continuo la fatigan, y llevan de una parte a otra parte, con sus tempestuozas ondas, entrando en la vejez, quando los instrumentos corporales son tan flacos que no puedan, correr con los vientos de los apetitos; sucediendole por fin el viento del dezeo de la contemplacion, no pudiendo yá con el navegár, por tener quebradas, y rotas las velas de los sentidos, con los quales se exercita; hallandose entre estos dos apetitos tan con-

*Exemplo
de una
nave en
golpada
en el mar,
con los
vejos ig-
norantes.
etc.*

contrarios, el uno por su natural de querer saber, que es lo que todos dezean, y el otro por el costumbre, que de tanto tiempo en las entrañas se le tiene arraygado, aplicado a seguir los deleytes corporales, que empiden el saber, faltandole habilidad para qual quier de los dos ningun remedio mas cierto esperan, que la desesperada muerte, que con ella se perdona la mayor parte de sus pecados; y si antes que mueran no está tan coprupta la voluntad que pueda encaminarse al servicio de Dios, y arrepentirse de todo lo pasado, es bien remediado sin falta. Y por que esto todo no es materia que haze tanto a nuestro propozito, lo dexo al silencio, con esperanza de declarartelo, en lugar mas conveniente, y oportuno; solo te quize enseñár en todo lo dicho, que todo el mal que padecen los ignorantes viejos, les profede de haveren vivido ociozos en el tiempo de la mocedad. Por lo qual conviene mucho a los moços, como tenemos dicho, que no sean ociozos, mas antes conviene, que no se aparten del lugar de su estudio, debaxo de la proteccion de sus Maestros, sino fuere con sobrada, y urgente cauza, y ordenado por ellos, o por sus Padres; y en esto deven ser muy advertidos, tanto los Padres, quanto los Maestros, en no ocuparlos en negocios que de ellos se pueda presumir ser ociozos; y en el tiempo que les fuere licito deven poner mucho cuidado en el modo del andár; por que en el medio consiste la virtud, como adelante en la segunda parte deste Libro declararemos; y la razon para esto es, por que el andar mucho, denota poca gravedad, y es quazi ramo de locura, y el andar mucho de vagar denota negligencia, y torpeza de sentido, y es señal de mucha ociozidad, y voluntad de perder el preciozo tiempo en cozas de poca o ninguna utilidad.

*Como se
deve go-
vernar
el hijo
quando
andare
con su Pa-
dre, y el
discipulo
con su
Maestro.*

Y quando fueren en compañía del Padre o del Maestro, deven ser muy advertidos en el andár, andando siempre a la parte esquierda, y un poco atras, de modo que conoscan la ventaja que el mayor le tiene. Y en esto deven ser mas particularmente advertidos, quando fueren en compañía de hombres sabios; por que dichos ponen en esto mucho reparo y al que ven que no uza tal reverencia tienen por presumido, y desvergontado; y es esto tan feo y digno de ser vituperado, que N.S. defienden, que aun en el tiempo de dezir la Orasion no pueda el Discipulo estár delante del Maes-

tro, ni detrás, ni a el lado junto con el, salvo algo desviado; y és la cauza de defender que no esté a el lado, por que denota igualárse con el, y assy lo declara Nuestro Ynfigne Comentador Rassy; y con esto está visto quan más feo será estar delante. Desiendesse estar detrás por que quando concluyere el Maestro la oracion, y húbriere de bolver los tres passos a trás conforme el *Din*, no le impida; por que venirle impedimiento por parte de su Discipulo és digno de ser vituperado. Demanera que de aquy se puede tomár exemplo para quando anduvieren por la calle, o estuvieren en qual quier lugar; que en todo tiempo deve respectár, y conservár la veneracion, y devida obediencia a su Padre, y particularmente a su Maestro, y a qual quier mayor que el, más, o menos, segun la diferencia de cada qual por su grado. Y por esta misma cauza defendieron N. S. *al Hijo y al Discipulo entrár en el Baño con el Padre, o con el Maestro*; que demuestra ser dissoluto, y desvergonfado, estar desnudo en prenzencia de su Padre, y de su Maestro; teniendo en esto otro mayor respecto, y és; por que no defendiendose, seria cauza de algun genero de menosprecio del Maestro en ojos del Discipulo, o del Padre, en ojos del Hijo; lo qual és prohibido, para lo que conviene a la doctrina, y obras de virtud; por que viendo el moço a su Padre, o Maestro desnudo, junto con el, lo despreciará en grande manera, y le perderá el devido respecto; por seren llevados facilmente a la imaginacion del menosprecio que ally imagina. De aquy quedó el buen costumbre que los Principes, y Grandes Señores, no estén en prenzencia de los suyos descubiertos, o desnudos, o de qual quier otro modo con que desauthorizen su persona; por que como sea, que los más de los hombres son llevados, y vencidos, las más de las vezes de la imaginacion, viendolos desauthorizados, quedales por parte de la fantazia en menosprecio, en tanto grado, que és cierto que costumbrandolo mucho no serán estimados, mas antes menospreciados, conforme a un commun, y vulgár proverbio, facado de los Juris consultos, hablando del officio del Pretór, o Juéz, que dize; *La mucha conversacion, és cauza de menosprecio*. Que se deve de entender por la conversacion, quando és con desauthorizamiento de su persona, y nó toda conversacion, salvo de

Doctrina
de N. S.Doctrina
de N. S.Prover-
bio vul-
gar, y
anónimo.

los viciozos; que es grandissimo absurdo dezir que el proverbio habla en absoluto, y en todo genero de hombres; por que en la conversacion de los buenos, y virtuozos, se alcanza, y se comprehende la benevolencia, la beneficencia, y la concordia, que son todas obras de la amistad, donde depende todo el bien humano, y gloria eterna, como tengo bien declarado en el octavo, y nono de la Ethica; y en la segunda parte deste libro, acerca de la amistad se declarará. Pero como esta tal conversacion muy pocas vezes se halla (que los buenos, y virtuozos en todo tiempo son pocos) conviene al hombre procurár de no desauthorizar su persona en prezencia de ninguno, pratically en prezencia del que le és necesario que le guarde todo respecto; y sobre todo de quien há de recibir de el doctrina. De manera que el Hijo, y el Padre, el Dicipulo, y el Maestro, deven guardar el orden de la veneracion, y reverencia por la orden dicha. Y si fueren más de dos los que caminaren hân de tener cuidado *en que el mayor vaya*

*Doctrina
de N. S.*

en medio, el que es segundo a su derecha, y el menor a su izquierda. Y en el andar dezviado de quien con el anduviere, há de diferir de más a menos, segun la diferencia de la authoridad del mayor con quien acompañare. Y el mismo respecto deven guardár en el asentarse, que quando el moço se asentare junto de su Padre, o de su Maestro, se deve asentarse en lugar mas baxo, y a su lado izquierdo, y si por ventura estuviere en lugar donde no haya modo ni comodidad para asentarse a su izquierda, y sea forçado sentarse a su derecha, como si fuere la cabecera del lugar la izquierda del Dicipulo, entonces está la honra para la cabecera, y nó se mira qual lado sea. Y de qual quier modo que sea no deve estar el Hijo, o el Dicipulo muy junto de ellos, salvo algo afastado, de manera que quede entre el Dicipulo, y el Maestro, o entre el Padre, y el Hijo algun lugar vazío. Y Del mismo modo deve uzár en el asiento con el que es mayor que el, segun la authoridad de las personas, y el grado de diferencia, que de el a ellos huviere. Sobre todo deven advertir los moços, de no se sentar en el lugar donde se suele asentarse el Padre, o el Maestro, aun que sea en sus ausencias, advirtiendole a cerca desto, que es muy prohibido con forme nuestro, *Din; Que no se deve el Hijo asentarse en el lugar de*

*Doctrina
de N. S.*

su Padre, ni el Discipulo en el de su Maestro, y no contradizir sus palabras (quando no ofenden a la ley, que entonces los deve reprehender, con los mejores, y más honestos terminos que le fuere posible.) Y a fueras de ser todo esto prohibido por Nuestra Santissima Ley, es muy vituperado en las Leyes humanas, que denota extremo de poca verguença, y preumpcion vana, de quererse igualar con ellos; y summa ignorancia en no conoscér la ventaja, a lo menos por la edad, y la obligacion que a cada uno de ellos tiene; que el uno le dió el ser del cuerpo, y el otro el ser, y perfeccion del alma. Del mismo modo, deven ser muy advertidos en no se asentár en lugares apropiados para otros mayores que ellos, salvo en lugar de sus iguales, o más inferiores. Y deven advertir los moços quando están en presençia de otros mayores que ellos, y no necessitamos de dezir en prezencia de sus Padres, o Maestros, o Señores afeñalados, que no escupan, ni bosesen, ni escarren, ni limpien los dientes, ni laven las manos, cara, o boca, &c. que son todos actos dignos de todo vituperio, y desagradables a la vista; por que a fueras del disgusto que tienen los que les ven hazer semejantes actos, son reputados por incontinentes, desvergonfados, y destempládos; pues no pueden resistir, ni venfer su apetito en tan poca coza como aquella, siendo tan vituperable. Y junto con esto deven tambien ser muy advertidos, quando estan asentados en presençia de otros, de no doblar una pierna sobre la otra; que es coza muy abominable en todos los hombres, quanto más en los moços, que denota, en qual quier que tal haze, muy poca verguença, mucha sobervia, y menosprecio de los hombres; por lo qual de todo esto se deven mucho apartar.

CAPITULO X.

Se declara el Regimiento, que se deve observár en el hablar, y callar, particularmente los moços, con los mayores, y iguales a ellos, segun lo que conviene en todos tiempos.



EN quanto a lo que toca a la nona, y decima coza, que és el orden que se deve tener en el hablar, y en cal- lar, no seré largo; por que por mucho que diga se- rá poco para lo que conviene dezir; y más por ser mucho lo que tanto los Antiguos, como Modernos, sobre este particu- lar escrivieron; lo qual hallarás esparzido por muchas partes de sus escriptos; y a fueras desto espero algo mas alargarme en ello, tocante a la nona yirtud, de las virtudes morales, en la se- gunda parte de este libro, que és la virtud llamada Verdad, o Ve- racidad. Tocante a lo moral solo te diré al prezente algunas uni- versalidades, que por ellas depues con mas facilidad podrás com- prehender todas las particularidades que conviene saber; por que haverlas de especificar, sería un nunca acabar, y una muy importuna prolixidad. Y en quanto a lo que toca al hablar, te advierto una sola coza, entre las muchas que te pudiera advertir, y es, que por ningun modo jamás salga de tu boca el minimo genero de falsedad, y mentira; por que todo el hombre, que está acostumbrado a mentir, devia, ami parecer, ser desterrado de la republica; por que es muy contagioza peste de las almas, y refinado veneno para las vidas; y mucho más en los moços, que no tienen concideracion para saber, quantos males, y daños se originan de la mentira; y hecho el mentir en ellos segunda natu- raleza, por el habito a que se acostumbraron desde su infancia, nunca se pueden apartar dello un momento; por onde el que de tal suerte a esto se acostumbra, y tan vituperable, y abomi- nable vicio exercita, no se puede de el tener buena esperança; por que és aborrecido en ojos de Dios, y de la gente, conforme el sentir del Rey David, quando dixo de nombrado de

Ps: 101; Dios; Hablán falsedades no se compondrá delante mis ojos; &c. que qual quier que tuviere alguna sombra de prudencia, y entendi- miento, verá, y conciderará, quan maligno, y detestable vicio es el mentir; que por todas las leyes, tanto Divinas, como huma- nas fue prohibido.

Por Ley Divina; como es notorio por Nuestra S. S; como a-
cer-

cerca de la verdad muy específicamente declararemos. Por la Ley de la naturaleza; quien atendiere bien en los niños que empiesan a hablar, verá que no saben mentir, antes todos son inclinados a hablar verdad; por lo qual muchas vezes sucede que preguntandoles si han hecho qual quier coza, que saben que confesandola han de ser castigados, no dexan de dezir la verdad; por que la naturaleza los inclina a ella; y quando más crecen, y son preguntados, callan, sin responder ni bien ni mal; que por el miedo que tienen del castigo callan la verdad, y por seren inclinados naturalmente a ella, no la niegan, hasta que entran más en la edad, que por lo que de la conversacion de otros mayores que ellos (maestros ya en el oficio) aprenden, vienen a mentir y a negár, inventando para disculparse, mentiras, y falsedades; todo profedido por corrupcion del entendimiento. Que cierto si el niño creciese en lugar donde nó aprendiese el uzo de mentir, él de si mismo siempre diria verdad; por que tiene tanta fuerza la verdad, de su naturaleza, que aun el más malo, y más rustico que hay en el mundo, se muda decolor, y tiembla en el hablar, quando en aquello que habla miente, y nunca niega la verdad de todo punto delante de quien sabe que la niega; salvo si és tan pessimo que tenga perdido el saber de los communes principios, cuyo monstruo por maravilla se halla.

Es tambien prohibido por ley humana; y esto és mas manifesto, que mentiendo uno a otro nó se puede substenér la republica, ni pueden los hombres conservarse, ni tratár unos con otros. Y nó tengo yo la minima duda, que se sustentaria mejor una republica siendo todos mudos, que siendo todos mentirofos; por que siendo todos mudos, les queda lugar para conoscér la verdad de las cozas; pero con dezir lo contrario de la verdad, és imposible jamás, saber por la mentira la intencion verdadera del que habla. Con esta diabolica invencion que haze variar el entendimiento, trae en continua perplexidad el pensamiento, titubeando a diversas partes, y corrompe la justicia, con la qual se sustenta el mundo. Por lo qual por bien fundada justicia, ozaria dezir, ser mercedór de muerte el mentirozo; por que quiebra las leyes de la naturaleza, governada por una prua inteligente.

Sent. de
N. S.

gencia que nunca yerra; destruye el entendimiento, el qual le fue al hombre concedido a fin de que alcançase la verdad. Y en conclusion, depierde el fin del ser humano; por que la verdad tiene grande comunicacion con la naturaleza, por que en ella nó puede haver mentira con el entendimiento, cuyo fin és alcançar la verdad, y siempre la anda investigando, y della se mantiene, y con su olór se sustenta; por que la ley, en boca de todos los Prophetas, se intitula con el nombre de verdad, y lo mismo en phraze de N. S., los quales tanto alabaron el excelente grado de la verdad que dixeron, *que el sello de Dios Bendito, és la verdad.* Significando que assi como en el están todas las cozas, que se pueden hallár en todo el universo, con mas perfeccion de lo que en ellas mismas se halla, assi la verdad comprehende todo el universo, con el qual se substiene, gobierna, y mantiene. Y no necesitamos de dezir más en oprobrio de la mentira, y loór da la verdad su contraria, si nó que la mentira ella por si misma se corrompe; por que tiene gradissima semejança con el malo, que el mismo por sus proprias manos se dá el castigo, como mas adelante te declararé. Contrario en todo esto és la verdad, la qual se asemeja mucho al bueno, y a la summa bondad, y por mejor dezir, ella misma és la summa bondad; y és tál, qual és la perfeccion del centro con la circunferencia, que la verdad es el centro del bien, y todas las linias de las obras de virtud, o formas intelectuales que de ella salen a la circunferencia de la prudencia, o entendimiento, son iguales; pero las cozas malas, y indignas son muchas, y variables, tanto quantos son los puntos que exceden del centro; y el punto de la verdad és uno firme para eterno; y con ella se pueden llamar firmes todas las cozas, y saltando, son por si todas ellas corruptibles; por que el sér, y la verdad és una misma coza, como tenemos dicho. Y tanto el que habla verdad és loado, y agradable en su conversacion, quanto el mentirozo és desagradable a todos, y aun quando dize verdad nó és creido, que tál mereçe quien tal haze, que el mismo con sus proprias manos se dé su castigo.

Dicho de
Socrates,

Cuentasse de Socrates Philosopho, Celeberrimo, y venerable
Maestro

Maestro del grande Platón; que siendo condenado de los tiranos Athenienses, sin justicia, llevandolo abebér la mortal pesóna, con que en aquel tiempo matavan a los mal hechores, con publico pregon, su Muger gritando detrás del amargamente se quexáva; diziendo, que sin culpa davan pena capital a su Marido; lo qual assi como Socrates la oyeffe, se voltó para ella reprehendiendola gravemente; diziendo, *que no era el el hombre que justamente, y con razon havia de ser condenado; que no havia él de negár la verdad si huviera hecho semejante delito.* Y a mi ver, puesto que communmente más fuele sentir la gente el dolor de la pena, quando és sin razon, pienso que más lo sienten quando és con verdad, aun que más lo manifiestan quando és sin justicia, para su esclamacion tener algun color, y nó ser vituperable; lo que quando és con razon evidente, faltale razon para quejarfe, aun que el dolor sea mayor, por ser entonces el dolor por dos causas, una el dolor de haver hecho aquel maleficio, y otra el triste sentimiento del castigo tan vergonçozo que padesce; lo que quando sin razon és punido, el gusto de estar livre de aquel pecado, és consolacion de la pena que padesce en el suplicio. Y con esto tenia razon el paciente Socrates de nó sentir, y monospreciár el grave dolor de la muerte, con la gloria, y deleitacion de la verdad, y justicia que tenia; y con razon reprehendió a Xanthippe su mugér, pues denotava poderfe presumir en el culpa digna de muerte.

*quando
injusta
mente lo
llevavan
al supli-
cio.*

A cuerdomo haver oydo, o leido una notable historia de un viejo, el qual se hallava favorecido de los bienes de la fortuna, assi de hazienda, como de hijos; y finalmente, hombre el más virtuozo que en su tiempo se conocía; el qual, viniendo en el conocimiento del fin de sus dias, hizo vivir a todos sus hijos, y herederos, con esperança, que tenia una riquissima, y preziosissima joya de inextimable valór, que dexarles; la qual sin comparacion excedia a toda su riqueza, plata, y oro, y otras joyas que tenia; y assi mismo excedia al valór de todas sus heredades. Y para mas hazerlos vivir con más dezeo, nunca les descubrió el secreto de su intencion, en aquellas palabras, hasta que aproximandosele el fin de sus dias, para los persuadir, el prudente,

dente, y virtuozo viejo, a hazer con vehemencia lo'que el de-
zeava que hiziefen depues de su muerte, para' su bien de ellos; lle-
gado el dia que le pareció haver de partirse desta tranzitoria, fra-
gil, trabajoza, y momentanea vida, para aquella futura, perma-
nente, y deleitable para los buenos; ajuntó todos sus hijos, y lesdixo;

Recomen-
dacion de
un Padre
a sus hijos
estando
en la hora
de la
muerte.

*Hijos; yó como experimentado Maestro de tanto tiempo, en el esca-
brozo camino desta vida, el qual hé corrido, y llegado al fin desta
tan molesta jornada, vos diré unas palabras las quales por fin todos
haveis do oyr con mucha atencion, dandole el entero credito, como a
palaras de Padre, y tan anciano. Lo que yó mas precié en este
mundo, todo el tiempo que en el vivi, y lo que continuamente me
cauzava la mayor alegria, y contento, sin jamàs temér el peligro
de la fortuna adversa, fue la verdad. Esta vos dexo por verda-
dera riqueza, por heredad mia; esta és mi hazienda; esta es aquel-
la perla, en comparacion de la qual, todas las riquezas son viles,
y de poco valór; esta és la precioza joya que hasta aqui vos tengo of-
frecido de dár; és la que cuenza al hombre un puro deleite, tanto pa-
ra el cuerpo, como para el alma; esta és la arma con que se ha-
ze una republica inexpugnable; esta haze florecér al hombre en la subli-
mada virtud, y lo conduze hasta la cumbre de la felicidad, y le man-
tiene un perfecto contentamiento, y permanente gloria. Esta és la que
adquiere, conserva, y confirma la perfecta amistad entre los amigos;
Esta és la que pone concordia en todo el mundo; y con esta alcan-
saremos todos los bienes, quantos con toda solitud, deligencia, dinero,
y haveres mundanos nunca podremos alcancár. Si procurardes tenerla
muy guardada, y muy limpia, segundo su grande merecimiento, vivireis
bienaventurados, y yó con la esperança que assi lo bareis, muero con-
tento, alegre, y satisfecho, dézeando vuestra prosperidad, y bien ver-
dadero, que alcançareis con esta precioza joya que vos dexo. Y con
esto el honrado viejo dió fin a sus elegantes, y dulces palabras,
y acabando de proferir la ultima con ella acabó la vida. Y en la
verdad tuvo fortissima razon el prudentissimo, y virtuozo viejo,
como hombre bien experimentado en el camino de la virtud, pa-
ra alcancár el summo bien. Desta admirable, y excelente virtud
násce el proverbio que dize. No hay mas fuerte muro que la alma,
que*

Prover-
bio An-
tiguo.

que sabe no haver yerrado. Y con esta defenfa sufrió la muerte, Socrates Sabio en la ley de la naturaleza, sabiendo la verdad de sí mismo, que padescia sin culpa, como havemos dicho. Con esto rezistieron a todos los males, los fuertes, y virtuozos varones de Nuestra Ley, que por ella sufrieron martirios; y nó hay mayor mal, y que más póstre al que lo tiene que sentirse uno culpado en sí mismo; que este tál anda como már tempestuozo; acosado continuamente del testigo, que en su alma trae figurado, que nunca séfa de lo atormentár; y assi no hay peor mal que mentir, ni mayor bien que dezir la verdad; y haziendose el hombre en sí el habito de siempre hablar verdad, no hará ningun maleficio; por que considerando, quando lo quiziere hazer, que siendo dello interrogado hà de dezir la verdad, nó encubriendo ni negando, coza de lo que hizo, és manifiesto, que este tál nó lo hará; por que considerando en el tiempo que lo cométe, que lo há de manifestár siendo preguntado, procurará de abstenerse por nó passár la verguença de la condenacion de su misma boca. De manera, que el hablar verdad és cauza muy propinqua para uzár todo genero de virtud.

C A P I T U L O X I.

Sigue con más largeza el mismo asunto; trae raros exemplos, y aplicados cuentos en loor de la brevedad, y oprobrio de la dilatacion.



Ara haver de obrár bien, y guardarse de mentir, és necesario conoscer bien todo genero de mentira, y falsedad; y como para especificar todo esto, seria menester alargarme mucho, quedará la rezolucion dello para la segunda parte deste libro, tocante a la verdad. Y pues que soy forçado a hablar ally en ello, parece superfluo dilatarme aqui. Por ally verás en concluzion todas las diferentes especies de mentiras, y las concideraciones de verdad, y en quantas maneras se deven entender; assy mismo quedará para ella (pues és de las virtudes morales) lo que conviene hablar, tocante a la cortezia, afabilidad, urbanidad, y comun amistad entre los hombres, y de

los daños que se figuen del mucho hablar, y del callar, quando no conviene. Assy mismo hablaremos de la conversacion, y gracia en el hablar, quando conviene, que son todas estas tres virtudes morales, consernientes a la habla, en la conversacion humana, y comunicacion, como conviene. Y agora tocante al hablar, y callar te digo, que encomiendes mucho a la memoria a quel excelente exemplo que un Doctissimo hombre puzo acerca del hablar, y és que deve qual quier hombre hazer cuenta, que la palabra es una composicion medicinal, ordenada por un muy afamado Medico, para un passiente, que está en el ultimo articulo de la muerte, y dezea, con esta medicina alcançar la salud; y el Medico aviza a este passiente, que necessita, para que le haga efecto esta medicina, que con toda la deligencia possible procure tomarla aun cierto tiempo, diziendole que si antes, o depues de aquel tiempo, por el prescripto, uzare de ella, le servirá aquella medicina de un mortal, y pestifero veneno, de la qual sin ninguna redempcion amargamente fenecerá sus tristes dias. Siendo esto assy se deve bien conciderár con quanta solitud, y deligencia se dispondrá el atribulado passiente a compasar el tiempo en que la deve tomar, sin discrepar un punto, pues tanto le importa para su preciada salud, y a tal pena está condenado si en un pequeño punto se descuyda! Pues assy de la misma suerte deve conciderár todo el hombre, particularmente el moço, que és mas enfermo del apetito, o alo menos más dispuesto para del enfermár, de sacar la palabra de su boca en el momento más oportuno, pontualmente, no antes ni depues. Y esto há de contemplar con toda deligencia possible, y con todo su ingenio, y con todas sus fuerças; por que tanto quanto aprovecha, y és loado en su tiempo el hablar, tanto daña y es vituperado siendo fuera de su tiempo, y sin proposito. Y esto és lo que quizo significar el Rey Selomoh, en sus Proverbios, en estas breves palabras. *Alegria al varon con respuesta de su boca, y palabra en su hora quanto buena!* Queriendo dezir que la palabra en el hombre, siendo en su tiempo, a fueras del estremado, y ultimo bien que della resulta, recibe el que la dize suprema deleitacion, y grande alegria; y de aqui se sigue por consequencia, que fué de su tiempo, y hora, és, contra todo lo dicho. Dixo más aquel Sabio, en el exemplo

Prov:15:
23:

cita-

citado, que assy como el hombre temerozo de la muerte, y dezeozo de la vida; estando dudozo del punto ordenado por el medico, sospechando haver ya pasado el tiempo, para huyr de la muerte, por el daño de aquella medicina, la qual se sigue no uzando della a su hora, el mejor, y más seguro remedio que tiene es echar la tal medecina en un lugar donde jamás la vea; por que su remedio consiste en un solo punto, y el daño en muchos; assy deve el hombre hazer de lo que piensa hablar en su tiempo, nó estando cierto si será hablado en tiempo oportuno.

Finalmente se nota más deste singular exemplo, que és mayor el peligro del hablar que el daño del callar, y que sin comparacion, deve ser más el tiempo del callar que el del hablar; pues el hablar no és más que en un solo punto, y proposito. Conforme a esto dixo un grande Sabio, el qual estando en compañía de otros Grandes, y Ylustres varones, aplaticar en cozas de varia licion, callava, y reparando los compañeros en el grave silencio que por espacio de algun tiempo, los havia molestado, le preguntaron que le dixesse la cauza de su silencio? El sabio les respondió con estas breves palabras, diziendoles; *que la utilidad de su oreja era para su alma, y la utilidad de su lengua para los oyentes*; queriendo dezir que más provecho se seguia en oyr lo que otros hablaban, aprendiendo, lo que tal vez no sabia, que no en hablar; por que hablando el, no podia dexar de ser su habla de uno de dos modos, o que fuese buena, o mala; si fuese mala mucho mejor era dexar de dezirla; que la privacion del mal en todas las cozas es reputada por puro bien; y si fuese buena, y provechoza, la mayor parte del provecho della se seguia a los que lo oyan; por la misma cauza fue la respuesta corta, y grave, en la qual honró mucho los compañeros, guardando tambien el decoro de sus letras. De manera, que quizo significar, este prudentissimo Sabio, quan provechozo és al hombre, y quanto más a los mancebos, el oyr, y estar atentos en qual quier ajuntamiento, o compañía de sabios, para recojer la suave, y fabroza fruta del saber; que de sus eloquentes y fabias palabras, en qual quier coza que platicuen se alcanfa. Por lo qual se cuenta de otro sabio, que leyendo este admirable exemplo, de que havemos hablado añadió más, que el hablar se reparte en quatro especies y maneras diferentes.

Dicho de un sabio, sobre los grandes provechos que se siguen del callar.

Dicho de otro sabio, sobre el mismo proposito.

*Primera
especie del
hablar.*

La primera, és de las cozas que de dezirlas se espéra algun provecho indevidamente, y traen consigo grandissimo daño, y escandalo, las más delas vezes, como es comunmente la lizonja, y el traer nuevas de una parte aotra. En concluzion el tener oficio de Malfin, y traidor; que destos tales si se confian algunas secretas palabras, injuriozas, y prejudiciales para alguno, ellos mismos se las van a descubir; que las más de las vezes el que las oye se alegra de oyrlas, y de saberlas, y el tál que lleva las nuevas está expuesto a un grande peligro; por que viniendo a saberlo aquel que le descubrió el tál secreto, confiado en que nó lo revelaria, le puede costár la vida, dandole por ello muerte desestrada, o otros diferentes daños, que le pueden rezultar, o a lo menos queda entre ellos un odio mortál, reinando siempre en el el dezeo de una cruel vengança; rezervado para lo executár en el tiempo que para hazerlo halláre más oportuno. Por esta cauza fue en grande manera aborrecido por todas leyes, el que lleva, y trae nuevas, y sus oyentes, por los escandalos, y daños manifiestos que de semejante maldad rezultan.

*Segunda
especie.*

La segunda especie, és de alguna de las quales ningun provecho, ni utilidad se espéra, antes se téme, y verisimilmente se sospecha seguirse dellas daños, y perdidas de honras, como son las que comunmente por descredito, y deshonra se dizen en las más de las contiendas, donde se dizen palabras injuriozas, unos a otros, de la qual no se puede esperár el minimo provecho, mas antes si un grande daño, o alo menos un continuo temor, con rezelo de que el agraviado tome vengança, por las injurias, y infamias que contra el há dicho.

*Tercera
especie.*

La tercera especie, és donde nó se espera el minimo provecho ni se rezela que venga algun daño, como son las más de las palabras de los que platican en las cozas passadas, sin ofensa de ninguno, assi presente como auzente; que propriamente se huelgan los viejos con esta suerte de platicas, y se alegran más de traer a la memoria lo passado, haziendolo presente, que con lo que presentemente se passa, y de esta misma suerte son los cuentos inventados para passatiempo, o para mejor dezir, para perder el tiempo, que assi lo pierde aquel que en semejantes discursos se ocupa, apartandose de la contemplacion del verdadero bien, y

de

de su especulacion, de cuyas palabras ninguna utilidad se sigue, mas antes bien considerado, luego traen consigo su daño, por paga de contado; que és gastar el tiempo, tan digno de ser estimado, en palabras vanas; por lo qual se deve con grande cuidado apartár dellas, todo el que fuere dotado de juicio, y en especial los moços; que el costumbre desto los haze ociozos, y incapazes para recibir el suave yugo de la especulacion Divina.

Todas estas tres especies, y modos de hablár son reprobados qual más, y qual menos; que el primero es de hombres malignos, perversos, y astutos. El segundo de incontinentes, y el tercero de ociozos, y possilanimos.

La quarta especie de hablár, que és la que se deve elegir és el *Quarta especie.* hablár de las cozas, que diziendolas se espéra una grande utilidad, y no se rezela ningun daño; y desta especie és propriamente el hablár, y platicár en la Ley, y cozas de sciencia, que cauzan grande deleite en el presente, y se espéra mucho provecho para el futuro; y destas se figuen todas las otras hablas, que para la conservacion de la republica van derigidadas.

De manera, que denota todo esto ser muy proprio al exemplado aquel admirable exemplo que diximos; que cierto deve ser la palabra bien considerada antes que salga de la boca; por que és verdadera imagen, retrato, y estampa de las noticias, y conceptos del alma, y deve ser verdadera la embaxada, del entendimiento, pronunciada por la lengua, y otros instrumentos concedidos al hombre para este fin, los quales son el nuncio del alma en todas sus cozas; y és manifiesto que quanto menos se habla menos se yerra, y menos se manifiesta la falta, si la hay.

Sobre todo deve el hombre ser muy precitado en nó ser prolixo en lo que quiere dezir, particularmente los moços, que por su poca authoridad no son mucho oydes hasta el cabo de lo que quieren dezir, aun que sean breves en su discurso, quanto más quando fueren prolixos, y enfadozos, que a todos seran importunos; por lo qual conviene que procuren de no dezir en muchos terminos lo que en pocos pueden comprehender; por que la prolixidad, és muy importuna, y desagradable, sin sabor ninguno; y sobre todo queda menos entendida la intencion, las más de las vezes; y aun pienso que sea el más alto y excelente grado en el

hablár, saber dezir la intencion en el más breve estilo, sin se dilatár con muchos preambulos, y rodeos; por que en vano se dize la coza en muchas palabras, quando se podia comprehender en pocas; por que en las más de las nasciones, fue siempre la prolixidad muy desabrida, y abominable, y particularmente entre hombres Doctos, y Sabios, que tienen el tiempo, segun la distribución, en mucha estima.

Lo que sucedió a Aristoteles con un prolixo orador.

Relataffe de un tan poco Eloquentes, como Sabio, que vino delante de Aristoteles a hazerle una pregunta; y fue tan dilatado, y prolixo en su oracion, que dió lugar a que el dicho Philosopho se distrahiese de oyrlo, ocupandoffe en la costumbrada contemplacion en que de continuo estava; sin oyr palabras de quantas el importuno orador le dezia. Assi como el orador acabó de hablár, le pidió perdon si a cazo lo havia disgustado con su dilatado discurso, a lo qual respondió Aristoteles; *A ti és que devo yo pedir el perdon; por que nada de quanto dixiste te he entendido; por que tus prolixas palabras nó me dieron lugar a comprehender la intencion dellas, y hizieronme ocupár en otra contemplacion.* Y esto dixo para reprehenderlo de su prolixa platica, para que se emmendase para otra vez.

Lo que respondieron los Lacedemonios a los Athenienses sobre una prolixa y dilatada carta.

Tambien se cuenta de los Oradores Athenienses, que entendiendo ser eloquentes, enviaron una prolixa carta a los Lacedemonios (muy breves en sus razones) a la qual carta respondieron, diciendo que quando llegaron al fin de ella se les olvidó el principio, y como el fin sin el principio nó es inteligible, no pudieron comprehender la final intencion, y conclusion de la carta; que les perdonassen si no respondian a su embaxada; por que nó sabian qual era. Todo esto dixeron, queriendolos reprehender de prolixos, de la misma forma que hizo Aristoteles a aquel prolixo Orador. Una de las buenas cozas que entre los Turcos se halla, és la brevedad del hablár, y escrevir; la qual entiendo sea más en ellos que en otra qual quier nacion, especialmente en los Sabios, que hay entre ellos, por que se precian mucho de la lengua, Arabiga, que tiene una grande parte de Nuestra Santa Lengua, que segun opinion de Nuestros Sabios, és la misma Lengua Santa, pero corrupta, y adulterada en algunas partes; y por esto tiene tanta excelencia en la brevedad, en la qual Nuestra Santa Lengua és aventajada a todas las demás, assi

en la brevedad de los vocablos, como en el phraze, y modo de hablar, comprehendiendo la intencion del que habla en tan cortas palabras, lo qual en el doble dellas parece ser imposible, que en ninguna otra lengua se pueda declarar.

C A P I T U L O XII.

Se declara exactamente, el regimiento que se deve guardár para escojer lo bueno, y rebotár lo malo; explica como se entienden los tres mundos, segun Nuestros Sabios, el Terrestre, el Celeste, y el de la Resurreccion, intitulados dia.



Obre todo lo que hasta agora havemos dicho, no tengo más que dezir, salvo que jamás se aparte de tu memoria el guardar, y considerár bien la palabra antes de dezirla, para el propozito, el tiempo, y el lugar que conviene, por el orden que más largamente, en la octava, y nona virtud declararemos; que para lo que te conviene saber al prezente, hasta alcançár el grado de perfecta conversacion entre hombres prudentes, y sabios, basta lo dicho, si de continuo lo tuvieres escripto, y esculpido en la memoria; que yo estoy cierto que mirandote muchas vezes en el cristalino espejo de mi doctrina, florecerás en la virtud, hasta llegar a produzir el suave y sabroso fruto de la deleitable; y excelente sabiduria, y Divina contemplacion; y todos tendran gusto de enseñarte viendote apto para recibir la verdadera doctrina. Y tiene por cierto, y infalible que haziendo lo que por esta mi regla comprehenderás, serás imbiadiado de todos tus enemigos, que la mayor pena que les puedes dár, és que de la imbidia de tu prosperidad, se carcoman sus gueffos, nó hallando en ti más que vituperár; y si tubieres todo quanto te digo en la memoria, nó podrás jamás yerrár. Y si por ventura te contentares con que algunos amigos tuyos fingi dos loen las obras que hizieres, por buenas nó siendo tales, ellos haran como injustos, y tu te hallarás burlado; por lo qual te avizo que nó
quieras

quieras mejor emmendador de tu vida, que tu propio enemigo; que del poco mal hará mucho; de manera que quando no hallare que dezir, callando estarás seguro; por que és verdadero señal de tu bondad, con esperanza de poseer la bienaventurança, fin, y objeto a que deve aspirar todo humano, pues és un bien, tanto para este mundo, como para el otro.

Admirable exemplo para el hombre se purificar de sus faltas.

Y en esto se puede tomar exemplo de las mugeres prudentes, que se afeitan con espejos que representan las maculas, y los defectos mucho mayores de lo que son; desuerte que mostrandose en estos espejos estaren quitadas las maculas, se deve tener por muy cierto ser asy. El contrario sucede a las que se afeitan en espejos, que las grandes maculas las representan pequeñas; de manera que contentandose las ignorantes, con lo que el espejo mentiendo, les representa, manifiesta su macula no haziendo caso de la pequeña mancha, y quazi invisible, que el engaño espejo le mostro; de la misma manera sucede al hombre con sus fingidos amigos, y verdaderos lizonjeros, si verdaderamente queremos discurrir, que son como el falso espejo que la grande mancha la haze parecer chica, y la chica la haze invisible. Los enemigos manifiestos son el espejo, que la pequeña mancha la engrandecen, y por pequeña que sea no saben encubrirla. De manera que el que és discreto, há de procurar de alimpiar sus maculas, y remediar sus males segun que su enemigo le pone, hasta que por dicho de su enemigo esté sin mancha, no teniendo lugar de dezir de el mal alguno. Y si en esta sutil comparacion puzieres toda tu atencion, verás quanto más malo, y feo es el lizonjero amigo, que el enemigo declarado; para lo qual te ordené esta primera parte del REGIMIENTO DE LA VIDA; que me pediste, como cristalino espejo de la verdad, para lo que es necesario para tu prezente edad; que mirandote bien en el no tienes necesidad de mas doctrina, para estar libre de toda sospecha de vicio, o de infamia; con el qual orden te harás apto para el buen procedimiento, con el qual te harás digno, y merecedor de alcanzar la bienaventurança, que en obrar bien, y especular consiste, hasta el fin de la jornada de nuestra breve, y atribulada vida, que es la primera jornada, de tres, que se concideran en las almas de los bienaventurados, desde que acá son produzidas a infinito, conforme

forme al texto de Nuestra Santa Ley, y dichos de Nuestros Divinos Prophetas, y Gravissimos Sabios; donde significaron ser la primera jornada esta vida prezente, desde que nasce el hombre hasta que muere, por el qual tiempo dize la S: S: *El dia este, tu Dios te encomienda para observar todos los fueros &c.* Y dize más *encomendonos Dios por hazer estos fueros, para bien a nós todos los dias, para abiviguarnos como el dia este &c.* Queriendo dezir, que nos mandó Dios observar los Divinos preceptos, para alcançar por su interfeccion el ultimo, y summo bien, en todos los dias, que quiere dezir en todos los tres; para que seamos en los otros dos vivos, y permanentes, assy como en este; y esto és lo que quizo dezir *para abiviguarnos como el dia este.* Y por esta primera jornada fue lo que habló el Rey Selomoh quando dixo, *Mejor és fama que azeyte bueno, y el dia de la muerte que el dia del nascimiento;* que esta primera jornada empieza desde el punto del nascimiento, hasta el punto de la muerte. La segunda empieza desde el punto de la muerte, hasta el punto de la refureccion, que és la vida de las almas, estando apartadas de sus cuerpos, luego depues de la muerte. Y como la gloria del bien desta primera jornada, solo en el fin della se canta, que és el tiempo de morir; por que Dios no confia en sus santos en esta prezente vida, hasta que lleguen al fin desta jornada, como dixo Yioh, *He en sus santos no confia &c.* Dixo el Sabio Rey Selomoh, que assy como és mejor la buena fama, por parte de la bondad de las buenas obras, que la haze subir, más que el buen azeyte, assy és mejor el dia de la muerte, al mismo que la tal fama tiene adquerida, que el dia de su nascimiento; por que en el dia de la muerte és ya cierto ser possedor del bien verdadero, y en el dia del nascimiento está en mucha duda de lo que será. Y hizo la comparacion en el azeyte, por que assi como este sube, sobre todo, assy la fama caminando se aumenta; y és como se dixese; que siendo la buena fama mejor que el azeyte, entonces és el dia que mueren mejor que el dia que nâcen, y esto és en los buenos, por que en los malos és por el contrario; que más vale el dia del nascimiento, que aun no tienen hecho ni mal ni bien, que el dia que mueren; en el qual están cargados con los males que han hecho, y pecados que han cometido. La tercera jornada és desde que resurgen los muertos a infinito, que tambien

Deut: 6:
24:

Koel. 7.3:

Yioh: 15:
15:

Malah:3: se llama dia; por el qual dixo el Propheta, *antes de venir el dia de Dios el grande, y el terrible*, el qual fue llamado en boca de N. S.

Offeah 6: *el dia del juizio* Y por estos tres dias dixo el Propheta *Offeah*, *Abiviguarnos há de dis dias, y en el tercero nos alevantará, y viviremos delante de el &c.*; queriendo significár que en los dos dias

primeros, que és esta prezente vida, y la vida de las almas estando apartadas de los cuerpos, luego depues de la muerte, tienen neces-

sidad las almas de la ayuda Divina, y de su gracia, para encaminarlas al bien eterno, y gloria verdadera; por que sin su gracia, y ayuda, ninguna coza podrán alcançár.

En esta primera jornada és manifesto, que jamás los Prophetas, y los Sabios, piden de Dios otra coza, salvo que les confeda su ayuda, y encamine para llegar al summo bien; por lo qual no hay necesidad de dilata-

rarnos en esta materia, por que la S. S. está llena dello. Y en la vida de las almas, claramente dizen N. S. *que están allá las al-*

mas de los justos, y virtuosos, y que tienen sus coronas en sus cabeças, y se aprovechan de la claridad, y influencia de la Divina Gracia. Que

en dezir N. S., *que tienen sus coronas en sus cabeças*; quizeron significár, que las coronas de las buenas obras, y Divina especu-

lacion, que de esta vida llevaron, son las que allá tienen en sus cabeças, y dixeron que con todo esto *se aprovechavan de la Divina*

influencia &c., pero en el dia tercero, que és depues de la resurreccion, serán tan perfectos los que se levantaren, que por si vi-

virán; que esto és lo que el Propheta quizo significar deziendo, *y en el dia el tercero nos abiviguará, y biviremos en su prezencia, &c.*

Yo aqui en este mi tratado de REGIMIENTO DE VIDA, nó diré más de lo que conviene hazér en esta primera jornada, que és la principal de donde depende el bien verdadero para las

otras dós, y és la que conviene tener en ella la regla, conforme la buena razon, para nó yerrár; que el que caminare esta primera

jornada sin daño, facilmente passará a la segunda, y tercera. Y si depues quizieres sabér lo que sucede depues de la muerte, en las

dichas dos jornadas, que profeden en infinito, (por que la tercera, que empieza del principio de la resurreccion, nó tiene termino

finál aun que se acabe,) poderlohás bien vér por una carta que sobre esto escrevi a una persona nuestra conocida, la qual me

preguntó mi paresér sobre esta materia, que és lo que sucede a

las

las

las

las

las almas desde que se apartan del cuerpo, en infinito? a lo qual respondi, muy por extenço, aun que breve, que si quieres yo te la escribiré depues deste tratado, si fuere de tu gusto; que agora nó conviene hablár más que lo que haze para esta primera jornada, la qual te hago sabér, que su longura, o brevedad, no consiste en la multitud de los dias que se passan, salvo en llegar más o menos a la posesion del bien verdadero. De manera que el que viviendo muchos años nó alcanza el bien, y muere sin haverlo poseido, muere moço; y el que en pocos dias alcanza todo lo que a su natural complexion, dispozion, y habilidad de ingenio és posible alcançár, haviendo alcançado todo esto en poca edad, y cumplido con todo lo que és de su obligacion, este tal se puede dezir que muere viejo, y nó moço; pues llegó al fin de la jornada; conforme aquella singular consideracion de Seneca, que dize; *que el que llega al fin de su bado, muere viejo*; el intento del qual pienso que sea lo que tengo dicho; que assi como sucede en dos, o tres que anduviesen a un cierto lugar distante, por una jornada, partiendo todos dos de mañana, y uno corriendo con toda la deligencia posible, llegáse allá a medio dia, o antes; y el otro a la noche, y el otro no pudiesse en toda aquella jornada llegar a el lugar, mas antes de llegar viniere la noche, haliendolo en el medio del escabrozo camino, se dirá haver más andado el que primero llegó, por que llegó más presto; assy de la misma manera sucede en la vida humana; que el que llega al fin del bien verdadero, que és el fin desta jornada, muere viejo; y quanto más presto, y con mayor velocidad camina en el bien, tanto se deve dezir haver mejor caminado, y mucho más que otro que depues llegó, por quanto en igual tiempo passó más camino, que són las obras medias para el fin, y en menos tiempo caminó igual espacio, pues llegó más presto al fin, adonde los que llegan alcançan la corona de su passado trabaxo. Y aquel a quien sobrevino, en el medio del camino, la escura noche de la muerte, aun que cansado caminó todo el dia, muere antes de tiempo, pues nó llegó al fin del espacio, que en su jornada devia de andár; assi que moriendo decien años, y aun de mil le falta tiempo para lo que hera obligado hazér, y el tiempo que vivió caminó muy poco, conforme a lo qual dixo el Rey

Dicho de Seneca, sobre el que muere moço.

Koel. 7. Selomoh; *Nó emalefcas mucho, y nó seas ignorante; por que quieres morir antes de tu hora?* Queriendo significár, que siendo el hombre malo (que nó solo significa apartamiento de la perfeccion del entendimiento práctico, mas aun que tiene habito del contrario, o siendo ignorante, que és la imperfeccion del entendimiento theorico) viene a morir antes de su tiempo, aunque viva cien mil años; pues cauzó que le faltasse tiempo, para alcançár el fin, para el qual fue criado, como tenemos dicho. El contrario sucede en los buenos, y perfectos, que en todo tiempo, que se parten desta presente vida, parten en su tiempo; pues llegan al fin, &c.; que la vida no és más de un medio para llegar a alcançár él bien verdadero; y quanto menos se detuvo qual quier caminante en el camino (midianero para llegar al fin) tanto más loado deve sér; y por esto dixo, *por que quieres morir antes de tu hora?* nó por la cantidad de los dias, que muchos malos, y ignorantes vemos morir viejos, salvo por la falta de ellos, para alcançár el fin verdadero, que nó lo alcançando, ninguno dellos se puede dezir que muere lleno, y cumplido de dias, como se puede dezir por los buenos, y virtuosos. Por esta misma cauza dixeron N. S. sobre las palabras del Rey David; *Sabe Dios, los dias de los perfectos &c. que como ellos son perfectos, assi sus dias son perfectos, y cumplidos &c.* Palabras por cierto muy dignas de esculpirse en el entendimiento humano, y recitarse cada dia, para eterna memoria. Que ni se puede creér que todos los perfectos, y virtuosos vivan vida dilatada, llena, perfecta, y cumplida, en cantidad de los años, conforme a sus perfecciones; por que hallamos muchos Prophetas, y hombres virtuosos vivir muy pocos años, y hallamos aquello que relata Nuestro Talmud, de dos singularísimos, y virtuosos Sabios, ambos perfectos en extremo de bondad, que el uno vivió muchos años, y el otro muy pocos. Assi mismo se consideramos en las vidas de Nuestros Patriarchas, veremos que nó murieron todos de una misma edad, habiendo todos llegado al summo grado de la perfeccion; por donde és percizo que lo que dixeron N. S. *que los dias de los perfectos, y virtuosos, son perfectos, y cumplidos,* nó se entienda por la cantidad de los años sér más, o menos, salvo por haver llegado todos, o tarde, o temprano al fin de la jornada, pues llegaron al fin de la bondad, que les hera posible

Ps: 37:

18:

Sent. de

N. S.

ble alcançár, haziendo en ello todo su devér; y esto quízieron significár en dezir, *que assi como ellos son complidos, assi se cumplen sus dias*, y todos los buenos, y virtuosos que llegan a la pozada, y fin del dezeado repozo, nó difieren uno de otro, salvo que unos llegan más presto, por que se apresuraron más; y otros tardan por seren más vagarozos; algunos llegan en el principio de la jornada; algunos en el medio; y algunos en el fin; por la diversidad de sus dispoziciones, y en fin todos llegan, tarde o temprano; y llegando, a qual quiera hora que sea, acaban su curso, por nó haver necesidad de más caminár; por haveren ya llegado al sumo grado de la virtud, para que fueron criados.

C A P I T U L O X I I I .

Se absuelve la dificultad, que comunmente se propone, por que viven muchos años los malos, y pocos los justos?

Viendo la Divina Providencia, que hà llegado el bueno al fin de quanto pudo alcançár, en qual quier tiempo que sea, luego lo transporta a la gloria eterna; por que el estár más en el mundo, depues de haver ya alcançado todo quanto con sus fuerças hà podido, lo haze estár más con temór de pérdida que con esperança de ganancia.

Conforme a esto, movió un Excelente Sabio, en Nuestro Talmud, una duda, sobre aquellas palabras que dixo Jioh, *Hé en sus Santos no confia* &c. Dize, que este Sabio quando le venia a la memoria este verso, llorava, dudando, y diziendo, *que si Dios nó confia en sus santos en este mundo, de quien puede confiár!* Hasta un dia caminando por un camino, vido un hombre que cogia higos, dexava los maduros, y tomava los más verdes, perguntole el Sabio, *nó valen más los maduros?* Respondiole el dicho hombre, *que los cogia para llevarlos por el camino, y por tanto dexava los maduros, que nó se pueden tanto guardár, y tomava los verdes, que se pueden mejor mantener*, entonces quedó satisfecho aquel Sabio de su dudá. Y aun que parese por la superficie destas palabras, que el camino sea exemplado a la partida del hombre, deste

de este mundo, para el otro, por lo qual dà lugar a dudár que parese provár lo contrario, devefe atender, que esto no és exemplo que sea conforme por todas sus partes, salvo que cuenta como el Sabio quedó satisfecho de la duda, por un particular acto que vi-do en aquel hombre, que cogia los higos; y és que aquel Sabio se maravillava de los mancebos, siendo santos, por que morian moços? por que por buena razon los devia Dios dexár en el mundo, para que fuesfen augmentando en la perfeccion, y los malos devia tirár del mundo, por que cada dia van obrando peór? La qual duda le fue absuelta, viendo la intencion, y respuesta de aquel hombre, que cogia los higos, que pues nó queria tomár los maduros, por rezelo que se corrompiesen, por que estavan más dispuestos para ello, pues ya havian alcanzado la perfeccion; por la misma cauza quita Dios de este mundo a los justos, y virtuosos, y los transporta desta momentanea vida, a la vida eterna, aun que sean moços; pues hân llegado al fin de su perfeccion, y estan de alli por delante más a riesgo de perder, que con esperança de ganár; y con esto quedó aquel Sabio bien satisfecho. De manera que notó de la cauza de dexár aquel hombre los higos maduros, sér aquella misma cauza suficiente para la muerte de los moços, llegados al summo grado de la perfeccion, que le és posible alcançár en esta vida.

Reparticion de la vida del hombre, en tres partes.

Y junto con lo que tengo dicho, hân más de sabér, que assi como todos los Sabios reparten la vida humana, segun los años que communmente se vive, en tres partes; Augmento, Estado, y Declinacion; en la misma manera se deve coniderár en el camino desta jornada, para lo que conviene al hombre, en quanto hombre, hasta llegar al fin del bien adquirido, que és principio, medio, y fin, en las quales no se afigura declinacion, quando se camina como conviene, mas antes si continuo augmento. Y en todos tres estados és necessario tener el temor de Dios como blanco, a el qual se encaminen, y derigan todas las obras; que este solo acatamiento és cauza eficaz, y suficiente para nunca yerár, mas antes continuamente encaminarse al blanco de la bienaventurança, y ultimo fin; como el Sabio Rey dixo en estas palabras; *En todos tus caminos conoscelo, y el aderecará tus senderos, &c.* queriendo significar, que teniendo acatamiento, y respecto a Dios; como

Prov: 3: 6:

como objeto en todas las cosas que el hombre obra, que sean a buen fin y servicio Divino, este tal respecto encamina a el bien; y esto significó en dezir, y *el endereçará*, a saber, el conocimiento dicho, el mismo endereçará a el camino de la verdad, como el blanco en los que tiran las saetas; que el disponerse en querer endereçar al blanco, és cauza de afertar en el, y teniendo este respecto en toda esta jornada, no és possible yerar. Y la primera estacion és en el tiempo de la niñés, en quanto está el moço debaxo del enseño de su Madre, y en este no és menester hablar, pues a Dios gracias te hallé muy bien criado, y bien doctrinado del tiempo de la niñés (que és la primera estacion, y parte del camino, de la jornada de esta caduca vida) y mucho dispuesto para caminar más a delante, a la segunda estacion, que és el tiempo de la mocedad, depues que el moço sale de baxo de la doctrina de sus Padres, y se summete a toda correccion, y castigo del Maestro, a la qual te empecé a encaminár, por la via dicha; segun la orden, y regimiento declarado, que propriamente conviene para el tiempo de la mocedad, que és la segunda estacion de la deleytoza jornada, comensurada con el supremo bien, que en el fin della consiste. Y pareciendote todo bien, queriendo uzár, con toda delingencia, y vehemencia possible, me rogaste te lo diese por escripto, para que mejor lo pudieses comprehendér, y con todas tus fuerças abrafár. Y pues cumplo con lo que me pediste, viendo tu buen dezeo, te ordeno; que tengas todo lo dicho en la memoria, por que uzando, y observando los preceptos, que te tengo dado, y que en este libro te tengo escripto, seguirás facilmente el dificil camino de la virtud, hasta llegar al fin de la jornada, que és la tercera estacion, y ultima de la vida humana, en este mundo; la qual consiste en uzár las obras de virtud, morales, y intelectuales, y guardar los preceptos de Nuestra Santa Ley.

Y en conclusion, en esta ultima estacion consiste el ultimo bien, de lo qual trataré en la segunda, y tercera parte de este libro, lo más breve que me fuere possible, sin faltar nada de lo que conviene saber para andar por el camino desta vida sin yerar; con que serás para siempre bienaventurado. Y pues tenemos aviriguado, y de sí está provado, que cada qual alcanza del bien verdadero, quanto, segun su dispozicion, és capás para alcanzar, y

recebir, conforme a su complexion, y dispozion, y conforme se apareja en el tiempo de la niñez y mocedad, conviene poner toda la diligencia possible, en esta tu prezente edad, para hazerte en ella apto para recibir todo modo de especulacion, flo que si algo variafes, en este tiempo de tu prezente edad, seria mal incurable, como ya en algunas partes de lo que tenemos dicho, te tengo enseñado. Y la razon dello és, por que el yerro pequeño, creciendo, cada véz más, se haze fin comparacion en el fin mucho más grande; que assi como sucede al caminante, que yerando el camino en el principio de la jornada, quanto más camina más se aparta del camino verdadero, y tanto más difícil le és volver a el, por que neceffita bolvér atrás quanto tiene caminado, assy, si por su mala ventura, gran desdicha, y disgracia, el que yerra en el camino de la virtud, y no conofce su yerro hasta tener caminado lo más de la jornada, de tal manera que lo que quéda della, no basta aun para tornar al principio, és cierto, que no pudiendo hallar a su mal ningun remedio; ni a su grande pena ningun consuelo, quejarseá de si mismo, herido de un cruel agote que le hyére las entrañas; su conciencia cruda (acuzadora de si misma) como traça le carcome los guessos, passando sus tristes años en una continua tribulacion, hasta le sobrevénir inopinadamente la triste, y obscura noche, que llegando tan desprovehido en medio de un camino tan peligrizo, muy poca coza basta para derrocarlo desta corrupta vida, a otra peor que ella, y todo esto cauzado por su ignorancia, y inadvertencia en el principio de su camino. Y nota bien la comparacion del caminante, quando yerra el camino, que tiene muy conforme semejança al que yerra el camino de su vida, por que sin duda el que yerra el camino de la virtud en el principio de su niñez, si por desdicha persevera en su mocedad (que és la mayor parte del camino) por milagro se espera del la emmienda; por que és neceffario desnudarse del habito malo, que hà tomado, y empear el camino de nuevo, coza quazi imposible de hazer.

Por todo lo dicho verás, quanto debes abrir los ojos del entendimiento, a los daños, torpezas, absurdos, y males incurables, que se siguen de yerar, y perseverar, en el prezente tiempo de tu moce-

moedad; y los grandes provechos, y excelentes bienes, assi para el cuerpo como para el alma, que se figuen de encaminarse en el camino de la virtud, conforme a lo que tenemos escripto; y escriviremos en la segunda parte, que és la principal intencion deste libro, y la que verdaderamente encamina sin yerrâr, al ultimo bien, sin falta ninguna, a quien por ella se quiziere regir. Y con esto concluyo la primera parte deste tratado, trayendote a la memoria, antes que entre en la segunda, un sublime dicho del Rey Selomoh, donde este Sabio, y prudente Monarcha, quizo significar, en breves palabras, todo lo que tenemos dicho, palabras por cierto dignas de que los mancebos las tengan esculpidas en su memoria; por que con los mancebos habla, diziendo; *Alegrate moço con tu niñes, y aboniguartebr tu coraçon en los dias de tus mocedades, y anda en los caminos de tu coraçon, y en la vista de tus ojos, y sabe que sobre todos estos de traerá Dios en juizio &c.* Y solo por la superficie de estas palabras se notta, quanto el mancebo se deve alegrar con las cozas en que consiste la verdadera, y solida alegria, que és el bien verdadero de la misma alegria, que el mismo alaba, en el proprio libro, donde dize, *y loo yo la alegria, que no ay bien al hombre debaxo del sol, que salvo comer, y beber, y alegrarse. y ello lo acompañará en su trabajo los dias de su vida, que Dios le dió debaxo del sol, &c.* Palabras muy conformes a nuestra intencion, aquién creyére la verdadera gloza dellas, la qual declararon N. S. diziendo; *que toda comida, y bebida que está nombrada en el libro de Kobeleth, nó es comida, y bebida que se carece para sustento del cuerpo, salvo habla por la comida, y bebida incorporia de Nuestra Santa Ley, para sustento del alma.* Y dizen, que desta authoridad, que tenemos alegado, se prucva para los otros lugares. Y pues esta és el fundamento, y bazis de las otras, és presizo entenderse en esta forma; que loa la alegria, y no la que consiste en el bien tranzitorio, sujeta a los planetas, salvo la alegria del bien verdadero, que nó está debaxo dellos; de manera, que declara el genero con su diferencia, como si dixese; loo yo la alegria, y no toda alegria, salvo la que no és del bien, que está debaxo del cielo, significado en el sol, salvo la alegria que és bien, que no está debaxo de la constelacion, la qual consiste en el comer la celeste comida de Nuestra Santissima Ley, que és significacion a los preceptos que

Kohel. 11: 9:

Ibid: 8: 15:

Sent. de N. S.

en ella áy, y beber del suave licór, y excelente bebida de la Divina especulacion, contenida en la misma Ley. Y esto és lo que dize, *salvo por comer, y beber, y alegrarse &c.* que esta és la verdadera alegría. Y dize que esta és la que acompaña a el hombre en esta vida, hasta el fin de la jornada, fin nunca del se apartar en todos los dias, que Dios lo dexa vivir debaxo del sol, que és en este mundo. Y por esta verdadera gloza desta grande authoridad, tuvieron N. S. mucha razon de provár de aqui para los otros lugares, pues aqui és forçozo se haiga de entender por la comida, y bebida del alma, y no del cuerpo, como tenemos dicho; que en ella consiste la gloria verdadera. Y por esta especie de alegría parece que habló el Rey Selomoh, advirtiendo al moço que se alegrasse, con ella, que esta és la que abona el coraçon, en el tiempo de la mocedad. Y dize más que no le prohibe el andar en lo que el coraçon, y la vista lo encaminan, pero que sea con tal condicion, que sepa, y tenga continuamente en la memoria, que de todo lo que hiziere ha de dár cuenta al tiempo del Juizio; que considerando esto, jamás vendrá a errár. Demanera que tambien por lo que parece a primera vista, por sus muy sublimadas palabras, dá una regla comun a los mancebos, aconsejandolos a lo que conviene para encaminarse en el camino de la bienaventurança; que teniendo en la memoria la cuenta que han de dár de las cozas que acá obraren, delante quien les ha de dar el premio, y pena, en el dia del Juizio, será cauza de encaminarse al bien verdadero, y apartarse del camino pecaminoso.

CAPITULO XIV.

Propone la reñida question, por que communmente los tiempos passados parecen mejores que los presentes?



Fueras de todo lo dicho, entiendo que quizo más significar Nuestro Sabio Monarcha, el primero assi de los Reyes como de los Sabios, en estas profundas palabras, la cauza de una question muy reñida, que a muchos Sabios, assi antiguos como modernos, en su especulacion, tuvo suspen-

penfos; y és por que communmente el tiempo passado parece mejor, que el presente; si és assi como parece, o si és en todas cozas igual el vulgar dicho?

El Origen donde emana esto, és aquel dicho, que el mismo Rey escribió, en el proprio libro, tratando desta materia, donde dize, *No digas, que fue que los dias primeros heran mejores que estos? Por que no con sciencia preguntaste, &c.* Y cierto qual quier dudará a primera vista en estas palabras, por que cauza dize que no deve el hombre hazer semejante pregunta? que parece ser muy licita esta propozicion, a saber, la cauza por que los dias passados parecen mejor que los presentes? aun que bien verificado, veremos que muchos tiempos presentes, conciderados por todas las partes, son mejores que muchos passados, que estan aun en la memoria de los hombres, y con todo esto, parece mejor lo passado que lo presente; por donde entiendo, que especular para saber la cauza, parece tener mucha parte de razon. Pues siendo esto assi como prohibió Selomoh, que no se hiziese semejante pregunta? Y yá que le pareció la pregunta ser erronea, deviera deshazerla con facil, y clara respuesta, como se fuele responder a los que hazen semejantes preguntas, y no dezir, *que no con sciencia preguntaste esto, &c.* por que esto no basta para satisfacer la duda, que si no le pareciese al que propone, ser fuerte la duda, no la propondria. Por donde para remediar todo esto, parece que quizo sentir, que el tiempo passado no parece mejor que el presente, salvo tocante a los deleytes corporales, y cozas que se deleyta el hombre con ellas communmente, por parte de la sensualidad, pero en las cozas del deleyte del entendimiento, que és la memoria de cozas del saber, y pura especulacion, las más de las vezes le parece al Sabio (y con mucha razon) mejor lo presente que lo passado; por que quanto más vá más procede en continuo augmento, floreciendo en la gloria, y excelencia del saber. De manera que de continuo és peor lo passado; y assy le parece en la memoria, comparandolo con lo que, al presente, su entendimiento se mantiene, si no fuere en algunos ignorantes, que en principio invistigaron algo, y depues dexandolo se olvidan poco a poco, de lo poco que sabian, que destes tales no se haze cazo; pues, empesaron a conoscer el bien, y lo dexaron.

ron. Y por esto dixo, *que no con sciencia preguntaste; &c.* Pues siendo verdad, que nunca el tiempo pasado parece mejor que el presente, salvo en quanto a los deleytes corporales, és bien que se sepa la cauza por que más en uno que en otro? para que por las causas entendamos bien el efecto, y las palabras del sabio? La cauza más suficiente que en esto se puede dezir, segun dicta la razon, és por que el hombre quanto más camina, y entra en la edad, tanto se vá apartando de su principio, y allegando a la corrupcion, y desde el dia que nasce empieza afaltarle su natural calor, y humedo radical, esfriandose, y secandose de continuo; por lo qual cada dia, cada hora, y aun cada momento, desde que nasce se vá deminuyendo hasta que llega el termino de la muerte, llamada de los Medicos, natural fin; en el qual llega a la frialdad y sequedad incompatible, conforme a lo que ya aqui tenemos allegado, de Nuestro Rey Selomoh donde dize, *que más vale fama que el azeite bueno, y el dia de la muerte que el dia del nascimiento;* que se puede entender, en segunda intencion, que és hazernos saber que el dia de la muerte empieza desde el punto que empieza el nascimiento, para afirmar la summa bondad, y summo deleyte de la fama; por parte del entendimiento, que tiene dicho, que sobrepuja a todas las cosas; lo que és contrario en los deleytes corporales, por empesar la corrupcion dellas desde el dia del nascimiento. Y como sea manifesto, que no és el objéto de los sentidos corporales más deleytable que quando la voluntad intrinseca está alegre, y contenta por sí; y no tanto por parte del mismo objéto; que si un hombre está muy triste por qual quier coza que sea, no lo hará estar alegre el objeto aplazible, como la muzica, o qualquier otro genero de deleite, mas antes vemos que aumenta la tristeza. Conforme a lo qual pienso, que aluda aquel dicho del Lacrimante Propheta, en sus Threnos *Baldosse el gozo de nuestro coraçon, se reduzió a luto toda nuestra alegria &c.* que quiere dezir, en el punto que se quitó la alegria, y el gozo intrinseco de nuestro coraçon, el mismo cantar se nos methamorphozeava, en luto, y tristeza; que quanto deleyte nos dava el oyr cantar en tiempo de alegria, y contentamiento, tanta tristeza nos trae el mismo cantar, en tiempo de ancia, y disgusto; por donde se juzgará verdaderamente, que más deleytable será al hombre quando

Roel: 7:
3:

Lam: 4:
37:

la voluntad esté satisfecha, con un intrínseco contentamiento (aun que el objeto, y cosas extrínsecas sean las más) que quando fuere por el contrario; por que sin duda más gusto tendrá el pobre, y rustico labrador, estando libre, y contento en su estrecha cazilla, comiendo pan, y cebolla, dormiendo en la nuda tierra, y sobre una poca de yerva, o junco, vestido de sayal; que vestido de púrpura estando prezo en los altos, y dorados Palacios, comiendo reales manjares; dormiendo en ricos lechos, y preciosas almoádas; que si este labrador se hallase prezo, con todo este real aparato, estando el intrínsecamente triste por su prizion, nada desto le feria deleytable, antes acordandose de su libertad se le aumentaria su tristeza; lo mismo diremos de todo Principe, o Senór de alto estado, que quereria estar mejor libre, y sano, morando en una cabaña pastoril, o en una choça de ganado, passando austera vida, antes que enfermo, o prezo en soberbios Palacios.

Siendo pues todo esto verdad manifiesta, está vista la razon de parecer el tiempo pasado mucho mejor que el presente; que como sea que quanto más vive el hombre, más triste y melancholico se haze, como provamos por la primera propozicion, y quanto más melancholico fuere tanto menos deleitozas le seran las cosas extrínsecas, como provamos por la segunda; por esto le parece de continuo el tiempo pasado mucho mejor, y más deleitozo que el presente; por ser que en el tiempo pasado hera menos melancholico, y más alegre; por estar más cerca de su principio; por que la melancholia cauza tristeza, como és a todos manifiesto. Y de aqui profede, que los viejos, que son ya muy melancholicos, con ninguna coza, o con muy pocas se alegran. Y por esta misma cauza no está el hombre tan alegre la noche como el dia; por que naturalmente por la escuridad de la noche, y reconfentracion de los espiritus, está el hombre melancholizado más que el dia; y assi mismo en el dia obscuro; que és semejante a la noche, más que en el claro; y en invierno, y otoño más que en verano, y estío; por que en el invierno, son los dias nublozos, muy semajantes a la noche; y el otoño és frio, ceco, y melancholico (aun que los tiempos muy poco imprimen en los hombres, a respecto de la impresion, que hazen en los otros animales.) Y la memoria del bien pasado és por fuerça que deleyte; por que toda coza, en la qual

Admirable razon por que la lembrança, o memoria del bien passado deleita.

quando el hombre se halla, recibe deleyte, tambien la memoria della le és aplazible, y deleytoza, y aun más que en el tiempo que se posee; y la razon és, que en el tiempo que se toma la possession, nó se puede gozar de todo junto en un mismo tiempo, lo que despues de passado representa la memoria, la gloria de todo juntamente; haziendo presente del tiempo passado. Por esta misma cauza parece deleytoza la memoria del tiempo passado más que quando el hombre estava en el mismo tiempo; en el qual quicás sintiera algun trabajo, que hay en el hazer de la obra, en la qual está el deleyte. Y de aqui és bien visto que en las cozas del entendimiento, tanto quanto la materia se vá aflacando, y apartando de su principio, tanto el entendimiento executa más perfectamente su obra, hasta que de tal manera falta la materia, con sus corporales potencias, que no pueda de modo alguno servir al entendimiento, cuyo instrumento és por donde el tiempo presente (en quanto ala deleytacion espiritual) parece de continuo mejor que el passado; por que el mismo entendimiento está de si mismo (por parte de su perfeccion) más contento que en el passado, como tenemos dicho. Y con esto és visto lo que Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh dixo; que no deve dezir el hombre universalmente que el tiempo passado sea mejor que el presente; por que esta tal propozicion, quien la oyere, si fuere discreto, juzgará (y con justa cauza) que no és una propozicion de quien és doctado de sciencia. Y esto podrá ser que quiziesse dezir en estas palabras; *que no con sciencia preguntás, &c.* queriendo dezir, que tal pregunta no se haga; por que quien te oyere, juzgará que la pregunta que hazes és tocante a los deleytes corporales, y no sobre cozas de sciencia; por donde serás tenido, y juzgado por ignorante. Pero bien especulando, quizo en estas palabras significar más que esto; y es, que quando uno preguntasse la cauza por que tocante a los deleites corporales parece el tiempo passado mejor que el presente? seria licita la pregunta; pero preguntar determinadamente, por que el tiempo passado en universal és mejor que el presente? és pregunta forjada por la ignorancia; por que profunde una falcedad, que és, ser mejor el tiempo passado; el qual no és aun que la parece ser; y se yerra en el modo de preguntár, en dos maneras. La primera que no és el tiempo passado mejor, salvo que

lo parece ser, por la cauza dicha. La segunda que aun que fuese assi verdad en los corporales deleytes, nó se dirá en concluzion que és mejor; pues en quanto a los bienes espirituales, y scientificos (que és lo principal) és mejor el tiempo prezente. Y esto és lo que quizo dezir en las elevadas, y elegantes palabras que alegamos; por que el que universalmente dixere, que el tiempo passado és mejor que el prezente, no lo dize con sabiduria; pues que en lo que toca a cosas de sciencia, és el contrario, que el tiempo prezente és mejor que el passado; pues que en el se halla más saber: y és como si dixesse, no digas determinadamente, por que el tiempo passado és mejor que el prezente? &c. pues en univérsal és fuera de proposito la pregunta; por que en la sciencia (que és lo principal) és la pregunta falça.

De manera, que se notta de todo lo que havemos dicho, que el que fuere prudente, y sabio, y siguiere el camino de la bienaventurança se alegrará continuamente con la memoria del tiempo passado, pareciendole mejor el prezente; y el contrario és quando parece mejor el tiempo passado. Y con todo lo dicho me parece que se entenderán las primeras palabras; las quales parecen dificultades; por que no se supone, que huviera de dezir, *alegrate moço en tu mocedad, y niño en tu niñez*; pero quizo enseñar al moço dizien-
dole, que en su mocedad siguiese de tal fuerte el camino de la virtud, que quando truxere a la memoria el tiempo de la niñez (en el qual estava falto de la tal virtud) no solo no le séa molesto, por parte del deleyte corporal, del qual siendo niño havia gozado, mas antes le cauze grande alegría, por parte del deleyte del entendimiento; conciderando la falta de lo passado, y el cumplimento de perfeccion en el, conforme a sus edades, por el orden dicho; por que uzando dellos como conviene, puede sin rezelo el moço andar, y seguir lo que su coraçon le pidiere, y lo encaminare por el camino de la verdad. Y con esto le concede al moço, que fuere tan bueno, que en el tiempo de su mocedad se alegra con la memoria de su niñez (que denota seguir en gran manera el camino de la virtud, deleyte, y gloria del entendimiento) que este tal ande en los caminos de su coraçon, y vista de sus ojos; que siguiendo el excelente camino de la razon, no puede por ellos yerrár; pues están habituados a encaminár al ultimo, y verdadero bien. Y dá la cau-

za, por que le dize, que siga los caminos de su coraçon, y vista de sus ojos, dandole a entender que estos dos instrumentos son la cauza assy para el bien como para el mal; por que mediante la vista, principalmente, viene la forma incorporia intelectual, como have mos declarado sobre la discricion, y regla del dormir. Y conociendo el entendimiento la verdad, luego la estima, y manda, como primero motor, al coraçon, que se mueva a ella, el qual como primer mobil, y segundo motor, mueve todos los miembros, y armonia humana, a seguir la tal coza buena, juzgada del entendimiento. Y del mismo modo és en la cauza mala para huyr della. De manera que la vista mostró a el entendimiento la coza mejor que ningun otro sentido; por ser más apto ministro del entendimiento, y el coraçon fue su deligentissimo executor. Y esto és lo que quizeron N. S. significar en dezir, *que el coraçon, y los ojos son dos corredores del pecado &c.* Por tanto, protesta Nuestro Sapientissimo Rey, en el fin de sus palabras, diziendo; *y sabe que sobre todos estos te há de traer Dios en juicio*, queriendo dezir, que tanto para el bien como para el mal todo el juicio que se há de juzgár en el hombre, por el qual sea absuelto, o condenado, há de ser segun huviere obrado, por medio, y intersefion de estos dos; que significando todas las obras particulares de ellos, dixo; *que sobre todos estos te traerá Dios en juicio. &c.* Y con esto doy fin a esta primera parte de este tratado, el qual és el orden de la segunda estacion de esta peligrosa jornada, de la breve, y atribulada vida, encaminada al verdadero bien; deleitable felicidad, y perpetua gloria. Advirtiendote que tengas siempre fixo en tu memoria, las devotas palabras del Sapientissimo Rey Selomoh, considerando que sobre todas las obras particulares, há de dár el hombre en el Tribunal Divino, una estrecha, y exacta cuenta. Y sobre todo tengas el temor de Dios delante los ojos de tu entendimiento, para que sobre todas las cozas lo ames como a Criador, y conservador dellas, de modo que a el como a hito encamines todas tus obras a su Santo servicio, y con esto vivirás bienaventurado, y gloriozo.

Seut. de
N. S.

Koel: II:
9:

FIN DE LA PRIMERA PARTE.

TRATA-

TRATADO SEGUNDO

DEL REGIMIENTO DE LA VIDA.

CAPITULO I.

Se declara el regimiento, y regla conveniente para encaminarse al bien; Discurre sobre el punto del libre albedrio; Tráe diversas opiniones que sobre el se dixeron; Propone las dificultades que se le ofrecen, y las absuelve.

DEpues de yà caminada la segunda, estacion de la jornada de nuestra vida, sin yerrár, ni exceder de la regla, y regimiento profupuesto, estando ya habituado a contrastár el apetito, por la doctrina mencionada, se te hará más facil la tercera, y ultima, deste beatissimo camino, hasta el fin de la jornada, para ascender al sublime grado de la felicidad, y sumo bien, onde haze su habitacion la sabiduria, adonde se halla el refrigerio, y reposo para las almas cansadas del trabaxo del camino, onde batallaron con el apetito concupiscible, y irascible; y para que esta ultima estacion, que quéda hasta el fin desta tan peligrosa jornada, sepas sin yerrár, como hasta agora, te quiero dar una regla comun, conveniente para ella, y muy conforme a lo passado, en el orden que los Sabios Philosophos Morales dieron, para moderár el sensual apetito; declarandote, con toda la brevedad possible, doze virtudes morales, y sus viciosos extremos, para que te sepas apartár de el mal, y seguir el camino de la virtud, y conoscerás el grande provecho que alcanças, viviendo todos tus dias en suma tranquilidad, tanto quanto és el contrario en el malo, que sigue el mal camino, andando como ciego en un continuo error, y trabaxo de su triste alma; mesclado con el engaño, y corporal deleite, principiando a recibir el bien merecido

L

castigo

Yrm: 2:

18:

Pñ: 32:

10:

castigo de su locura. Esto quizo dezir el Santo Propheta Yrmeyau hablando contra el malo; *Castigariebá tu maldad, y tus rebellos te castigarán; y sabe, y vé que malo, y amargo tu dexár a. A. &c.* queriendo dezir, que el dolor, y passion que el malo tiene entre sí, haciendo el mal, como dixo Nuestro Divino Psalmista; *Muchos dolores a el malo &c.* siendo los tales dolores cauzados del mal, se halla que el mismo mal castiga, y dá pena a el malo, de modo que el mismo se dá la pena destruyendose, perseverando en sus errores, y no se enmendando dellos; de manera que de seguir el pecaminoso camino se figuen al malo dos grandes inconvenientes, muy manifestamente malos. El primero; el obrár de continuo el mismo mal, al qual siempre por su flaqueza está sujeto, y dispuesto, y este es el principal. El segundo; el dolor, y la amargura, y ancia, que andan anexos a el mal, que siempre como sombra suya lo figuen; y esto es lo que quizo significár el Santo Propheta, duplicando los terminos, *y sabe, y vé, &c.* queriendo dezir, que para conoscer el mal, es necesario saber que viene por parte de la ceguera del entendimiento, que es la ignorancia, la qual corrompe, y aun priva de toda razon aun al hombre del más claro juicio, que es el más alto don con que Dios doctó al hombre, para lo emplear en su servicio; por lo qual dixo, *y sabe*, que es coza que depende del entendimiento práctico, por razon de bien o mal; y acerca del dolor, y tristeza que se le sigue de obrár él mal, como tenemos dicho, que es coza sensible, y vista al ojo, que no cabe debaxo de razon de saber, dixo, *y vé &c.* y comprehendiendo, y especificando los dos males, y inconvenientes dichos, dixo, *que malo y amargo es tu dexár a. A. &c.* queriendo dezir lo dicho; que además de obrár el mal, es amargo, por el dolor, y tristeza que del se sigue; y comprehendió todo genero de malicia, quanto se puede imaginár, en dezir, *en tu dexár a. A. &c. y nó mi temor a ti, &c.* significando, que todo obrár mal, es no temer a Dios, y todo dexar de hazer bien, es dexár a Dios, y no amarle; que estas dos cozas comprehenden todo genero de malicia, y diferentes especies de torpezas, y de vicios. Assi como con el amor, y temor de Dios se confirma todo el bien verdadero, y fin humano, como largamente tengo escripto, en el nono de la Ethica, comento octavo, con gravísimas authoridades de Nuestra Santa Ley, y de Nuef-

Nuestros Divinos Prophetas, que no tiene el hombre del sér, y fuma bondad, más de lo que participa con Dios, en su Divino amor, que és el fin, y ultimo bien de todas cozas, digo ultimo en el adquerir, aun que primero en la dignidad.

Antes que entremos en la discricion, y orden de las virtudes en particular, te quiero capacitar de una sola coza, digna de ser sabida, para entender lo que adelante quiero dezir, para que no caigas en el absurdo, que algunos ignorantes, por disculparse en el mal, quizeron dezir, y con erronea, y nefanda opinion, presumieron, por parte de la sensualidad, de sustentár que todo hombre fuese forgado en todas sus obras; por que los buenos, por parte de un Divino impulso, desde que nascieron heran buenos, y como este impulso, y lumbre Divina falta en los malos, por parte del hado, o de su natural complexion, falta de ellos el obrár bien, de fuerte que segun estos, el hombre nasce felice o infelice.

Segunda secta huvo, que se quizeron, salvár con un sophistico argumento, para corroborár su flaqueza, y és, que pues Dios sabe lo futuro, sin duda alguna, luego lo que sabe és forçozo que haiga de suceder, por que si no fuera possible, assi para sér como para no sér, puede suceder que lo que Dios sabe, no sea; de manera que con esta tan aparente razon, paresciendole conceder el saber de Dios, con negár el libre alvedrio concedido, al hombre por la infinita bondad, o Divino saber, negaron la Providencia Divina, y la recta justicia, en dár pena, y gloria a quien la merece; y el mismo saber, que tanto les pareció que afirmavan, tambien negaron; por que és imposible, haver infinito saber adonde no hubiere infinita bondad, y infinita providencia, para dár a cada uno conforme su merecimiento.

Huvo otra tercera opinion, la qual agora florese en algunos modernos gentiles, que quieren no haver libertad de elceccion en el hombre, en obra alguna que haga; por que afirman, todas las voluntades humanas seren movidas de necesidad del objeto, assi como las de los irracionales; y para prùeba desto truxeron algunas aparentes razones, de cuyas opiniones, Dios, por su santa mizericordia, y piedad nos libre.

En estas dos postreras, opiniones no hablaré, por que seria me nestér alargar me, solo te digo que sepas, que todo quanto dixe

Refuta algunas opiniones, tanto de los antiguos como de los modernos, que negaron el libre alvedrio.

La primera opinion es que el bien, y el mal es procedido de la constelacion.

La segunda opinion es de los que negaron el libre alvedrio, fundados en la razon de que a Dios le hera presente lo futuro.

La tercera opinion es de los Lutheranos que niegan el

vedrio, y afirman que la voluntad sigue al objeto, como sucede en los irracionales.

En el Mahamár tercerro del libro intitulado, do Pené Mofseh, se refutan las dos ultimas opiniones.

R. M. Parte tercera, Cap: 19: de su Directorio sobre el conocimiento de Dios.

Ex: 44: 37:

ron, y pensáron fue yerro manifesto, y no necessario dezir quan clara, y manifesta sea la verdad de los alumbrados de la luz de Nuestra Santa Ley; mas aun a los antiguos Philosophos, e a los modernos, iluminados con la centella del lumbre de la naturaleza, dando de Dios, fue muy conocido.

Y quando quieras saber las verdaderas razones, por extengo, por donde, los reprobamos, confutando quanto dixeron, te leeré lo que en el comento tercero, del tercero de la Ethica tengo escrito, donde está bien vista la refutacion de las dos ultimas opiniones; y disbaratados sus falços fundamentos, y mal fundadas maximas, por las mismas razones, con que las establecieron, y en el mismo lugar tengo tambien declarado, la segunda opinion, conforme a lo que algunos Letrados, y Philozophos morales, sobre esto escribieron, los quales tocaron bien en esta materia, junto con las muy fantasy, y devotas palabras del Doctissimo R. M. que puesto, que algunos Señores quizeron dezir, que dicho R. M. dexó la duda indeciza en dezir; *nó sabemos el modo del saber de Dios*, entiendo yo que en estas palabras respondió, y comprehendió quanto en este cazo se puede responder; y és lo mismo que el Santo Propheia Jesayau respondió, absolviendo la duda, en muy cortas palabras, dictadas por la boca de Dios, donde dize; *Por que dizes Jahacob, y hablas Israel? encubriose mi carrera de A. y de mi Dios, mi juizio passará, si no supiste si no oíse Dios del mundo A. &c.* primeramente se quexa contra qual quier de Nuestra, nascion hijos de Nuestro Santo Patriarcha Jahacob, como haiga de cabér tan grande yerro, y pone la orden de la duda por la razon contraria, diziendo, que no puede dexar de sér una de dós cosas, o que no sabe Dios las obras de los hombres, o si lo sabé no uza de justicia, puniendo los malos, por los males que hazen; pues son forçados a hazerlos; y esto és lo que dize amonestandolos, contra tan torpe razon, *por que dizes Jahacob? &c. encubriose mi carrera de A. y de mi Dios, mi juizio passará*, que en Nuestra Santa Lengua, la conjuncion (y) se pone por (o) y claramente se muestra esto en la S.S. donde dize; *y hirién a su Padre, y a su Madre &c.* que és como se dixera; *o a su Madre*; y assi se halla en otros muchos lugares de la Ley. Y depues que ha advertido, por admirativa interrogacion, la duda; nó para saberla, si nó para declararla a quien

nó la sabe, con toda eficacia responde, lo que el Doctissimo R. M. dize, *Si nó supiste, si nó oyste?* concluyendo, *que no hay fin a su saber infinito*, incomprehensible a todo entendimiento, assi humano, como Angelico, si nó a si mismo, para con esto poder arguir al contrario; que si supiésemos, ó alcançásemos saber, veriamos, y alcançariamos evidentemente (sin que huviese en nos la minima flaqueza para dudar) sér verdad, que sobre ser Dios sabedor de todo lo futuro, siendo Abeterno en el, todo presente, quéda la posibilidad en la coza, sin que por ninguna manera falte de ser lo que el sabe; y el contrario nunca será aun que sea possible haver de sér, y si bien abrieres los ojos de el entendimiento, y considerares en estas breves palabras, que tengo dicho, hallarás de todo abuelta la duda.

Y para que algo más lo entiendas, aun que en otras partes lo tengo bien declarado, te diré la concluzion de la absolucion en breve, y és; que assi como si un hombre estubiese haciendo un acto en prezencia de otro qual quier que fuera, que estuviesse mirando como el otro haze su acto, nó se dirá, que aquel, que está mirando, por su mirar haze que aquel acto sea hecho forçadamente; por que és notorio, que mirarlo uno, estandolo obrando otro, nó le fuerça a que sea, ni que dexé de sér hecho aquel acto, el qual és hecho con toda la libertad del que lo executa; que la vista del que lo vé no lo impide; y esto és assi manifiesto, y no carece de prueba; assi mismo no se puede dezir, que dexé de sér aquel tal acto en la hora que és, y delante la vista de quien lo vé, &c. De manera, que toda futura posibilidad se haze necesidad presente, como lo dize Aristoteles. Figurando en el mismo modo, en el saber de Dios se vé manifestamente la absolucion de la duda, y és, que como Dios por si mismo vé todas las cozas, pasadas, presentes, y futuras, como todos los Sabios afirman, que en Dios no se afigura pasado, ni futuro, si nó un presente perfecto (muy diferente, de nuestro fugitivo presente, compuesto de pasado, y futuro) el qual se llama instante de eternidad, no distinto del mismo Dios; luego assi como nuestra vista en el presente no fuerça el acto, estando mirando como lo haze su Authór, antes quéda en su posibilidad, y, nada le

Se trata del conocimiento de Dios por las vias posibles.

Sentencia de Aristoteles, sobre la definicion de lo posible.

Quita del vigor, poder, y libertad que su Author tiene para lo házer; assi, ni más ni menos, viendo Dios el acto humano, antes que se haga, el qual lo vé por sér suma cauza de todas las cauzas, y todos los medios por onde el obrador há de obrár le son manifestos, ninguna necesidad pone en el obrador, y nada le quita de su poder, y libertad; y assi como, lo que aquel hombre, que diximos, ve al otro obrar, aquello és lo que se obra, y está haziendo, y no lo contrario, assi lo que Dios vé, aquello és lo que se hará; por que la mente Divina lo vé, y no se obrará lo contrario; y quanto a esto, no desiere el antever lo futuro en D. B. del ver en el presente, de qual quiera otro hombre. Pero concidera que en dos cozas difieren mucho. La primera és, que Dios de su abfuluto poder, puede impedir este acto, que el otro no lo haga, y mudarle el proposito para otra coza, lo que un hombre no puede hazer a otro. La segunda és, que el hombre que está obrando, viendole el otro, aun que obre libremente, y pueda dexar aquella obra que haze (pues obra en tiempo lo que ya pasó en la obra, lo qual llamamos presente, por que toda obra presente és compuesta de pasado, y futuro) és imposible que dexé de ser; por que ya és; pero lo que Dios vé, por que aun no és, ni aun tiene sus cauzas en la naturaleza de las cozas, aun que siempre estén en la mente Divina, puede dexar de ser; y esta posibilidad nunca vendrá a acto; por que no puede venir sin sus cauzas, las quales, aun que estén en el humano poder, nunca concurrirán para este effecto; por que este humano poder ha dé poner toda su libertad en querer lo contrario; a lo qual no hallará impedimento, por que assy lo está Dios viendo. Y lo que a nós nos és oculto, y de todo punto encubierto, és saber, como el futuro és a D. B. presente eternamente, que no lo podemos contemplar, ni imaginar, como Dios no se puede dezir está en tiempo, por sermos agentes finitos, obradores en tiempo, y nos és oculto a nós, a los Prophetas, y a los Angeles, segun más, o menos participan del alto saber de Dios; por que ninguno perfectamente lo puede contemplar, y solo el Criador de todos és desto sabedor; que si nos supiésemos el modo de su saber, o como lo futuro és en puro acto presente en su saber, veríamos, y alcangariamos evidentemente, que de la misma manera que a nós nos sucede en lo que vemos presente, assi és en su saber, en lo que para nós és futuro,

ro, del modo que diximos; pero como su saber, y su esencia es todo uno en pura unidad, asy como su esencia nos es oculta, por que no basta nuestro flaco ingenio para poderlo alcanzar, de la misma manera nos es oculto su saber, solo sabemos, que asy como su ser es siempre infinito, immutable, y ageno de tiempo, como Señor, y Criador de el, asy es su saber, purissimo, independiente, no como el nuestro, el qual depende del ser de la coza, y es forçado de la fuerza del ser de la misma coza, y muchas vezes sabemos una coza que no queremos que fuese asy. Y esta materia de los futuros contingentes declaré en el Capitulo veinte, y siete del Badrafy, hablando de este saber de Dios, pero saber como lo sabe, quiero dezir como lo futuro para nós, para el es presente, esto nó podemos saber por ser nuestro saber muy diferente del suyo; que aun que en respecto de nuestro saber sea imposible ser lo futuro presente, en su saber nó implica contradiccion; por no estar de baxo del tiempo. Y esto es lo que quizo sentir el Doctissimo R: M: diziendo, *que es diferente su saber infinito del nuestro, como la diferencia que hay del cielo a la tierra, que no guardan ninguna proporcion;* y puzo esta comparacion, aun que sea en cozas finitas, por no hallar cozas en que pueda haber esta dissemenjança del saber de Dios al nuestro, con mayor semejança de verdad, que en el cielo, y tierra, donde todos Nuestros Theologos toman sus comparaciones, de nós para con Dios. Y aun que más logicamente tengo discutida esta materia, en el dicho comento de la Ethica, poniendo más por extençõ la duda y su solucion, sin que ningun hombre tenga jamás razon de dudar, visto con ojos de qual quier que en el espejo de la verdad quiera mirar, todo fundado sobre las mismas palabras del dicho R. M. para el presente basta lo dicho, conciderando en ello, junto con lo que algo más te declaré, en la exposicion del dicho capitulo del Badrafy, y aun esto quiziera no te escribir, por que no es de my genio tratar mucho de estas tan sutiles materias, fué de su lugar, pero hizelo, por que vide quando te leí aquel capitulo dudavas en algunas cozas, que por nó saber el origen de adonde nascian, me pareció que quedavas algo suspenso, lo que temí, no te quedale algun error en el entendimiento, que el pequeño error en tales cozas, es como el caher de muy alto; y asy como

como el que camina por una cuerda, o viga, que estando muy alto anda mucho atento, rezelando en grande manera la caída, del mismo modo se deve atender, y rezelar en estas materias, que tratan de Dios, para que nada se hable temerariamente. Y de todo lo que quedares dudozo, y poco satisfecho, dimelo sin rezelo, que yo te satisfaré, sy nó bastare lo dicho; por que sobre todo esto tengo escripto, en muchas, y diversas partes, mucho por extenço.

CAPITULO II.

*Argumenta contra aquellos que niegan el libre alvedrio;
Se declara como se influe en los entendimientos humanos la influencia Divina.*

LO que conviene sabér, para derrocár la primera opinion, te diré, en breve; para lo qual hás de advertir primero, que la influencia, o ayuda Divina en los hombres, es vna gracia que los Theologos llamaron luz Divina, influida de la primera cauza, en el entendimiento humano, y algunos quizieron dezir, ser influida de una inteligencia, que ponen de baxo de el concavo de la esfera de la luna, que fue opinion de Avicena, y la figue, el Doctissimo R. M. la qual yo no creo, ni pienso haver necesidad de creerse, que todas las causas por las quales se fundaron ser forçozo haverse de poner, me parece haver respondido en su lugar; como quiera que sea, este modo de luz con el entendimiento humano, exemplaron algunos modernos, a la luz del sol, con la vista humana, como declaramos sobre el tercero de la Ethica. Que assi como los rayos del sol clarifican, el ayre, que és el medio, por donde su objeto se representa a la vista humana, assi és aquella Divina luz, y claridad, que esclarese el entendimiento, por interseccion de la qual, pueda bien entendér las cozas objetas, si se dispuziere a ello; y assi como depues de claro el ayre, está en pura libertad del hombre querer vér el objeto, o cerrár los ojos, y apartarse para nó vér, assi está en mano del hombre dexar de entender el bien, y dezear de seguirlo, si nó se dispone a ello; pero queriendo el hombre seguir

seguirlo, por luz, y claridad del entendimiento, influida de la cauza primera, nunca falta; por que esta luz nunca falta, ni jamás faltará, para aprovechar a quantos della se quizieren valer, assi como por parte de la disposicion del ayre, que estando el sol sobre la tierra, en ningun tiempo falta la perfeccion para la vista. Y esto es lo que N. S. quizieron significar, diciendo; *que el que ^{sent. de}viene a ser perfecto, y limpio, le ayudan;* queriendo dezir, que no ^{N. S.} faltandole esta claridad, es grande ayuda para la vista intelectual y conforme a esto dizen, *que si quiere ser malo, le dexan abiertas las puertas de su libertad;* por la via que ya declaramos. De suerte que sucede en el bien, y el mal, de la forma que diremos, conforme al sentido del ver, como tenemos dicho; y es, que quando el hombre obra el bien, es el principio del, por parte de la luz Divina, assy como lo primero que se requiere, para el ver es la claridad del medio transparente, sin la qual no se puede representar el objeto en la vista, aun que el sentido del ver sea el más perfecto que pueda ser; y depues de producido el bien, por medio de la luz, procede de ally por delante, por parte del hombre mismo, haviendo siempre claridad que muestre el bien, assy como el ver depende del sentido que ve, depues de la clarificacion, y apta disposiffion del ayre, la qual nunca há de faltar, para representar el objeto en el sentido. Y quando obra el mal, procede el principio, y el fin, todo del hombre mismo; que no falta nada por parte de la luz, y influencia Divina, assy como quando el hombre cierra los ojos, y se aparta, y no quiere ver el objeto, estando el ayre muy claro; que en tal cazo el principio de dexar de ver, y el fin, que es perseverar en la escuridad, todo procede del mismo hombre, sin participár en ello coza exterior; por que esta luz Divina es dada a todo hombre, tanta quanta basta para vivir bien, aun que a unos más que a otros. Y esto se ve claro, por que no hay hombre, que no tenga esta luz; la qual jamás pierde, si no, si de su libre voluntad se captiva tanto de los pecados, que no se acuerde assistir ally Dios; y queda hecho abominable, y perdido por si mismo de todo punto sin redempcion. Y aun que los hombres tengan diversos Planetas en sus nascimientos, y diversas complexiones, por parte de la cauza inferior, todos son dotados desta santissima, y imaculada luz Divina (medio pa-

*Se muestre
tra en como el planeta no
fuerza ab*

hombre
en sus
obras.

ra todo bien) con la qual si nó cierran los ojos, verán los altos colores de toda bondad; y ninguno de su naturaleza, és dispuesto para má, por parte del hado, ó de la constelacion, pues tiene esta luz; quanto más que ni él hado, ni complexion fuérça a ninguno a hazer coza disforme a la buena razon, como si quizieres vér claro por razon metaphisica, te provaré quando quizieres; lo qual a qui ommito, pór nó tér prolixo.

Y bolviendo al proposito, digo, que se considera en el bien, y mal, dos terminos, uno inicial, y otro final, y asy en los bienes como en los males, és la cauza del fin de ellos (digo de obrar el bien o el mal) el mismo hombre; pero en los bienes, és el hombre, mediante la luz Divina, que lo acompaña. De manera, que en todas sus obras tiene a Dios por compañero; y en los males, esta luz y gracia de Dios, és por de más; que el author del mal no goza della; que el malo és la pura cauza de su maldad, y no otro alguno; y el bueno cauza de su bien, aun que siempre con el concurre la Divina luz, que lo encamina, mediante Dios, que és cauza principal para la buena obra, como la luz que haze, que el color en potencia, sea color en acto; y és principal en el, hazer el color, y no la vista; y aun que de principio siempre Dios haiga concurrido con el bueno para hazer el bien, y sea principal en ello, no por esso carece el bueno de merito, disponiendose a recibir la claridad, y luz, dada de Dios, con la qual obra; y el contrario haze el malo, por lo qual és merecedor de grande castigo. Y conforme a las cozas dichas, és lo que quizo sentir el

Arist. en
el segundo
de Ani-
ma.

Lam: 3:

13:

Yrm: 10:

22:

Propheta Yrmeyau, diziendo; *De boca del Alto no salen los males, ni el bien, de que se quexa el hombre vivo, varon sobre sus pecados? &c.*; por que és de notár, como dize, el Propheta, que de boca del Alto no sale &c. haviendo el mismo Propheta dicho; *No és del hombre su camino, ni del varon que ande, y enderece sus passos? &c.* si nó que diremos, que no está en mano del hombre solo, su camino; por que sin la ayuda de Dios no dará passo; por que la primera cauza, que és D. B. a todas las obras concurre con los obradores dellas; y tambien nó és Dios solo, lo que haze las cozas, aun que el solo las pueda hazer; y esto és lo que dixo; *de boca del Alto, no sale el mal, ni el bien, &c.*

Se declara
ra como

Y no te engañes, aun que dixes que Dios concurre en todas

las

las obras, pareciendote que concurre con el malo para hazer mal; ^{D. concurre en las obras} que és verdad que concurre a la obra, en si misma, la qual por si nó és mala ni buena; que la disformidad, o maldad del pecador que ^{humanas;} la obra, vino del propio pecador, y no de Dios. Y dize, *no salen los males*, en plural, y *el bien*, en singular, como en esto ^{una objecion y se responde;} dizen muchos (y muy bien) por que los males son muchos, y el bien uno; como la verdad una, y la mentira de infinitos modos; pero podremos dezir, conforme a lo dicho, que por quanto los males, unos hazen los pecadores; los quales aun que tengan la luz Divina, se apartan della, no queriendo con ella ver la color del bien; otros no solo se apartan, mas aun cierran los ojos; y estos son los malos; que el que se apartó teniendo los ojos abiertos, no és tan inhabil para ver, como el que cierra los ojos; que parece que aborrece mucho la luz. Otros aborrecieron tanto la luz, que ^{Diferencia de tres juertes de pecadores;} cegaron por no la ver, y son a aquellos a quien su maldad reduxo semejantes a los irracionales; y estos tres modos se reduzen a dos; unos que pecan teniendo luz, que és este vicio humano; otros pecan por que ya perdieron la luz. El bien nunca se haze si nó de un modo, quiero dezir mediante la luz Divina, aun que tenga todos tres grados. Dize luego el Propheta, *que de Dios no salen los males*, &c. a saber; assy los males que obra el que tiene luz Divina, y della no se aprovecha, como los que haze el que la perdió; ni el bien que obra el bueno, el qual siempre és uno, y siempre és mediante la luz Divina. Y concidéra, que no lo haze el solo, como dixé, atendiendo más al dicho del Propheta, con lo que tenemos dicho, significa más, que todo bien, y mal, tiene principio, y fin; el principio, és el primer movimiento para obrar, producido de la voluntad; y el fin és el seguir la tal obra. Por lo qual, cada qual de ellos és dós; pues haviendo esta luz Divina, el que obrare el bien, hallase que el principio de el és producido de Dios, por esta luz y influencia, y el seguirla, és de parte del hombre; y el mal, principio, y fin, todo procede del mismo hombre, que el lo comiença, en tirarse, y cerrar los ojos a la tal luz, y el lo acaba en seguir el mal; y por esto dize, que de Dios no sale el un bien, que és el fin, y el seguirlo, aun que sale del principio; ni los males, que son dos, significando el principio, y el fin, que ninguno sale de el, salvo del mismo hombre,

Lament: como tenemos dicho. Dize más, *de que se queixa el hombre vivo?*
 3: 13: *&c.* como se dixesse, por sér el hombre vivo se queixa; que por sér vivo tiene poder para obrár, que quitarlo Dios que no obre, és quitarle de sér hombre, y sér vivo; y dize, *varon sobre sus peccados.* Que el nombre de *varon* denota libertad, y poder, como se dixesse, libre, y poderoso para nó pecár, quando peca; y aun que habló en bien, y mal, nó salió con la respuesta, salvo a los malos, que estos son los que continuamente se queixan, assi del bien que Dios dá a los buenos, como del mal que dá a los malos.

Tenemos visto de lo dicho, que justamente són premiados los buenos, y castigados los malos; y siendo esto assi, que el hombre sea libre en todas sus obras, contra las tres erroneas opiniones, que diximos, deve el hombre procurár, de alcançár los medios con que pueda obrár, hasta que llegue al fin del bien humano; pues sabe sér libre, y está en su mano poderlo alcançár; para lo qual fue mi intencion, en esta segunda parte, dár una buena orden, como conviene, para moderar las passiones del apetito; para inclinarlo, a la virtud; por que depues que hayas comprehendido lo que consiste, a cerca del camino de la virtud, y moderacion del apetito, ascenderás facilmente a el monte, donde és el habitaculo de la felicidad, mediante la observancia de los perceptos de Dios, con trabaxár en su Santissima Ley, que este és el bien verdadero, y fin postrero, y primero, al qual todos se deven encaminár; que ella és, a mi vér la verdadera luz, y influencia que tenemos dicho, concedida de Dios, por su grande Mizericordia, a su amado pueblo, para lo ilustrár más; la qual ilustra nuestro entendimiento, tanto quanto el hombre della se quiere aprovechar, conforme a lo que N. S. dixeron; *que todo el que se sirve con la luz de la Ley, la misma luz de la Ley lo abivigua; &c.* palabras muy fantás, y devotas, en las quales significaron, quanto acerca desta materia tenemos dicho; que en dezir, *quien se sirve de la luz de la Ley,* significaron la libertad, que todo aquel que della se quiere servir lo pueda hazer; y significa, que nó solo tiene la libertad, mas que aun la misma ley le da la vida eterna, permanente, y perdurable; que és la que verdaderamente se puede llamar vida. Y significaron más, con intitularla con el titulo de *luz*, que esta és la

Doctrina de N. S.

la luz Divina influida en el humano entendimiento &c. Y aun que estas virtudes, que yó aqui te quiero declarar, para moderar las passiones del apetito, están más perfectamente en Nuestra Santissima Ley, quiero declarartelas por el mismo orden, que las declaró Aristoteles, para que mejor las puedas comprehender con la memoria, mas destintamente.

*Arist. era
sus Etbí-
6051*

C A P I T U L O III.

Se declara la distincion de las doze virtudes morales, su esencia, y ser, en general, y sus viciozos extremos, en cada una dellas.

As de fabér que las virtudes morales son doze, segun las dividió Aristoteles, las cuales sirven para moderar las passiones del apetito fencitivo, que se divide en apetito concupiscible, y irascible; y por que las obras podian ser erradas, y vituperadas, por parte de uno destos dós, enderesó la razon las obras de la virtud, comprehendientes lo que conviene en todas las obras humanas, por que el apetito irascible, puede ser acerca del bien, o acerca del mal, y siendo acerca del mal, puede ser que sea acerca del presente, o futuro. Y acerca desto es la Fortaleza contra el mal, que es la primera virtud de las doze; y puede ser acerca del passado, y contra él es la mansedumbre, que es la septima, y comprehende en si la paciencia: y siendo acerca del bien, si es grande, es la Magnanimidad, que es la quinta; y si nó es tan grande, es la modestia, que es la moderada cobdicia, que es la sexta, El apetito concupiscible, puede ser acerca del util o del deleytable, y siendo, acerca del util, puede ser acerca del dar, y recibir, que es acerca el gastar medianamente; y acerca desto es la liberalidad, que es la tercera virtud de las doze dichas, y siendo acerca de grandes despezas, es la Magnificencia, que es la quarta; y si es acerca de dar, y tomár lo devido es la Julticia, que es la undecima; y siendo acerca del deleytable, puede ser en el deleite en que se deleita el hombre solo, y acerca desto es la Templança, que es la segunda vir-

*Primera
virtud,
la Forta
leza.*

tud; y puede ser acerca del deleite, que el hombre recibe, conversando con otros en universal, y assy ès la Afabilidad, que ès la octava virtud; y la Cortezia, que ès buena conversacion, y ès la decima; con estas dos se acompaña la verdad, que modera los dichos, y hechos humanos, y ès la nona. Resta para el numero de las doze, la Amistad, que fue ordenada para sublimar la excelencia de todas las virtudes, como más particularmente declararemos, en cada una dellas.

La primera virtud moral ès la Fortaleza.

Otros reparten estas virtudes morales en tres, nõ más, a las quales añaden la prudencia, virtud intelectual, gobernadora de todas las virtudes morales; y dizen no haver más de quatro virtudes; las quales llaman Cardinales como si dixesen, quicios sobre los quales buelta la puerta de toda la vida humana. La primera, ès Fortaleza para moderar el apetito irascible. La segunda modera el apetito concupiscible, acerca de los deleytes; y ès la Templança.

La tercera, modera el apetito concupiscible, en el dar, y tomar, y ès la Justicia. Y aun que esta divizion figan los más, por ser excelente, toda via la nuestra Aristotelica parece mejor, discurrendo más la virtud por sus partes, y ès más Scientifica, como escriví en el Libro segundo de la Ethica. No falta quien ponga una sola virtud, y a ella atribuye todas las otras; y no ès muy ageno de qualquier buen juicio; por que estan tan hermanadas, que parece peccar en todas el que pecca en una; y obrar todas el que obra una; y de aqui procede que el fuerte a qualquier malo llama cobarde; que ès propio vicio contra la fortaleza; por que de toda virtud haze fortaleza. El cortezano, a todo malo llama villano, o descortéz; por que le parece toda virtud ser cortezia, y todo el vicio carecer della. &c. Tambien hablarás que estos nombres de las virtudes, que tengo dicho, se confunden en los Authores, y se ponen unas por otras, por la grande afinidad que hay entre ellas; y leyendo, facilmente sabrás de que virtud hablan, señalandote su escencia, aun que en el nombre sean diferentes, yo aqui seguiré la orden, segun Aristoteles.

Definicion de la virtud, segundo Arist.

Pero, antes que entremos en la declaracion dellas, ès necesario advertirte, que la virtud consiste en el medio, en respecto de la obra, el qual medio, ès el supremo grado de la bondad; assi que

que toda virtud, en quanto es bondad és extremo, y en quanto se refiere a las obras és habito, que está en medio de dos extremos; y los extremos son desviados deste medio, o por sobra, o por falta, y son viciozos; y en quanto son vicios, y males tan folamente, no son entre si contrarios, mas todos dos se contrarian al medio, segun más, o menos; y segun son extremos de desigualdad, que denotan sobra, o falta, distantes del medio, son entre si contrarios, y contrarios al medio; y más entre si que al medio, como en cada virtud, y virtud podremos ver. Agora te declararé esto, con un notable exemplo en la fortaleza, que és medio entre dos extremos; que son ozadia, y temor, exemplo, el que acomete los enemigos, como conviene, por lo que conviene, quando, y como conviene, &c. és fuerte: y el que esto haze, disforme a algunas circunstancias, és Ozado, y su vicio, se llama Ozadia; el que con todas estas condiciones no oza acometer se llama timido, y cobarde, y su vicio miedo, temor, y cobardia. De fuerte que fortaleza, és un habito bueno entre dos habitos malos, uno por demazia, que es la ozadia, y otro por falta, que es el temor; los quales entre si son contrarios, por que acometer quando no conviene, que és obra de ozado, és muy contraria al no acometer quando conviene, que és de timido. Y le és mas contrario que a la fortaleza, que és acometer, quando conviene, por que el extremo mayor és mas distante del menor, que del medio; y por quanto este medio, que se confidéra en la virtud, és la conformidad, de buena razon se deve hazer la obia por lo que conviene, a quien, y segun conviene.

Se declara con un exemplo, el medio, y los dos extremos de la virtud.

Notarás que está la virtud en medio no és otra coza, que ser su obra conforme a la buena razon, pezada, y igualada con el fiel de su balança, que és la prudencia; de fuerte que diversas obras, serán virtuozas segun diversas circunstancias, como en el exemplo puesto, hir a cometer los enemigos, en un tiempo será virtud, y en otro ozadia; y será mucho mejor retirarse, y apartarse dellos, que no acometerlos; tambien la misma obra en uno será virtud, y en otro será vicio; por que uno la peza con el fiel de la razon, y otro en la falça balança del erroneo juicio, como acometer los enemigos, a los ciudadanos, de los quales son vexados, por se librar dellos; y matar al tirano destruidor de la ciudad, és

habito

habito de fortaleza; hir matar los enemigos por robarle sus haciendas, y por cobdicia del premio que alcançarán por matarlos, como hazen los viles foldados, que se alquilan con quien les dá más sueldo, vendiendo por dinero sus proprias vidas, y las agenas, y matar uno al tirano no por defençã de la republica, si nó por reinar, y tiranizar el, no solo no és acto bueno, o indiferente, si nó muy malo. De suerte, que la accion en si és indiferente, a mal, o a bien, y toda obra (excepto algunas pocas que son malas, como dize Aristoteles, que nombrandose está luego en ellas la maldad, como adulterio, homicidio) &c. puede estar en medio, y ser virtud, y disfirir del medio; y esto se deve mucho notâr, por ser principio univèrsal, y muy apto para entender la alta virtud de la prudencia, madre de todas las virtudes. Y muchas cozas ommito en esta materia, por nó alargarme; que en la exposicion de la Ethica estan declaradas. Y para que mejor comprehendas estas doze virtudes, y veas ser medio cada una de ellas, entre dós extremos, sucintamente te lo declararé en cada una en univèrsal; y conforme la opinion de Aristoteles, y quanto basta para la fortaleza yá havemos bastante mente discurrido.

Arist. en el segundo de la Ethica.

II. La segunda, és la Templança, medio entre la demazia (que és la destemplança) y la falta, (que se llama insensibilidad,) virtud moderadora, y más acerca de los deleites, que acerca de las tristezas; por que más inclinados són los hombres a seguir el deleite que a huyr la tristeza; y propriamente és esta virtud acerca de los deleites de los más materiales sentidos, que son el tacto, y el gusto, y más acerca del tacto. En estos se toma propriamente la Continencia, y incontinencia, de que Aristoteles habló en el septimo de la Ethica.

III. La tercera virtud, és la Liberalidad, medio en el dispendér ó dár su dinero, o cozas, que como dinero se estiman, cuyo extremo en demazia, és la Prodigalidad, que és dár más de lo que conviene; y el extremo por falta és Avaricia, que se uza menos.

IV. La quarta és la Magnificencia tambien acerca de las despezas, y és diferente de la Liberalidad, en que la Magnificencia sólo és en quanto a las despezas para hazer cozas grandes, y en hombres grandes, y constituidos en dignidad, y riqueza, como muestra su nombre, y la liberalidad en las chicas, o medianas. La demazia és

és uzár estos demaziados gastos, quando no conviene. Y la falta, és poquedad, y escafeza, que és disminuicion de lo que conviene en este grande, y magnifico gasto.

La quinta, és la Magnanimidad, o Anímozidad, y grandeza de animo, decoro, y hermozura, de todas las otras virtudes; virtud de Principes, y grandes Señores; medijo con el qual aceptan las grandes dignidades, aquellos a quien conviene, quando, como, y por que conviene. &c. El extremo, en demazia, és un apetito canino acerca de la honra grande, y se llama soberbia; la falta, és pufilanimidad, que és no curár de las dignidades, y carecér del apetito dellas, aquel a quien para las merecer nó le falta si nó este apetito.

La sexta, és la Modestia, la qual modera el apetito, en lo que toca a las pequeñas honras, o medianas; guarda con la Magnanimidad aquella proporcion, que la Liberalidad con la Magnificencia. La demazia és Ambicion, vicio con el qual se apetezen las honras, y pompas, disformes a toda buena razon. &c. La falta se llamó floxedad, y pereza, que és faltár a lo que conviene en el dezeo, y aceptacion de las honras. &c.

La septima és la Mansedumbre, medio entre iracundia, que és la demazia, y entre la privacion, o carencia de ira, que és la falta; no tiene nombre en el Griego, ni en el Latin, que el proprio nombre de la falta, ès mansedumbre; cuyo vicio por demazia, ès mucho mayor que el que és por falta; y por tanto le dieron, el nombre de la falta. Y nota, que aun que la virtud estè en medio, como quiera que el medio sea la conformidad de la buena razon, nó son los vicios igualmente, apartados deste medio, y iguales en maldad entre sí; por que uno ès más disforme de la buena razon que otro, como en esta Santissima virtud, de la qual nuestro Grande Maestro, y Legislador, fue loado de Dios. La iracundia ès mayor vicio que la carencia de ira; y en cada virtud notarèmos esta diversidad en sus extremos.

La octava és la Afabilidad, Gravedad, y Amistad, &c. medio entre la adulacion, y lizonja, por la demazia, y contencion por la falta; consiste tocante a la habla, y conversacion, como conviene en las humanas comunicaciones, que ès la intencion en ella, hazerfe amigable, y apazible con todos; de modo que la podemos llamar cortezia en la habla, o comun amistad: y por sus

propiedades se verá lo que difiere de la amistad, del octavo, y nono de la Ethica, y en que conviene. La demazia consiste en querer agradár a todos, nó más que por nó enojár a ninguno, y nó por cauza de enterefe. La falta és ser amigo de pleitos, como veremos.

IX. Verdad. La nona, és la Verdad, medio entre la arrogancia, y presumption, y la desimulacion, tambien tocante a la conversacion humana, la qual declararemos por extenço, más de lo que hasta agora havemos dicho en la primera parte, declarando más, como és medio, y sus extremos en la hipocrezia, o simulacion, compuesta de desimulacion, y arogancia, vicios pessimos, y como tales dignos de seren detestados.

X. Cortezia. La decima, que és la conversacion, gracia, o cortezia, que unos a esta, otros a la Afabilidad llaman cortezia, tambien és tocante a la conversacion, medio entre la lizonja, que és demazia, y entre la villania, por falta, conforme el orden de los otros extremos, que depues más por extenço declararemos. Es medio que guarda el decoro en la conversacion particular de las alegrías que para descanso de la vida humana, y refrigerio de los trabaxos son necessarias.

XI. Justicia. La undecima, és la Justicia particular, una de las quatro Cardinales; és medio con el qual, el que la tiene dá a cada uno lo que le toca, y toma para si lo que le pertenece. Sus extremos son más, y menos; que toma cada uno para si más del bien, y menos del mal, y dá a los otros más del mal, y menos del bien; y esto se llama sin justicia, ó injusticia; y aqui se comprehenden dos extremos, que són más, y menos; y por quanto la justicia puede ser de dós modos, a saber; universal, que és conservacion de la Ley, que pertenece al bien común; y particular, la qual se reparte en distributiva, y comutativa, el medio en cada una destas se toma diversamente.

XII. Amistad. La duodecima, és la Amistad, medio entre el regalo por demazia, y enemistad, odio, y aborrecimiento, por falta, de la qual hablaremos algo más largo que en las otras pues que Aristoteles le dedicó el octavo, y nono de la Ethica; que en ella ami vér consiste la bienaventurança, y verdadero fin del hombre.

Esta és la discipcion de las virtudes en general, nó más que para

para comprehenderlas facilmente, y entregarlas a la memoria; pero como sea que para obrár, segun la perfecta virtud (como en este tratado és nuestra intencion) conviene saber más por extenço las particularidades dellas, y de sus extremos, las declararemos una a una, con la brevedad que nos fuere posible, sin faltár nada para su perfecta inteligencia. Tambien hablaremos, de unas dos pasiones que consisten en el medio; por lo qual són muy semejantes a las virtudes, aun que en la realidad nó lo sean; y por séren medios son loados; y abominados, y vituperados sus extremos. Una dellas se llama zelo; que és holgarse con el bien que gozan los buenos, pezarle con los males que dichos buenos padescen; y holgarse con los males que padescen los malos, y pezarle con los bienes, que gozan dichos malos, y perversos; cuyos extremos son malevolencia, que és holgarse con el mal de todos; y invidia, que és tener pezar del bien que otros gozan. Todos estos dos extremos, son como demazia, y falta, sinó si quizieremos llamar la malevolencia demazia, y la invidia, falta. La otra és verguença, que és temor de hazer mal, y dolor del mal que hizo, és medio entre la desverguença, que és no se dolér ni sentir dello, y el corrimiento, y estupór; que és una vicioza verguença, quando no se deve tener, &c.

C A P I T U L O I V .

Se declara la primera virtud, la Fortaleza, y como se divide en tres especies.



N quanto a la primera virtud, que és la Fortaleza, háse de saber que se divide en tres fuertes, y especies diferentes, ó por mejor dezir, se toma en tres modos, que son en modo lacto, estriçto, y mas estriçto,

La primera, y a opinion de N. S. la mas principal, y que propriamente se deve llamar fortaleza, és la conservacion de todas las virtudes, y buenos habitos; por que estando el hombre fixo, y firme en las obras virtuozas, de tál suerte, que tenga el apetito subalternado, y subdito al entendimiento, contrastandolo, y venciendolo, este tál, conjusta razón, se llamará fuerte. Segun este

Sent. de
N. S. A-
boch. cap.
4:

primer modo, y segun esta suerte de fortaleza, se dize comprehendér esta todas las demás virtudes. Y esta especie de fortaleza loaron N. S. y dixeron; *Qual és el valiente? el que vense su apeto, &c.* que és razon de ponderár el termino, *qual*, que nó dize que coza és el fuerte, que entonces respondiera, por su diffinicion, ó discricion; mas dize, *qual és el fuerte?* queriendo significár, que sobre devidirse en tres especies diferentes, y modos diversos, pregunta qual és el que más propriamente se puede llamar fuerte? Y responde diziendo, *que és el que vense su apeto*, y lo tiene subdito a la razon; que este se puede llamar más fuerte, que el que vense la batalla, y toma una ciudad; por que no hay más fuerte pelea que la que hay entré el apeto, y la razon, repugnantes en un mismo hombre; y és más fuerte el que assi mismo se vense, que el que vense a el exterior enemigo.

El segun-
do modo
de fortaleza,
és esperar los
peligros, y
sufrir los
trabaxos.

El segundo modo, és el que los Philosphos morales, más propriamente, llamaron fortaleza, tocante a los peligros, en sufrir los males, y adversidades, y esperarlos; y esta fortaleza és tomada más particularmente, y és la que defendió Tulio, diziendo, *que és esperar los peligros, y sufrir con paciencia los trabaxos, en cantidad determinada.*

El tercer-
ro modo,
és aquel
que con
grande
animo se
arma con-
tra los
enemigos,
para de-
fensa de
su repu-
blica.

La tercera, és la que más comunmente llaman Fortaleza, de la qual habla el Philospho, que és acerca de los mortales peligros de las batallas, en las guerras, y exercitos militares, a donde el hombre se expone a la muerte, por defençã de su republica, quando, y como conviene &c. Y desta especie de fortaleza escrivieron todos los Chronistas, y Historiadores, en loór de los que en ella se exercitaron, como se denota por las Divinas Chonicas, y Anales de Nuestro Rey David, y de los antiguos Reyes, y Principes que le antecedieron, y depues succedieron. Y desta suerte de fortaleza, son fuertes los Martires (y aun los más fuertes de todos son ellos,) que sufrieron la muerte por el servicio de Dios, y mantener su fee, y Ley Santissima, para mayor observancia de los Divinos perceptos, escogiendo morir en ellos, con mil generos de tormentos, antes que vivir en mil delitos, sin ellos.

Todos los
tres modos
de fortaleza
de.

Lo que aqui conviene, és solamente saber como todas las tres especies de fortaleza, que tenemos dicho, o todas estas fortalezas, tomadas en diferentes modos, son dictadas por la buena ra-

zon ; y tienen grande comunicacion una con otra , por que todas ^{ven ser} ellas , con quantas particularidades en ellas se comprehenden , de- ^{regidos} ven sér regidas por la prudencia , y con juicio ; para que sea la tal ^{con jui- zio, y pru- dencia.} fortaleza , donde , como , quando , y quanto conviene , &c. ; que en esto confite su mayor excelencia , bondad , y sublime grado de virtud . Y todo el que nó observa estas circunstancias , nó puede sér bueno , antes avezes , sobra , y avezes falta , y ès cierto , que adonde se halla una especie , o modo , de los tres dichos , con todas las circunstancias que conviene para sér virtud , y regido por la prudencia , se hallan las otras dos ; y faltando una , faltan todas . De adonde tuvieron N. S. muy fuerte razon , haziendo muy buena consequencia , sobre aquel dicho que se dezia , a los que salian a la guerra de los Reyes de Israel , *Quien ès el varon timido , y tier- Deut: 20: no de coraçon , ande , y buelvasse a su caza , &c.* de donde dize la glo- ^{8:} za de N. S. *que lo que dize el texto (temerozo) nó se deve de entender , por el temór del peligro de la guerra , salvo temerozo de sus pecados ;* por que el temerozo de los peligros de la guerra , está expreço en el termino de *tierno de coraçon* ; de manera que quèda el termino de *temerozo* superfluo ; por el qual tuvieron lugar de glozarlo , que fuese dicho por el temór que hay en la pelea del apetito , y sensualidad , con la razon , que ès carencia de la primera fortaleza . Y siendo cierto , y manifiesto , que faltando una faltan todas , hazenlos tornar , por qual quiera dellas que faltase , siendo cierto , que faltando una , faltan todas , y principalmente esto ès muy notorio , faltando la primera ; que ès esta virtud tan grande , y de tanta excelencia , particularmente esta tercera , que con ella estan todas las virtudes Morales , por ser una de las quatro virtudes Cardinales , y aun comprehende muchas más , y muy notables virtudes .

Y hás de sabér , tocante a esto , que nó deve el perfecto , y virtuozo buscár ocasion para obrár , segun el summo grado de su excelencia , en esta virtud , que ès tocante a las tristezas , y daños que le han hecho ; que seria de malevelo , y vengativo dexár el tal cazo , antes lo deve evitar quanto le fuere possible ; y si el tal cazo le sucede , y viene inopinadamente a la mano , de fuerte que nó lo pueda evitar , entonces hará el acto de fortaleza , como conviene , hasta venir el acto heroico , dando , y recibiendo la muer-

te, conforme dicta la buena razon; por que como quiera que ès tocante a los peligros de la muerte, nó deve ninguno buscarla, antes si huirla, por todas las vias posibles; y esperarla, y nó temerla, quando el cazo assi lo requiera; &c. Ni menos deve procurár de dár la muerte a otro, sin grandiozissima ocazion, pezandolo mucho, haver quien le haya hecho coza digna de que haya de ostentár en el su cholera. Y para esto tomaremos por exemplo, las guerras hechas por los Principes, y varones fuertes del pueblo Israelitico, para salvár su gente, y sus tierras, todo por permision Divina. Y por esta misma cauza, un valienté, y belicozo Monarcha, deve guardár mucho su vida, por careceren della sus soldados, para la conservacion de su Reyno, o de su republica, y quantos más són los que dependen de su vida, tanto mayor cuidado deve él poner en guardarla; nó exponiendose a los peligros, si nó fuere en lugar que la ocazion assi lo pida. Y en esto verás quan grande, y excelente ès la fortaleza, que estimando el fuerte su vida tanto, la aventura, y pierde (si esto con razon se puede llamar perderla) tomando en precio della, la libertad, y conservacion de su pueblo, y republica.

Nó deve
un Rey
exponer
su vida a
peligros;
por que
todo el
pueblo de-
pende del-
la.

2: Sem:
19: 1:

Esto nos quizo significár Nuestro invicto Rey David, quando le fue dada la nueva de la desastrada muerte de Absalom, su inobediente hijo, donde narra la S. S. que llorando, y andádo dezia; *Hijo mio Absalom! mi hijo; mi hijo Absalom! quien diese mi morir yo en tu lugar, Absalom mi hijo, &c.* que ès digno de notar que necesidad havia para dezir, *mi morir yo*; por que en diziendo *mi morir*, parece que bastava, ô dixera, *quien diese morir yo, &c.* pero dezir *mi morir*, y sobre esto añadir *yo*, parece que alguna coza nos quiere significár, en la duplicacion de los terminos; por lo que entiendo ser esta la intencion; que era tan grande el amor Paterno, que sobrepuxava a algun odio (si ès que lo tenia en vida,) y lo intitulava tantas vezes con el honorifico epitecto de su hijo; queriendo dezir; que por lo que respectava a ser su hijo, ès que sentia tanto su muerte. A fueras de lo que quieren N. S., particulármente los Cabalistas; los quales supieron investigar los más reconditos secretos de Nuestra S. S.; que dizen, que lo nombró siete vezes, con titulo de hijo, por otro respecto más profundo, que nó son cozas, que se puedan manifestár, salvo a quien tie-

ne leído algo de sus secretos, pero solo por lo que parece, por el sentido literál del texto, entiendo que quiso significar el grande amor que le tenia; por lo qual dezia, que si morir el en su lugar, nó ofendiese más que a si, y nó a la republica, tubiera por bien morir el por salvar a su hijo; y por esto dixo, *mi morir yo*; queriendo dezir; *quien diese a mi morir en tu lugar* con tal condicion, que padesciese el mal de la muerte *solo yo*; y nó participase tambien deste mal la republica; y por esto como tengo dicho, duplicó, *mi morir yo*, &c. de donde se nota quanto deve el bueno, y especialmente el fuerte, guardár su vida, quando della depende una republica entera; que nó deve entregarse a los peligros, salvo quando mucho conueniere, para salvar a la republica, ó su familia; y mucho más por honra de la Ley, y su conservacion, santificandó el nombre de Dios; que entonces vive la alma; y muriendo el cuerpo, alcanza la gloria perdurable, y eterna.

Y desta misma calidad és el morir y padecer, y exponerse a los peligros, por nó cometer un pecado de los tres que N. S. dixeron, *que se deve el hombre dexár matár y nó hazerlos*. Los quales son, *idolatria, homicidio, y tener acceso con una muger que por ley* Doctrina de N. S. *nos és prohibida*; y esto aun que sea en oculto, y lo mismo qualquier otro pecado, excepto estos tres que tenemos dicho, siendo hecho en publico; que entonces todos N. S. concordan que se deve el hombre dexár matár, antes que cometer el minimo pecado publicamente, por que siendo en publico, és tan malo, y aun peor que qualquier de los tres dichos, en secreto; por que haziendole hazér un pecado ligero, por ligero que sea, siendo publicamente, és profanar el nombre de Dios Bendito, y sufriendo el dolor de la muerte, por nó hazerlo, és santificar su nombre santo. De manera que esperar la muerte en semejantes cazos, y recibirla, con mucha paciencia, firme constancia, y deleitacion (la qual siempre acompaña a los actos virtuosos) és la verdadera fortaleza; que el que goza desta perclara; y hermosa virtud, ofreciendose el cazo para ello; el tal és el que verdaderamente se puede llamar bienaventurado, y merecedor de la Divina gloria; que nó puede sér sin que sea perfecto en extremo de excelencia en todas virtudes. Como se denota de aquel acto heroico de R. Aquibáh, que relatan

Suceso de Reby Aquibáh, quando lo llevaban al suplicio.

N. S.; que quando lo sacaron a matár, le peinavan la carne, con peines de yerro, y como fuesse tiempo de dezir la *Semáb*, tenia aquel excelente, y heroico varon intencion, con toda devocion de recibir sobre el, el jugo del criador, con toda la contemplacion possible, sin conturbarsele el animo por las passiones corporales de los tormentos, y dizen que viendole sus Discipulos, yá en el ultimo articulo de la muerte, sin conturbarse ni impedirsele el entendimiento, ni la voluntad de su alta contemplacion, y ardiente amor Divino, que en su ardiente pecho tenia inflamado, le dixerón; *Nuestro Maestro! hasta aqui?* a lo qual el Divino varon R. Aquibáh sabiamente respondió; *Toda mi vida estube triste sobre lo que dize Nuestra Sagrada Ley; y amarás a A. T. D. con toda tu alma, &c. que quiere dezir, aun que te quiten el alma; y agora que me viene a mi mano nó lo afirmaré?* Esta és la concluzion de las palabras de N. S., sobre este heroico acto de R.

Dout: 6: 4:

Aquibáh; las quales son tan fantás, y de tanta substancia, que comprehenden todas las condiciones de semejantes actos heroicos, exalçados en el sublime grado, y excelencia desta nobilissima virtud, y por conseguinte de todas las otras juntas con ella, en el servicio de Dios Bendito. Y devefe notár, acerca deste tan noble acto, que los Discipulos, que parece que se maravillavan, de como podia rezistir el tormento, nó se maravillavan de la constancia de su venerable Maestro, ni se deve creer de ellos, siendo criados, y doctrinados de un varon tan insigne, y virtuozo, y ellos pór sí tan famozos en sciencia, y virtud. Pero admiravante como éra possible, que padesciendo hasta llegar al extremo del tormento corporal, nada se conturbasse el entendimiento ni se apartasse un punto de su contemplacion. Declarando esto más, por sér materia muy ardua, digo, que aun que parece nó poder estár en un mismo tiempo, y en un mismo sugeto, dos passiones contrarias, como és tener uno alegria, y tristeza, en un mismo instante, como parece tenia este virtuozo varon, por parte del tormento corporal, dolor, y tristeza, y por parte de la Divina especulacion, summo deleite, y alegria, és menester en esto distinguir; por que el Philosopho dize en esta forma; *Más parece verdaderamente, que haiga acerca de la fortaleza, por su fin deleitacion; pero por las cosas que le sercan se deslie, como sucede en el luchar,*

Doctrina de Arist. en el tercero de la Ethica.

por

por que el fin de los luchadores hay con el una deleitacion; que por el alcançan el lauro, y honor; pero quando son heridos se duelen, por que son de carne; por que en todo trabaxo hay tristezas; y estas son muchas en la deleitacion pequeña, y por esto no se parece la tál deleitacion. &c. Y la intencion destas palabras és manifiesta; y és que el fuerte quando padece las heridas, considerando ser virtud sufrirlas, y entristeciendose de las tales heridas, se alegra con la consideracion, y contemplacion del fin dezeado; que es obrar la virtud. Del mismo modo sucede a los padecientes de las llagas, y postemas, que se las abren, a fin de su salud; y estandofelas abriendo, o estandofelas cauterizando, no dexan de sentirse, como sensibles, y en el proprio tiempo, que padecen la dolor, se alegran con la esperança que tienen de alcançar la salud.

Y comparó el Philospho la deleitacion que tenia el fuerte en el padecer, a la gloria de los luchadores; los quales antiguamente hiban a luchâr al monte Olimpo, que és un monte muy alto, y entiendo que sea este que parece de nuestra ciudad a la parte del Súl, cerca del Castillo que se llama *Plata mona*, el qual agora llaman los Griegos Olimbo, y por la longitud, y latitud que los Cosmographos escrivieron del, parece que sea este; por que el monte Olimpo, escrivieron tener quarenta, y nueve grãdos, y cinquenta minutos de longitud, y treinta, y nueve grados, y tantos minutos de latitud, quazi igual a la longitud, y latitud de Salonique, como hallaràs en la Cosmographia que tengo escrita, en la camara quarta, de la caza segunda, del tratado de la Esphera; sacado de un Cosmographo moderno, y muy fide digno; por donde tengo por cierto, ser este el monte Olimpo. Dizen que aquel que salia vencedor de la lucha en el, le ponian una corona en la cabeça en señâl de victoria, para que quedase en perpetua memoria, a los siglos futuros, su vencimiento; y assi como aquellos luchadores fortissimos, hiriendosse uno a otro, el que le parecia hir de vencida, y estâr dominante sobre su contrario, aun que nó podia dexar de sentirse por las heridas, que en la lucha, o batalla havia alcançado, se alegrava, atendiendo àl premio, y honòr que del vencimiento se le havia de originar; de la misma fuerte, el que se expone a los peligros, y riesgos, y los està sintiendo, àl mismo tiempo de padecerlos, se alegra, conciderando

el fin, que és la gloria, y honor que alcanza; y aun que alegría, y tristeza son *ex diametro* en sí contrarios, bien pueden, sin implicar contradiccion, hallarse en un mismo sugeto, y en un mismo tiempo, nó estando ninguno de los contrarios en extremo; assi como se hallan en qual quier compuesto calidades contrarias, como son frialdad, y calor; humedad, y sequedad; que como ninguna destas calidades están en summo grado, puede estar mezclada con su contraria, antes és forçado, segun la comun opinion, que nó estando una en el summo grado, esté mezclada con su contraria, en tanto grado, quanto le falta para llegar àl summo; pero és bien visto que estando una dellas en extremo, y ultimo grado, nó puede sufrir ni compadecer su contrario; por que este compadecer repugna a la definicion de los contrarios; por que uno corrompe a el otro, como se vé por la experiencia, y jamás se vido mixto, ni és possible hallarse en grado intenso, de dos calidades contrarias; y assi mismo, que puedan dos obras contrarias hazerse intensamente, en un mismo sugeto, como calentarse, y esfriarse, o entristeferse, y alegrarse. De manera, que siendo la alegría en extremo, no puede haver con ella la minima tristeza, assi como és la gloria del alma depues de apartada de la materia, y assi como és el deleite de las inteligencias, que están de continuo en summa alegría; por seren formas en puro acto, quo no quadra en ellas falta alguna, como tengo bien declarado en el tercero de los Phisicos, comento tercero, conforme al ingeniozissimo comentador *Thimistio*; a donde sobre esto declaré largamente su opinion, y la de *Porphirio*, y *Higido Romano*. Y por el contrario, quando la tristeza fuere en extremo, no podrá haver con ella mezcla de alegría. Y desto se maravillavan los Discipulos de *R. Aquibàn*, que llegando àl extremo de la tristeza, y dolor corporal, llegando al punto de la muerte, que és corrupcion, de todo el cuerpo, como le quedava lugar para contemplar, que no podia ser sin haver algun deleite, por parte de la consideracion del fin; y esto és lo que quizeron dezir en estas palabras, *Nuestro Maestro, hasta aqui! &c.* que la verdadera intencion de su admiracion, héra, como héra possible que hasta el punto de la muerte, que és el extremo de la tristeza en todos los hombres, huviesse aun mistion de alegría, como se mostrava por la contemplacion de su Maestro,

Maestro, a lo qual respondió el sabio muy phisicamente, conforme a su heroica virtud, dandoles a entender, que la tristeza en él, nó héra en el ultimo extremo, pues el proprio punto de la muerte héra el que dezeava que Dios le truxesse a la mano, para obrár tan alta, y sublimada virtud; que el por sí nó le héra licito haverla de buscár, y que agora que le venia a la mano, como se havia de exemir; y como havia de dexár de deleitarse con ella, assi como con qual quiera otra obra de virtud. Y la summa deleitacion espiritual, que se hallava en R. Aquibáh, le disminuia mucho la tristeza del cuerpo, que estava sugeto a su espíritu, como los que estando en una fuerte imaginacion nó ven lo que tienen delante de los ojos; héra luego coza digna de la admiracion, el haver en un cuerpo tan enfermo, y llagado de las heridas, alma tan sana, por lo qual fue loado en grande manera, por una celeste voz que salió, y dixo; *Bienaventurado héres tu R. Aquibáh, que salió tu alma con la unidad, &c.* queriendo dezir, que héra bienaventurado, pues que llegó ál puntó de la muerte, donde consiste el extremo de la tristeza, y no se perturbó el entendimiento, ni se apartó de su contemplacion, ni se privó de su deleite, considerando la excelencia de su gloriozo fin; donde este insigne Heroe, uzó con summa perfeccion la virtud de la Fortaleza, como, y quando convenia.

CAPITULO V.

Prosigue con el mismo assumpto; y declara cinco propiedades, que deven acompañar acada una de las doze virtudes.



DE lo que hasta agora havemos declarado, en esta especie, se vé bien como deve uzár el hombre, en qualquiera de las otras dos especies, como dicta la buena razon. Y há de saber más, para lo que consiste en esta virtud, y en todas las otras universalmente, que cinco propiedades deven estár conjuntas, y coligadas con cada virtud, que sin ellas impropriamente fellamará virtud.

La primera, és que el que obrare con virtud, és necessario, que conosca y sepa la obra; y nó la obre ignorandola. La segunda, que la obra, que obrare, la obre con pura eleccion, como declaramos largamente en el segundo, tercero, y quinto de la Ethica. La tercera; que qual quiera que obrare, la obre a fin de bien, dictado por la razon. La quarta; que sea la obra produzida de un habito fixo, y firme, como se declarará aqui con atencion leyé- re, lo que en la condicion de los habitos, en el segundo de la Ethica tengo muy largamente escripto. La quinta; que sea obra da con pura deleitacion, y alegria complida, que esto és señal de la confirmacion del habito, y conoscimiento de la virtud. Y tam- bien és señal de buena eleccion, y que la obra nó fue violenta- mente hecha, o con temor; las quales cozas impiden la bondad de la obra, y qual quier obra de la qual faltare alguna destas cinco propiedades, nó se puede llamar obra de virtud; y por esta mis- ma cauza, provó el Philosopho, nó sér la fortaleza ninguna de las cinco que el nombró, en el tercero de la Ethica, que son los que se exponen a los peligros, por uno de cinco respectos; o por la honra, que és la primera especie; o por ser experimentado en la arte militar, que és la segunda; o por la ira, que és la ter- cera; o por la experiencia de vencer, que en cada una destas, falta alguna de estas cinco propiedades, especialmente la tercera, que falta en todas cinco especies, que és la principal propiedad, por ser por parte de la mayor, y principal de las cauzas de la obra, que és la final; que la fortaleza nó há de sér salvo por fin virtuoz- o, y honesto, que és por la misma virtud en si, y por el ser- vicio de Dios; y nó por algun otro respecto. Y de a qui se vé, que el que venciere el apetito, y se entregare, y expuziere a los peligros, y sufriere los males, como, quanto, y quando conviene, con todas las otras circunstancias, este tál se llamará fuerte, y si faltare, y temiere onde conviene ser fuerte, y tener animo esfor- çado, este tál és temeroso, y incurre en el vicio contrario de la falta, en esta virtud; y si obrare, entregandose temerariamente a los peligros, más de lo que conviene, o por lo que no conviene &c. este tál es viciozo en la demazia, y extremo deste tan loado medio de virtud. Y aun que más largamente se podiera discursar sobre este particular, como lo principal con que esta virtud se

executa, y que mucho en ella aprovecha, és el saber de la arte militar, y esta nos falta por nuestros pecados, hasta que Dios quiera; basta lo dicho, para guardarse qual quier de los vicios mencionados, de sus particularidades, que por nó sér prolixo ommito; solo te quiero hazér saber que N. S. loáron todos estos tres diferentes modos de fortaleza; que cada una dellas tuvieron por virtud singularissima. De la primera, y postrera de las tres, és bien notorio, como tenemos dichó; que la primera és aquella por la qual dixeron N. S. *sér mejor que vencer la batalla; y conquistar la ciudad*, &c. Y esto puede sér fueise dicho tambien por la tercera, la qual principalmente toca al que recibe la muerte por el honor de la Ley, y nombre de Dios Bendito; y afueras desto provamos por el heroico hecho de R. Aquibah, la excelencia desta postrera especie; agora no nos quéda mas que hablár, salvo del segundo modo, el qual más largamente se declarará acerca de la virtud de la mansedumbre, que és sufrir los males, y tribulaciones con alegría, no sintiendo el dolor dellos, por el fin del bien que se sigue de sufrir con toda constancia, como allá mas largamente declaráremos.

Conforme al supremo grado de dignidad desta segunda especie cuentan N. S., que sucedió a el virtuozissimo Hilél, el qual hera famosissimo en esta virtud, que andando un dia por un camino, oyó bozes de esclamacion en la ciudad, y dixo confiado; *Yo estoy seguro que nó és esto en mi caza (y sobre el dixo la S. S. de oyda mala no temerá)* &c. Palabras por cierto dignas de grande especulacion, por que no se ha de creer, que un tan grande sabio, y virtuozo varon huviese de pensár que el mal, o el daño, por el qual hera aquella esclamacion, nó pudiese sér en su caza; por que de hordinario vemos en caza de los malos bienes, y en caza de los buenos males; como ya, tocando en esto, havemos hablado. Y quando se tuviera este virtuozo sabio, a si mismo por tan bueno, que creiera nó poderle venir males, por parte de la fortuna, no deviera dezirlo, ni loarse dello. Por onde entiendo, que la verdadera intencion és otra, y nó la que parece; y és, que este sapientissimo varon estava tan acostumbrado a sufrir los trabaxos, y infortunios, que de continuo padecia, que por la continuacion de las passiones, y el habito que havia adquirido, en el sufrimien-

Sucefo de Hylel, quando iba por el camino, y oyó esclamacion en la ciudad.

to, nó havia yà en toda su caza quien se supiese quejar, ni quien esclamasse por algun màl que le viniese. Y esto és lo que quizeron significár N. S. diciendo, que este Señor como oyó la voz de la esclamacion en la ciudad, dixo, *que estava cierto, y seguro, nó ser aquella esclamacion en su caza*, por que aun que el màl fuese en su caza, sabia, quan habituados estavan todos en su caza a padecer, y sufrir con paciencia, y constancia los trabajos de la adversa fortuna. De manera que nó asfigurava nó sér el màl en su caza, salvo la esclamacion. Y conforme a esto dizen, que por el dixo la S. S. por boca de Nuestro Divino Psalmista; *De oyda mala nó temerá, &c.* que nó dize, *Oyda mala ne oyrá, salvo de oyda mala no temerá*; queriendo significár, que aun que la huviese, no temeria della, y la cauza és, por que *su coraçon está confiado en Dios*; id est, habituado en la virtud de la mansedumbre, conociendo que todo lo que procede de Dios, és a fin de bien. De manera que nó solo el bueno, y virtuozo nó siente dolor del màl, y se muestra fuerte contra el apetito, mas aun lo venfe en tal manera, que dá loores a Dios, por el màl, con tan sincera voluntad, y limpio animo como por el bien.

Doctrina
de N. S.

Y esto entiendo que quizeron significár. N. S. en dezir, *que assi como se deve bendezir a Dios por el bien, assi se deve bendezir por el màl*; que no és la intencion dezir tan solamente, que han de bendezir a Dios, que para esto bastara que dixeran, *Bendizirán a Dios tambien sobre el màl*; pero quizeron significár, que del mismo modo que bendize el hombre a Dios sobre el bien que le viene, con entero contentamiento; del mismo modo con aquel mismo contentamiento lo deve loar, y bendezir, por el màl, &c. para que perfectamente muestre su fortaleza, y constancia en los trabaxos, y tribulaciones, que és la segunda manera, como tenemos dicho. Por onde és bien visto, que todas las tres especies de fortaleza son loadas de N. S. y reputadas por excelentes virtudes, particularmente la tercera, que parece consistir en ella el heroico grado desta virtud, como havemos declarado; lo qual basta para la discipcion desta excelente virtud. Y por que todo acto de fortaleza, y assi todo acto de qual quiera otra virtud, que nó se haze con eleccion nó és virtuozo, segun la propiedad segunda, que havemos presupuesto; y a toda eleccion és necessario

En todas
las obras
se deve
primero
tomár
consejo.

que

que le antefipe el consejo; por que envoluntàr en una coza, fin que primero le antefipe el consejo, no és eleccion, y me parece ferà razon tocar algo, en el modo que se deve tener, tocante al consejo en la obra, que es menestér mucho; por que és el Governador Divino de toda virtud; del qual algo màs se dirà dandome Dios vida, quando hablare de la prudencia; por tanto agora brevemente diré algunas cozas necessarias, al prezente en el consejo. Lo primero que se deve saber, és que el objeto sobre el qual se deve de tomàr consejo deve tener onze condiciones, que faltando qual quiera dellas nó consiste en ellas consejo.

*La coza
sobre la
qual se
deve to-
màr con-
sejo deve
tener 11:
condicio-
nes.*

La primera és, que nó sea de las cozas forçadas, y permanentes, como, si los cielos durarán en eterno, y si han de pereser; y assi mismo, si el diametro ès incomensurable con le costa (que és el lado del quadro) conviene a saber, si hay entre ellos proporcion, hallada de un numero a otro, o nó; que en el decimo de Euclides está demostrado no la haver. En ninguna destas cozas cabe consejo; por que la verdad, o mentira de tales questiones, está probada en la sciencia, a que pertenesce tratàr dello por los principios de la tal sciencia, ageno de todo punto, del consejo.

*Primera
condicion*

La segunda és, que nó sea de cozas naturales, que nó cabe tomàr consejo, si lloverá, o nó lloverà, y si la piedra descenderà para baxo, o si el fuego subirà para cima, &c. y aun que a las vezes se toma consejo si lloviendo, se harà tal coza, no és el consejo sobre la lluvia, si ferà, ó nó ferà, sinò sobre la coza, si se deve hazer, si lloviere, o nó &c.

*Segunda
condicion*

La tercera és, que nó sea de las cozas en las quales nó tenemos ninguna dubda; por que la sabemos cierto, assi como el que tiene habito de escribir nó toma consejo en el hazer de las letras, si se hazen assi, ó assi, y assi mismo en todas las cozas semejantes a estas.

*Tercera
condicion*

La quarta és, nó ser el consejo acerca de las cozas accidentales; por que en ellas nó cabe consejo, como las cozas que vienen por fortuna, como hallàr algun thezoro, passando por un lugar, sin pensàr, ni cuidàr en él, onde nó és de presumir estubiese el tal thezoro; y andando por ahi a hazer otra coza; que en tal caso és visto no haber consejo, por que no sabe ningun hombre como, y quando ha de ser la tal coza.

*Quarta
condicion*

*Quinta
condicion.*

La quinta és, que no hay consejo sobre cozas que no ha de obrar el que se aconseja sobre ellas; que los de una ciudad no consultarán, como los de otra ciudad se haveran en sus negocios; que cercado un exercito a Constantinopla, no consultarán los de Salonique, la manera que tendran los de Constantinopla para su defençã, no haviendose de obrar el tal consejo; que el consejo és para por el se obrar, o por si, o por otro.

*Sexta
condicion.*

La sexta, ha de ser el consejo en coza que puede ser hecha por humana voluntad, que és en quanto a las cozas que estan en nuestro poder obrarlas, por parte del entendimiento &c.

*Septima
condicion.*

La septima, háde ser, que sea coza que haya algun espacio de tiempo para obrarla, por que en las cozas inopinadas, no se puede tomár consejo, ni se puede llamar la tal obra eligibile, aun que sea voluntaria; que todo eligibile és voluntario, mas no todo voluntario eligibile.

*Octava
condicion.*

La octava, ha de ser coza que fuele ser las más de las vezes; por que en las cozas que suceden pocas vezes, no cabe consejo; que ninguno pide consejo si dexará de hir a algun lugar por miedo que caiga una texa, y le de en la cabeça, que és coza que pocas vezes sucede; verdad es, que si fuere tiempo de viento fuerte, será bien tomar consejo en tal cazo; por ser que en tal tiempo sucede muchas vezes.

*Nona
condicion.*

La nona, ha de ser que sea coza en que el hombre esté dudozo, y haya razon de duda, si será o no será, por que en las cozas, que no cabe duda no cabe en ellas consejo, como en la muerte, y en otras cozas semejantes.

*Decima
condicion.*

La decima, que sea de las cozas, que no se pueden juzgar por sentido corporal; que sobre las cozas que juzga qual quier de los sentidos, no cabe consejo; por que no nos aconsejaremos sy el pan esta bien cozido, o nó; pues és coza que depende de la vista; y assy mismo en cozas que se pueden juzgar con qual quier de los otros sentidos.

*Undecima
condicion.*

La undecima, que sea acerca de los medios, que encaminan a el fin, y no acerca del mismo fin, por que no se ha de tomar consejo, si el tal fin se deve de alcanzar, o nó; que en esto no cabe consejo, salvo quando fuese un fin por respecto de otro fin, ultimo de todos; que entonces seria este fin, medio para el otro fin,
pre-

presupuesto, y se tomara consejo, si este és conveniente para el otro, o no.

De todas estas condiciones, se comprehenderá el modo que se debe tener en tomar el consejo, en todas las cozas, y és por esta via; que primero ha de presuponer el que se quiere aconsejar, el fin de su voluntad, y tener intencion a el, y depues se ha de aconsejar en el modó de los medios para alcançar el tal fin que dezea, segun las dos condiciones, que ultimamente havemos presupuesto; depues ha de especular en el tal medio, y ver si lo puede hallar; hallado ya en el entendimiento, há de conciderar si aquel medio és suficiente, para alcançar el tal fin, que tiene intencion de conseguir, o si és conveniente para ello; y si vé que el medio nó és conveniente, lo deve dexar; y si lo halla util para alcançar el fin, lo deve seguir; y deve mirár si hay, o és posible haver otro medio para alcançar aquel fin, más conveniente, y suficiente; si lo hallare deve de aceptarlo, y dexár el primero. Depues que haya hallado el medio más apropiado, y conveniente de todos, deve ver si tiene poder para hazerlo, como, si huviere menester para ello dinero en cantidad, que el no pueda suplir, lo deve dexar, y si fuere possible poder el suplir lo que conviene, deve de contemplar, si le és facil esta posibilidad, o si le és dificil; y si le és dificultozo, y si la utilidad que de el resulta és tanta, y tal que haze más facil a la dificultad, entonces lo deve seguir; y si és mas el trabaxo del medio, que su utilidad, para el fin, lo deve dexar. Depues que vea que el provecho del fin és más que el trabaxo en el medio, deve muy bien conciderar, si el tal medio, obrandolo, daña mucho a los bienes exteriores, que son instrumentos para el bien verdadero; assi mismo si dañan a la salud del cuerpo; de la misma suerte si dañan a la honettedad, a la virtud, a la conciencia, y a la bondad. &c. Sobre todo deve considerer en grande manera, que no dañe a otro por a provecharse assi mismo; y conformando todas estas particularidades, para alcançar el fin dezeado, será el consejo en toda perfeccion; por que entonces juzga la prudencia por parte del entendimiento pratico ser bueno aquel tal medio, y luego lo escoge; por que lo que és postrero en el consejo, és primero en la elección; conforme a lo que el Rey David dixo; *Pará ati como tu coraçon, y* Ps: 20: 5:

El modo como se deve tomar el consejo, conforme las circunstancias mencionadas.

todo tu consejo cumplirá, &c. en dezir, *todo tu consejo &c.* significó, tener el consejo muchas partes, y quizo más dezir, que quando da al hombre lo que le pide su coraçon, és al tiempo de la eleccion, y quando tiene cumplido todas las partes del consejo, &c., y para que mejor puedas entender esto, para uzár dello, onde conviene, por ser muy util, te lo quiero declarar por un exemplo. Como si viniese un experimentado Medico, y práctico en la medicina, a curár un passiente, presupone primero el fin de su intencion, que és la salud, y esto presupuesto, anda buscando los medios para efectuar el tál fin. Depues especula quál será el mejor; y viendo que necessita evacuár, hallado este medio, considera que la evacuacion puede ser por purga, o por sangria; y mirados todos los inconvenientes, conforme a lo que conviene ál humor piquante, juzga que és más conveniente la sangria, como si la enfermedad fuesse *Synocho*, y considera que con la sangria és más facil alcançár el fin, que és la salud, y que és mas util para alcançarla, que dañoza por el particular daño que della puede profeder. Depues especula el lugar donde la deve dár, si en la *Média*, si en la *Sephalica*, o en la *Saphena* &c. assi mismo en la cantidad de la sangre que deve sacár, y en que dia, y en que hora. De manera que anda discurriendo por todas las particularidades, que son más convenibles para alcançár el fin presupuesto; y depues de todo bien contemplado, juzga ser conveniente la sangria, hecha en tal lugar, y en tál tiempo, y en tanta cantidad; y en fin de todo el juicio del consejo, escoge la obra, y la haze; de manera que és el fin, del consejo principio de la eleccion, como tenemos dicho. Y esto me parece que basta para lo que conviene saber en el consejo, si bien especulares en todas estas condiciones que havemos escripto, aun que hà sido en breve, y si más por extençon quizieres saber otras muchas particularidades, que conviene saber, en lo que toca al consejo, te leeré lo que largamente tengo escripto en el tercero de la *Ethica*.

CAPITULO VI.

Se declara la segunda virtud, la Templança, y lo que se deve observár para alcançarla, y apartarse de sus dos extremos.



N quanto a la segunda virtud, que és la Templança,
 há de saber que la templança és tocante a los deleites,
 quiero dezir, que se llama templança delitarfe co-
 mo conviene en las cozas, que deve deleitarse con el-
 las, quanto, y quando, conviene &c., juzgando todo por la pru-
 dencia, y buena razon; y assi mismo entristeciendose, como,
 quanto, y quando, conviene entristecerse &c., y más és tocante
 a los deleites, que en quanto a las tristezas, y dolores; por que
 naturalmente, són los hombres más inclinados a seguir el deleite,
 que a huir el dolor; por lo qual hay más neccessidad de procurár
 moderar más el apetito en lo que toca a los deleites, que en lo
 que respecta a las tristezas. Y há más de saber que antiguamente
 hubo una secta de Philosophos, que creyeron, que nó se havia de
 tomar medio en las deleitaciones, mas antes quanto más se delei-
 tasse el hombre, más parte tenia en la perfeccion, y fundaronse en
 una razon, por una propozicion verificada de todos, la qual és;
 que la naturaleza és regida, y ordenada por una inteligencia, que nó
 se imagina, ni cabe en ella yerro, en ninguna manera (como se de-
 clara en el decimo de la Methaphisica) y con esto dixeron; que
 pues la deleitacion és ordenada, y movida de la naturaleza, y la na-
 turaleza és ordenada, y regida, por una inteligencia que nunca yerra, lue-
 go se sigue, que en qual quier modo que el hombre se mueva al deleite,
 és bien, y digno de alabança &c. Y desta aparente razon nó se
 prueba que sea toda deleitacion buena en el hombre, por que la de-
 leitacion, que consta sér natural en el hombre, en quanto hom-
 bre, nó és la deleitacion en las cozas corporales, que la tal delei-
 tacion és natural en el hombre, en quanto animal, y nó en quan-
 to hombre; que la natural deleitacion en el hombre, en quanto
 hombre, és la especulacion, y bien de la virtud, y acerca desta
 deleitacion no és la templança, salvo en quanto a la otra que tie-
 ne el hombre en quanto animal; por la qual conviene que sea
 regida, y ordenada por la buena razon, como, quanto, y quando
 convienen, para que sirva a la obra, en la qual se halla el de-
 leite del hombre, en quanto hombre, que no hará en ella
 yerro.

II.
 Virtud
 la Tem-
 plança.

Opinión
 Philoso-
 phica, que
 nó se deve
 tomar el
 medio en
 los delei-
 tes, &c.

Se refuta
 la citada
 opinion.

Y para que mejor puedas comprehender en que deleites toca la templança, aun que para esto necessitavamos dilatarnos, hás de saber, que las cozas corporales en las quales cabe dezir deleite, y tristeza, son, segun el sentimiento de los cinco sentidos exteriores; y cada qual dellos tiene su objeto apropiado, como declaró el Philozopho, onde dize, *que el objeto de la vista es el color* (y a opinion de algunos, el color junto con la luz.)

*Arist. en
el segundo
de Ani-
ma.*

El objeto del oyr es la voz; y el del olfato es un vapor subtil, que se rezuelve, y rezolviendose sale coza que dá el olór, hasta el sentido, que lo recibe, en el qual no hallaron nombre proprio. El objeto del gusto es el sabor, y principalmente los extremos, como dulce, y amargo. El objeto del tacto son las calidades primeras. Tambien el Philosopho dize, que a fuera destos propios objetos de cada sentido, hay cinco objetos communes a todos los sentidos, los quales son, *la cuenta, la grandeza, la figura, el movimiento, y el sosiego.* Y muchas cozas notables habló en esto el Philosopho (de tal modo, que dixerón haverse en esta parte venfido a si mismo) las quales no hazen a nuestro propozito, solo conviene colegir de lo dicho, lo que aqui conviene; que es que los três sentidos que son ver, oyr, y olér, nó consiste en ellos la templança, quando el sentir dellos nó es derigido al deleite de alguno de los otros dos sentidos, que son gusto, y tacto, si nó solo el deleite dellos mismos, quiero dezir que quando el hombre se quiere deleitar, en el veer por solo veer una buena color, que es deleitarse el sentido en su objeto, no hay en esto destemplança; y si quiziere el hombre veer muchos colores, deleitandose en ellos, nó se llamará destemplança, ni se cuenta entre los vicios, vér más de lo que conviene &c.

De la misma manera en el oyr, quando nó es más que por el oyr en si mismo, y por el configuiente en el olér; que aun que en todos estes tres, haya más y menos, nó quadra en ellos templança ni destemplança; por no seren tan bestiales como los otros dos, antes menos materiales, y mayores servidores del entendimiento, como prováron los Naturalistas, y la experiencia lo muestra. Pero quando se deleitare el hombre de veer por otro fin, a fueras del mismo ver (digo fin y deleitacion competente al gusto, o tacto) como si se deleitare de veer una mugér por respecto de luxuria, en este tal vér hay destemplança, por lo qual

qual fué prohibido por N. S. en grande manera, y solo dieron lugar, que pudiese ver el foltero las folteras, quando fuere como conviene, y por lo que conviene, que és para fin de cazar con ellas, para perpetuarse en su especie, entonces és coza licita; lo mismo és en quanto al sentido del oyr, que si se deleytare con la muzica, para que la tal muzica lo mueva a acto de luxuria, o a otro acto destemplado, en esto, obra destemplada, y viciozamente, por lo qual prohibieron tambien N: S: *oyr la boz de la muger,* *Doctrina de N. S.* por que mueve a acto de destemplança. Y desta misma manera és en el sentido del olfato, siendo por otro respecto deshonesto, fué del oler en si, como és deleytarse el hombre de oler los vestidos olorosos de las mugeres, que ponen para mover más a los hombres a quererlas, y juntarse con ellas, lo qual fue tambien prohibido por N: S: De modo que en esto, y en otros semejantes cazos se deve cada uno moderar, y templarse en ellos, como, quanto, quando, y adonde conviene &c.

Y para que algo más entiendas lo que acerca desto te tengo dicho, te enseñaré la cauza verdadera, y és, que sentir el hombre, segun estos tres sentidos, por ellos en si, sin otro ningun respecto, o por servicio del entendimiento, id est, en quanto hombre, y no en quanto animal, y en las deleytaciones que el hombre, en quanto hombre se deleyta, no consiste templança, o destemplança, como havemos dicho, pero quando és el deleyte destes tres, por otro respecto, afin de deleytar los otros dos sentidos, entonces se deleyta en ellos como animal, y no como racional; por que los brutos no se deleytan en los tres sentidos dichos, que son, ver, oyr, y oler, por ellos en si, o para haver de entender, salvo por amor de el deleyte de los otros dos, que son gustar, y palpar; exemplo; el perro no se deleita con el olor de la Liébre por la suavidad del olor en si, mas deleitase por parte del gusto, el qual imagina haver en la liebre, por el olor que en ella comprehendió; de manera, que no se deleitan los irracionales, por el olor, salvo por lo que por el olor comprehenden. De la misma manera, se alegra el Leon oyendo la boz del Buey, o de otro qual quier animal deleitable a su gusto, para poderlo comer; assi mismo quando se alegra el propio Leon de ver el Ciervo, o qual quier otra preza, no se deleita por el mismo ver,

salvo por lo que del ver se le figue; y assi dirémos, que accidentalmente se alegra con el ver. &c. Y aun que se escribe de algunos animales, que parece deleitarse en algunos de los tres sentidos dichos, por el mismo sentido en sí, como se vé de algunos paxaros, que se llegan a los caçadores oyendo su boz, y xiffo deleytable a su oreja. Assi mismo se dize, del Cavallo, que se deleita de oyr la muzica; por lo qual relincha de gusto, en oyendola. Tambien se escribe del Pavon, que se deleita en ver las colores de sus plumas, en esto son todos los que escribieron conformes, que estos se deleitan en las tales cozas por respecto, que los mueven, y despiertan a el coito. De manera que és visto evidentemente, que ninguno de los irracionales, se deleita en algunos de estos tres sentidos, por ellos en sí, como tenemos dicho. Por lo qual quando el hombre se deleita en ellos, del mismo modo que los irracionales, entonces cabe templança, y destemplança, segun las circunstancias, como tenemos dicho en los otros dos sentidos, que son el gusto, y el tacto, y se dize propriamente la templança, y destemplança en la obra dellos, por sí mismos; por que los irracionales se deleitan en estos sentidos, por ellos en sí, como és manifesto; y destos dos, más propriamente se dize la templança, segun el tacto, por que el tacto és aquel en el qual se deleitan más los irracionales; y és más corporal, quiero dezir más conjunto a la materia, que todos los otros; del qual primero se sirve el niño en nasciendo; y és el postrero que pierde el hombre al tiempo de su muerte, por ser mas conjunto a la materia, como tenemos dicho; siendo su organo, de templança *terrea*, frio, y ceco, menos espiritual, y más grueso que todos, y no se dá animal sensible sin tacto, y gusto, por que *el gusto és un tacto*, como dize el Philosopho. Y se afigura sin ver, oyr, y oler, y aun puede vivir sin ellos, de donde se notta ser estos dos, a saber, gusto, y tacto, los más conjuntos a la materia, y de los dos, más el tacto; por que en el gusto por el en sí, poca destemplança puede haver; por que el gusto no juzga salvo de los sabores, como del dulce, y del amargo; pero el tacto juzga muchas más calidades, como caliente, frio, humedo, seco, duro, blando, liviano, pezado, raro, y espeffo; que esta és la diferencia destos dos sentidos, como és manifesto; y como el gusto de los sabores no sea

*Arist. en
el segundo
de Ani-
ma.*

sea más que en la boca, la raíz de la lengua, como és notorio, poca destemplança puede haver en el gusto, por sí; por que el gustar és más oficio de cozineros, que de otra alguna fuerte de hombres; por lo qual licitaron N. S. *de gustar la comida en el dia* Doctrina de N. S. *del ayuno, hasta una cierta cantidad,* pareciendoles, como és verdad de N. S. no haver en ello destemplança. De manera que no son los hombres ni se deven llamar destemplados salvo acerca del comer, del beber, y del coito; por lo qual deve atender qual quier, de templan el apetito, más acerca deste sentido que acerca de los otros; que por esto dixo el Philosopho; *El sentido del tacto és vituperio* Sent. de Arist. *a nós &c.* Y deve de advertir el bueno y virtuozo, que no se sirva del, más de lo necessario; que en esto consiste propriamente la templança. Y por tanto nos encomendaron N. S.; en quanto al acto venereo, *que no se acostumbre el hombre de ajuntarse con su muger como el gallo;* Doctrina de N. S. que se escribe del, ser el más luxurioso de los Animales. Y por esta cauza, segun la opinion del Opinion de R. M. Doctissimo R. M. fue defendido en Nuestra Santissima Ley, los sobre la prohibicion de las parientas: ajuntamientos con las mugeres cercanas, como Madre, Hija, y Hermana &c., por que si estas no fuessen prohibidas, por la mucha conversacion, y ajuntamiento continuo, se dieran mucho al coito; y fuera defilissimo moderarse en él, lo qual fuera grande bestialidad, y brava destemplança. Y esta parece ser la verdadera intencion, en la Providencia Divina, a fuéras de haver en esto otras muchas, y verdaderas razones, en la cauza de defenderse, o prohibirse, los tales ajuntamientos. A lo menos notasse desta sola razon, quan vituperable és la luxuria, y quan grande pecado, y yerro manifesto és uzár della más de lo que conviene, y quanto más con quien és prohibido por Nuestra Santissima Ley, a fueras de sér abominable por la Ley de la naturaleza, y contado, entre los actos bestiales, por el más nefando; y és tan vituperable destemplança la luxuria desordenada, que ninguno comete tál vicio, que nó se arrepienta depues de haverlo hecho; por donde si qual quiere imaginase, en el principio, el arrepentimiento que en el fin havia de tener, no haveria deleite en tan vituperable vicio.

Cuentasse de Demosthenes, el más elegante Orador que hubo entre los Griegos, haver en una ocazion procurado con mucho cuida-

cuidado, para el acto venereo, una Meretrice que havia en su tiempo, la qual, antes que condescendiese con tu ruego, le pidió una gran soma de dinero; el echando mano a la bolsa, para sacarlo, considerando el fin de tan inorme acto, se detuvo, y dixo; *nó compro yo tan caro el arrepentimiento.* Palabras por cierto dignas de notár, que quizo significár, que de semejantes actos, lo más cierto que tenemos és el arrepentimiento; y és pura ignorancia comprar el mal por dinero. Y deste vicio se deven mucho livrar los hombres, particularmente los mancebos, y deven procurar apartasse, nó solo del proprio vicio, mas aun de las cozas, que pueden movér el apetito, a el; por que si ál tál vicio le dan entrada, por muy poca que sea, seran del mismo vicio derrocados, y destruidos, sin ningun remedio; por sér este acto, por parte deste sentido, más sensual, y más conjunto a la materia, que ninguno de los otros sentidos; en el qual, por parte de la materia hay mucha mayor deleitacion, que en ninguno de los otros; y és muy dificil de apartarse el cuerpo de el, depues que le empieza a exercitár; por que són todos los vicios, y apetitos corporales de tál calidad, y más propriamente este de que hablamos, que qual quier que lo uza continuamente, más se augmenta el apetito de usarlo, y quanto más se aparta el hombre del, tanto se disminuye. Conforme a lo que dixeron N. S. en muy breves palabras; *que un miembro pequeño tiene el hombre, que quando lo han- tan éstá hambriento; y quando nó lo satisfazen entonces és que está mas satisfecho; &c.* y la intencion és manifiesta, y la razon evidente, que el costumbre haze el habito, tanto para el mal quanto para el bien, y segun el habito salen las obras cumplidas continuamente, como és notorio. Y tuvieron por tan vituperable este destemplado vicio, con grandissima razon, que aun con su muger propria defendieron muchas cozas, que mueven la voluntad a semejante acto bestial, quando nó conviene; por lo qual defendieron N. S. al hombre, *que no entrase subitamente en su mi/ma caza* (y nó necessita dezir en caza de su compañero) por que no halle la muger desnuda, que seria cauza de moverlo a luxuria deshonestá, siendo a tiempo que nó conviene; por donde tambien defendieron; *que no mirase el hombre los vestidos de la muger que conoce, aun que esten en caza del safre,* y de otro qual quier, aun que

*Respues-
za de
Demosthe-
nes, a una
Meretrice,
que le pi-
dió mucho
dinero.
&c.*

*Sent. de
N. S. sobre
el apetito
concupisci-
ble.*

*Doctrina
de N. S.*

que no esté la muger, cuyos son los vestidos, prezente; por que por saber solamente que son aquellos sus vestidos, viene a pensár en ella por ser la inclinacion, que el hombre tiene a este acto más que a ningun otro, más grande, por la grande necesidad que huvo en la naturaleza, para la perpetuacion de la especie, conservada con la generacion del individuo. Y son tan evidentes los males, y inconvenientes que del se figuen ál cuerpo, y a la alma, que no carecemos hablár en ello; por que nó tiene nada de buena quando és más de lo que conviene, para conservacion de la especie.

De la misma manera, és tambien la destemplança en quanto al comer, y beber más de lo que conviene, en tiempo, y en compañía de quien nó conviene; y és coza que se déve mucho advertir; de donde depende mucho la conservacion, y corrupcion de la honra, tan delicada, y facil de corrompér, quan difícil de ganár. De manera, que se concluye de todo lo dicho; que tocante a las obras del sentido del gusto, y tacto, y más propriamente del tacto, se considera la templança, y la destemplança; lo qual és uzár de todas las particularidades, acerca desto, que son infinitas, como conviene, y quando, y quanto conviene; &c. con todas las otras circunstancias; y lo que se desvia destas circunstancias, és lo que verdaderamente se llama destemplança.

Pero déves notár, acerca de los extremos desta virtud, que el extremo del exceço, a que llamamos destemplança, és mucho peor que el extremo por falta, y és un incurable vicio; por que, como tenemos dicho, el hombre és más inclinado a seguir, el deleite que a huyr la tristeza, y quando acostare ál extremo del exceço, deleitandose más de lo que conviene, será muy difícil apartarse el hombre dello. Y quando inclinare ál extremo de la falta, a deleitarse ménos de lo que conviene, será muy facil traerlo à medio; quanto más, que muy pocos incurren en este vicio; por lo qual el que dudare qual sea el medio en esta virtud, inclinese a la falta, para méjor poder venir al medio, segun la Aristotelica doctrina; y en esta se deve advertir más que en ninguna de las otras virtudes, a fuera de ser esta una de las Cardinales, y segunda en dignidad, o a lo menos tercera entre las virtudes, las quales son fundamento del bien humano, en todas las operaciones,

*Aristot. en
la Ethica
segunda.*

Q

como

como havemos dicho, y aun con la ayuda de Dios más largamente declaráremos.

Es más particularmente necessario atender en esta virtud, con grande cuidado, por que más vezes, y más facilmente sucede yerrár en esta que en las otras; que aunque la virtud de la fortaleza parece sér de grado más alto, y excelente que esta, por sér más difícil, que és acerca del sufrir la muerte, y exponerse a los peligros; y la templança és solo en la abstinencia de los corporales deleites, por onde parece sér la fortaleza, más excelente virtud. Pero por sér la templança en cosas acostumbradas, en las quales el hombre está más fugeto a yerrár, és esta virtud grandíffima, y de grande excelencia, y muy conocida a toda persona; y por las mismas causas, y razones toda persona déve atender mucho, y no descuidarse en ella, y en sus particularidades, que son infinitas, las quales dexo a la buena estimatiba del Lectór, para uzár dellas, segun dicta la buena razon.

Y se déve más notar que tiene esta virtud muchas partes, y especies, como templança en el coito, en el comer, y en el beber; y cada una tiene su nombre especial; y sus vicios tambien tienen particulares nombres, bien notorios al vulgo, que por seren tan notorios los ommite; solo una coza te quiero advertir; y és, que quanto menos pudieres hallarte en comidas de fiestas, y banquetes, o de qual quier otra fuerte, lo hagas, y te escuzes dello, con toda la deligencia possible; por que las más de las vezes pierde el hombre, en los tales lugares, su authoridad; y haze a los que con el cómen a que lo desprecia; o a lo menos escuze de hazerse familiar a muchos; coza que Séneca defendió en grande manera, con fortíffima razon; y a fueras desto el mucho a costumbrarlo haze el hombre destemplado; y quando fueres forçado de hir, procura mostrarte grave en los tales lugares, y combites, quanto te fuere possible; y nó te muestres triste con la severidad, por que cauzarás molestia a los asistentes; y si sucediere coza de reyr, como las más vezes sucede, sea tu rizo sin escarneo, sin escandalo, y sin desauthorizamiento, y tu bóz sin grito; por que el rizo és digno de reprehencion, si és demaziado, o si és como rizo de niño, o de mugér, que las más vezes és más de lo que conviene. Ni seas soberbio, ni maligno, ni de co-

*Doctrina
de Seneca
sobre el
comer y
bebér, en
fiestas y
convites,
quan da
nózo sea
al homi
bra.*

zas que ofenden a otro qual quier; por que estos tales hazen al hombre odioso. Y en conclusion, quanto te pudieres apartár del lugar de las cozas en que hay sospecha de acto de destemplança, tanto serás más contente, y participarás de más, en él grado de la felicidad, y bien verdadero, en summa deleitacion, con los buenos, y virtuozos.

C A P I T U L O VII.

Se declara la tercera virtud, la Liberalidad, con las dies y seis particularidades, que se deven hallár con ella, y como es virtud en quanto al dár, y to mâr.



N quanto lo que conviene sabér para la discrípcion de la tercera virtud, que és la Liberalidad, se há de notár; Lo primero, que és virtud acerca del dár, y to mâr el dinero, ô su valia, como, quanto, y donde conviene; y aun que parezca ser acerca de dos contrarios, que és el dar, y el recibir, como la virtud no consiste en el dar, quiero dezir, en la obra exterior, salvo en el modo del dar, y del recibir (segun las condiciones de la virtud, júsgada de la buena razon, que és un acto en el alma, del qual salen las obras del dar, y del recibir, como conviene) no és acerca de dos contrarios, mas antes és acerca de una sola coza, que és la conveniencia de la obra con la buena razon, como tenemos dicho; que quando fuere el dar y el recibir, como, quanto, y quando conviene, serà virtud; y si falta, o sobra, és vicio; y por que esta virtud haze mucho para la perfeccion de la conversacion humana, para captár la comun benevolencia, particularmente en el tiempo presente, que los extremos, o destruyen ál hombre, pecando por demazia, o lo hazen del todo desconversable, pecando por falta, te diré las propiedades della, y sus extremos por extenço, que por ellas se manifestará el entero conoscimiento de lo que conviene saber, tocante a esta virtud; y bien especulado se hallan en ella dies, y seys propiedades.

La primera és, que aun que la Liberalidad sea assi en el recibir, como en el dar; por que un grande Señor recibiendo prezen-

III.
Virtud la
Liberali-
dad.

Declara-
cion de
te,

*dies y feys
particularidades*

*que se de-
ven hallár
en la libe-
ralidad
para ser
perfecta.*

*Doctrina
de
N. S.*

te, o algun don de un más inferior, se puede dezir que aquel Señor uza de liberalidad, en querer recibir el tal presente y haze grande merced al que se lo dà, en recibirlo; de manera que el que lo dà, se puede dezir que recibe, y el que recibe, que dà; de adonde juzgaron N. S con justa razon, *que si una muger diese un anillo, o qual quier otra valia de moneda, a un hombre, y recibiendo aquel tal hombre el anillo de la muger, dixese, que fuese apropiada a el, con lo que recebia della, queda aquella muger atada a el, si aquel tal hombre es calificado, y tenido en grande estima; y dan la razon, por que con la utilidad, que ella recibe, en que el consentió recibir su presente, es como que el lo diese, con la qual utilidad la toma para si, por legitima muger; atandola, con las palabras que N. S. ordenaron.* Con todo esto, màs confite la liberalidad en el dár que en el recibir, por que en el dár se asemeja el dador a la cauza prima, imitandola mucho; por que de continuo dà, y nunca recibe, conforme a lo que dizen N. S *que del cielo dan, y no reciben;* y tanto quanto excede en perfeccion, el agente a su passiente, en qual quier obra humana, tanto excede el que dà a el que recibe; por que la liberalidad, en quanto al dár, es dár, donde, quando, y como conviene dár, &c. y en quanto al recibir, es el recibir de quien conviene, y dexàr de recibir de quien no conviene tomàr; que todo es padesser o dexàr de padesser; lo que tocante al dár es todo obràr, y si alguno es muy loado por no recibir donde conviene, y despreciar haveres, y riquezas demaziadas, ofrecidas de algun tirano, illicitamente, nó es tanto por la liberalidad, como por magnanimidad, y justicia. Por lo qual es visto, que la propria liberalidad, es grande compañera de la justicia; y de todas las otras virtudes, como hermana fiél; por lo qual es tambien visto, que la propria liberalidad es en quanto al dár. Y esta es la primera propiedad de la liberalidad, como ver-

*Primera
particularidad.*

Arist. Ethic quarta, texto segundo.

Doctrina de N. S.

Deus: 28: 9:

rificó el Philosopho por sus razones fortissimas; y por esta misma cauza en Nuestra Santissima Ley, y por boca de Nuestros Prophetas, nó se aplica esta nobilissima virtud salvo en el dár, por que tenemos por maxima *imitar en todas nuestras obras a las Divinas, quanto pudieremos, como nos enseña la S. S. diciendo; y andarás en sus caminos, y glozaron N. S. que quiere dezir, que imitemos a sus obras; que assi como Dios es piadoso, y clemente, sea el hombre clemente,*

te,

te, y piadozo. &c. Y esto entiendo que fue la intencion de lo que dize Nuestra Santissima Ley, quando trata de la distribuicion que conviene, para celebrár las fiestas de nuestras Paschoas, donde concluye en todas diziendo; *Cada uno como dadiva de su mano, como bendicion de A. T. D. que dió a ti*; queriendo significár, a mi vér, que todo hombre deve procurár de uzar de la liberalidad, y que sea propriamente en quanto el dár, y nó tocante al recibir, y más, que sea como conviene. Y esto quizo comprehendér diziendo, *como dadiva de su mano. &c.* primero, que sea conforme a su posibilidad, que és sér dado, y ordenado con buena justicia y razon. Segundo, que sea dadiva, y nó recebimiento; y dá la razon, por donde deve sér en el dár, y nó en el tomár, que és lo que tenemos dicho, por imitár a la primera cauza que siempre dà, y jamás recibe, y esto és lo que quizo dezir, *como bendicion de A. T. D. que dió a ti*, que quiere dezir, que dando tu, y no recibiendo, imitas la bendicion, y obra de Dios que Dios té dà a ti de continuo, y nunca recibe.

ibid:
16: 17:

La segunda propiedad, és la comun en todas las virtudes, que és digno de espezifícarse en cada una; la qual és ser la obra a fin del bien, y de la virtud; y nó por algun otro respecto; por que si el hombre dà por fin de alcançár fama, o por ser loado, y tenido por liberal, o por qual quier otro fin semejante, este tál nó se puedé llamár liberal, pues no lo haze por fin de la propria liberalidad. De la misma manera, si por justicia és obligado de dà a otro de su hazienda, puesto que en esto haze segun la virtud de la justicia, nó por esso se llamarà liberal; por que el que obrare segun la virtud de la liberalidad, hà de sér por fin de la propria virtud, como tenemos dicho.

*Segunda
parricula-
ridad;*

Y nota, que toda obra virtuosa se denomina por parte del fin, y aun que en una misma obra concurren muchas virtudes, a quella tal obra és nombrada del fin a que se haze, como nos enseñó Aristoteles; Exemplo; si uno dà dinero, como conviene, para resgatar captivos, que lo deve hazer por justicia, se llama justo, y nó dexa de ser liberal; por que dà como conviene su dinero, mas la propria liberalidad és en las donaciones, y no en las dadivas devidas, y obligatorias, aun que tambien en ellas hay liberalidad; y assi un desperdiciado gastador, que no estima el dinero,

*Arist.
Ethica
quinta.*

y no lo despende si no por despender, de los quales muy pocos se hallan, aun que yo he visto algunos, este tal se llama Prodigio, y el que despende su dinero en comidas desordenadas, y en dar a mugeres por luxuriar con ellas, és destemplado, y no dexa de ser prodigo.

Tercera
particularidad.

La tercera, que és tambien comun en todas las virtudes, és lo que principalmente se déve de advertir en el obrar de la virtud, y és, que sea la obra ordenada con justicia, y razon, regída por la prudencia, con todas las circunstancias, que son la siete declaradas, en el tercero de la Ethica; y tirando el fin que és el principal que diximos, en la segunda propiedad, quédan seis, que son la persona que conviene dár, a quien, como, y lo que conviene dár, que és la coza que conviene darse ella en si, y la cantidad della, quando, y adonde, cuyos exemplos por claros ommito. Y el que en esto quiziere vér excelentes doctrinas, lea el libro de los Beneficios de Seneca, del qual yo tengo sacado muchas autoridades.

Quarta
particularidad.

La quarta és, que la obra de la Liberalidad sea con alegria, y deleitacion; por que la deleitacion, y alegria en las obras, és verdadera señal de sér firmes los habitos en el alma del virtuozo, y seren las obras produzidas de entera voluntad. Y aun que esto és tambien conjunto a todas las virtudes, en esta virtud particularmente se deve mucho considerár; por que el hombre muchas vezes le suceden cozas en que le conviene gastar grande soma de dinero, en respecto de lo que tiene, lo qual quando conviene, a quien tiene el habito de la liberalidad muy firme, le será muy enojozo, y triste, dandole dolor. Y siendo desta manera nó será liberalidad, pues le és enojozo, y nó lo haze con cumplida voluntad, y alegria. Por tanto, se deve advertir mucho qual quier que diere, que lo de con cumplida voluntad, y enteró contentamiento, sin mescla de tristeza alguna; por lo qual dixo la S. S. hablando del dár a el pobre, y necesitado; *Dando darás a el, y no se emalezca tu coraçon en tu dár a el; que por la coza esta se bendizirá A. T. D. &c.* Queriendo dezir, que el premio que Dios dà por esta virtud, lo dà por sola la voluntad con que se dà, por lo qual encomienda, que quando la dadiva huviere de sér en cantidad, como denota el duplicar la palabra, dando

Deut: 15:
10:

da-

darás &c. que con todo esto nó se le emalefca su coraçon, ni se le dañe la voluntad, en la obra del dár; advirtiendole que por sola esta coza, que és la voluntad, dá Dios a el hombre la bendicion, en premio de semejante virtud, y la razon está bien clara, que si el hombre se entristese con lo que dá, parece amár más al dinero que dá, que a la obra buena que haze en darlo.

La quinta, és en quanto al recibir, la qual és que el liberál nó conviene que reciba de quien nó deve recibir, en lugar, y tiempo que nó conviene. &c. Por que el que recibe de quien nó conviene, demuestra querer más lo que recibe, que la obra de la virtud, que consiste en nó recibir de quien nó conviene recibir, como tenemos dicho. Y demuestra más, nó conoscér quan miserable és el recibir, como sea proprio del liberál nó estimár el dinero, en respecto de la obra virtuosa.

La sexta és, nó ser acostumbrado a pedir nada a otros, por que como sea la liberalidad propriamente en el dár, como tenemos dicho, si se costumbrase a recibir le seria difícil el dár; lo que a costumbrandose de continuo a dár se le hará, por el mucho costumbre, el recibir difícil, y uzará de las obras de liberalidad como conviene, derigido por la buena razon.

La septima és, que el liberál reciba de adonde conviene recibir; por que si el diere de continuo, y nó recibiere jamás, se le deminuirá su hazienda, de manera que nó quéde para él, ni para otro, por donde, dando, pierde el poder de dár. Por lo qual, conviene recibir de unos, y dár a otros, como conviene, de quien, y a quien conviene; &c. para efectuar esta virtud tan admirable; como se cuenta de Diogenes, que nó teniendo que dár, tomava de unos, y dava a otros; por que en esto hazia a los que le davan liberales, y tambien a si mismo en aceptarlo. Y Epaminondas, nó teniendo hazienda, conforme a su calidad, tomó, de un amigo rico que tenia, cantidad de dinero, para dár a otro pobre, usando con todos liberalissimamente. Pero és necessario mucho advertir, que el que recibe nó reciba de todos, salvo de sus más llegados, y parientes, y aun destos nó és razon que lo reciba a fin del dinero en si, salvo a fin de suplir, y remediár su necesidad; y quando la necesidad fuere mucha, y nó fuere socorrido de los suyos, y nó tubiere parientes, y los estraños nó lo socorren sin

Quinta
particularidad.

Sexta
particularidad.

Septima
particularidad.

Doctrina
de Diogenes
sobre
la liberalidad.

pe-

Suceso de Socrates y lo que sobre el dixo Seneca.
 pedirlo, entonces és licito el hazerlo, por el más honesto modo que le fuere posible; como se cuenta de Socrates; que teniendo necesidad de una capa, y assi como fue oydo de los que estavan en su prezencia lo provehyéron todos de paño; de manera que àl proprio punto que lo dixo suplieron su falta, todos a los que su necesidad llegó à su noticia; y aun con todo esto Seneca los reprehende diziendo, que tarde le dió qual quier, que dio el paño a Socrates; por quanto esperaron que el en publico hiziese manifiesta su falta, y no fue socorrido antes que el lo huviese de significar, y qual quier que lo dió, se lo huviera de dar antes, que el fuese forçado a pedirlo.

Octava propiedad.
 La octava propiedad és, que se procure de proveher en su hacienda para conservarla, y multiplicarla que no se le pierda, por que guardar la hacienda, siendo la intencion para destribuir la como conviene, y adonde, y quando conviene, és puro acto de liberalidad, pues la guarda para repartirla conforme al juicio prudencial; conforme a lo qual dixeron N. S. de Nuestro Santo Patriarcha Jahacob, *que bolvió a passár el Rio por unos atueños pequeños, de poca sustancia que se le havian olvidado*, haziendo en aquel mismo viaje un tan grande presente a su hermano Esau, como parece por la S. S., que el ser con tanta abundancia denota supremo grado de liberalidad. Y comunmente dizen N. S. *que los justos estiman, y tienen mucho cuidado de su hacienda*; por que el fin, és santo, y bueno, que és para distribuir la, onde, quando y como conviene. &c.

Nona propiedad.
 La nona és, que el liberal deve atender, y advertir a quien dà, o a quien deve dár, que no deve dar a todos, ni en todo tiempo que le fuere pedido; por que desta manera no le quedará para dar en el tiempo que conviene, ni a quien conviene dár.

Decima propiedad.
 La decima és, que en el lugar donde conviene que dé, lo haga largamente, y supla la necesidad del que recibe, de manera que atienda más a suplir la falta, y necesidad del que recibe, que la falta que a el le haze lo que le dà.

Undecima propiedad.
 La undecima és, que visto que el liberal deve de atender a la necesidad del que recibe, más de lo que a el le queda, és razon que lo que el diere sea conforme a su posibilidad, por que la liberalidad no consiste en el dar mucho, salvo en el habito, y en el

el modo de dar. Y de esta suerte podrá ser más liberal quien tiene poco, teniendo el habito perfecto, que el muy rico, y poco habituado en la virtud de la liberalidad, aun que dé más cantidad que el que tiene poco que dar; pues en respecto de lo que le queda al rico, es poco lo que dá; y el pobre en respecto de lo que tiene, dá mucho.

La duodécima, es que los liberales quando heredan la hacienda que poseen, o que se la dan, la distribuyen más largamente, de lo que gastan los que por su trabaxo, y sudor la ganaron; y para esto dieron los Antiguos, dos razones evidentes; una dellas es, que los hombres que no adquirieron ellos la hacienda que gozan, no saben considerar la falta della, ni la ansia, y fatiga que se pasa en ganarla, y como nó imaginan esto, distribuyenla sin rezelo del tal trabaxo, nó conociendolo; lo qual el que ganó, y trabaxó en adquirirla, considerando la falta della, y quan trabaxoza, y impertuna es la pobreza, como hombres experimentados, que conocen la falta del dinero, procuran conservarlo quanto pueden.

La segunda razon, y más cierta, es que lo que alcanza el hombre por su trabaxo lo ama más, por ser obra de sus manos; assi como el Padre ama más a su hijo que a otro extraño; assi es natural, que cada uno ame a su obra. Assi como sucede a los Poetas, que aman un verso que ellos hazen, más que quantas obras antiguas vieron sus ojos, siendo, sin comparacion mejores que los suyas; y estimanlas mucho más, por ser obras de sus manos; y de la misma manera sucede en todos los artifices y oficiales, en las obras de sus oficios, siendo aficionados a ellas más que a las ajenas, por la cauza dicha. Por la qual cauza es tambien el que hereda la hacienda, destruidor della, más largamente que el que distribuye la que el mismo con su trabaxo alcanzó, que la quiere, y precia más; y por tanto la guarda con mas cuidado. Y es esto tambien visto, que las más vezes los hijos de los hombres ricos, que les queda mucha hacienda de los padres, son tan gastadores, y distribuyen en tanta cantidad la hacienda, que vienen a corrompér la virtud, hasta hazerse prodigos, y dar más de lo que conviene, y como nó conviene; y pierden, y destruyen, en poco tiempo, lo que los Padres en mucho adquirieron, con su continuo trabaxo. Y hás de saber que las más de la vezes que

Duodécima propiedad.

Razon por que los Poetas estiman más sus obras que las ajenas, aun que las ajenas, sean mejores que las suyas.

esto sucede, és quando los Padres son escafísimos, como nos muestra la experiencia, y havemos visto muchos en nuestros dias; que de los Padres escafos, y muy ricos, nascen hijos prodigos; por lo que vienen a ser pobres; y diria yó sér la cauza suceder esto más en estos que en otros, conforme a los razones que tenemos dicho; por que lós Padres escafos, como son poco confiados de suhazienda, no se fian aun de sus propios hijos, y como los tales hijos no han tenido parte en la hazienda de sus Padres, en su vida, más antes han vivido con extremado dezeo della, quando ya les viene a la mano, como coza agena, y apétitosos, y dezeozos de la distribuicion della, gastan largamente la tal hazienda, en gastos extraordinarios, y superfluos sin orden alguna. Y esto és lo mismo que dixo el Rey Selomoh; *Hay mal adoloriado que vide debaxo del sol, riqueza guardada a sus dueños para su mal; y perdiose aquella riqueza en cazo malo, y engendró hijo, y no en su mano nada; como salió del vientre de su madre desnudo tornará &c.*, que quiere dezir, que hay un grande mal en las cozas, que estan debaxo de la constelacion, el qual és, que quando el rico guarda la riqueza, y no la dexa posséer a su hijo, o a su heredero, hasta que sea el hijo dueño de la tal hazienda, que és depues de su muerte, quando és en tal forma, llegando su hazienda en poder de su heredero, és para su mal del tal heredero, y dueño; por que és toda pérdida, por la razon que tenemos dicho.

Y si por acazo viene aquel heredero a tener hijo, no le quéda coza ninguna. De manera que como salió el prodigo del vientre de su Madre desnudo destos bienes de fortuna, assi buelve, como vino, a el mundo futuro. Y dize que si con distribuir la hazienda llevasse consigo algún bien de virtud, seria todo bien empleado; pero és el mal, que ni la hazienda le quéda, ni el bien de la virtud, distribuyendola mal, y como no conviene; de manera que no llevó nada en su mano de todo su trabaxo, como llevan los virtuozos. Y esto és lo que quizo dezir, y *nada no tomará en su trabaxo, que lleve en su mano. &c.* Y podria ser en segunda consideracion, que quiziessé dezir, que siendo la riqueza guardada para su dueño, que no goza ninguno della, ni la distribuye, entonces és para su mal; por que quando le viene alguna fortuna, no halla ningun amigo, que lo socorra, y pierde su hazienda toda;

y quando no la pierda el , guardandola con toda deligencia possible, viene a engendrár un hijo, el qual desnudo tornará sin nada de quanto su Padre ganó. &c. De qual quier modo que sea manifestó Nuestro Rey Selomóh, como és natural succeder hijos prodigos a los Padres avaros , como tenemos dicho.

Por lo qual si tomare mi consejo, el que fuere discreto, siendo rico, y teniendo hijo allegando a edad para saber distribuir, y tratar la hazienda, déve de uzar de un buen primor, y segura cautela, la qual és que haga al hijo participante en su hazienda, en su vida; para que lo pueda enseñar, y encaminar a distribuirla, como, onde, y quando conviene; &c. por que siendo assi, ya quando muriere el Padre, posséará, el hijo aquella hazienda que le quedáre, como suya, como si el propio la huviera ganado por su trabaxo, estimandola como coza propia.

La decima tertia és, que el liberal no puede mucho enriquefer; por que como sea verdad que esta virtud és más propria en el dár, que en el recibir, como tenemos dicho, y el liberal no ha de adquerir el dinero por el dinero en si, si no por distribuirllo como conviene; &c. és visto que poniendo más deligencia en dispender, que en adquerir la hazienda, no faltando en el dár, a tendiendo más a la neccessidad de aquel a quien dá, que a la falta que a el le haze, jamás puede mucho enriquefer por su trabaxo; por lo qual és razon, que procure el liberal de dár, conforme a su posibilidad, la cantidad que conviene, y recibir de quien, como, y quanto conviene recibir &c.

La decima quarta és, que quando el liberal dá, o distribuye cantidad de hazienda en lugar que le parece que conviene hazer lo; y depues hállo lo contrario, se intristese; y assi haze naturalmente todo virtuozo; por que del virtuozo és proprio alegrarse con la obra perfecta, y intristeferce con la imperfecta, aun que sea hecha por ignorancia; por que la ignorancia consiste en que del acto hecho por ella, se intristesca su obrador; por sér disforme a lo que el quiziera hazer; aun que en el tál acto sepa no estár culpado, conforme lo que escribe el Philolopho, declarando la diferencia entre hazer por ignorancia, a hazer ignorantemente. Y tambien por que se duéle de lo que há dado en mal lugar; por que rezela le falte para darlo onde conviene; que seria como quitarlo de

*Saturifero
consejo
del Au-
thor, co-
mo se deve
governar
el hombre
con su hi-
jo, cumu-
nicandole
sus nego-
cios.*

*Decima
tercia par-
ticulari-
dad.*

*Decima
quarta
particula-
ridad.*

*Arist. en
el tercero
de la E-
thica.*

donde conviene, y darlo a donde no deve &c. Por lo qual aun que hizo la tál obra como devia hazerla, y quanto alcançavan sus fuerças, recibe grande pena, y ansia, depues que vé haver sido como nó convenia, y como el nó quiziera.

*Decima
quinta
particularidad.*

La decima quinta és, que el liberal naturalmente haze a su proximo participante de su hazienda, como si fuese con el compañero en ella. La cauza desto és, por que le parece que nó és la hazienda apropiada a el que la possée. Pues el bien della consiste en distribuirla onde conviene. De aqui viene que el liberal muchas vezes padéssse algunos males por despreciar la hazienda; que las más de las vezes haze a los que le deven malos pagadores; por tenér del confesido que desprecia el dinero. De la misma manera, si le succeden cazos defaistrados, nó tiene con que salvarse, por su poca providencia en su hazienda, como tenemos dicho.

*Decima
sexta particularidad.*

La decima sexta és, que el que verdaderamente és liberal, recibe mayor dolor, y tristeza quando dexa de dár onde conviene, que quando dá onde nó deve; aun que qual quier de los dós le sea molesto; por que como la liberalidad és más propria en el dár que en el recibir, siente más enojo, y tristeza en dexár de dár onde conviene, que quando dà onde nó deve; por que dexó de hazér la propria obra de virtud, que consiste en el dár. Aun que *Simonides* fue de contraria opinion, y bien especulado, hay razones para una y otra parte; pero bien considerado se déve de afirmár sér verdad lo que tenemos dicho; y assi lo tengo yo bien provado en el quarto de la *Ethica*, y respondido a las razones que hay por la parte contraria.

Destas dies, y seys propiedades, o condiciones, qual quiera comprehenderá la excelencia desta virtud, y el modo del regimen que en ella se deve tenér, en el dár, y en el recibir, como quando, y quanto conviene, todo governado, y regido por la buena razon.

CAPITULO VIII.

Se declaran las propiedades de los extremos, y vicios de la liberalidad.



Ara que mejor se puéda evitar el yerro en esta virtud, diremos tambien algunas propriedades de sus viciozos extremos; por que uno de ellos que és la falta, pervalece mucho en el tiempo prezente; por se haveren muchos en tregado a la cobdicia del dinero; por lo qual és razon alargarnos algo más en el vituperio del, por evitarlo quanto fuere possible; que és peor que el extremo de la demazia, como escribió el Philosopho. Y lo primero que se hà de saber en estos extremos, és, que la prodigalidad, y avaricia son en quanto al dár, o el recibir, como la misma liberalidad; y son de tál manera, que el que nó es liberal falta en el dár, y sobra en el recibir; que quanto le dãn, recibe, sinó és quando rezela, que recibiendo serà forçado a dár más de lo que recibe; y el prodigo és por el contrario; por que sobra en el dár más de lo que conviene, y falta en el recibir, onde, quando, y quanto conviene. &c.

Arist. Ethic. quarta, texto quinto.

A demás desto hàs de saber, que el prodigo nó puéde multiplicar su hazienda; por que como el dà más de lo que conviene, no haziendo diferencia de personas, és forçozo confumirse en muy poco espacio de tiempo su hazienda, y esta especie de prodigo, que no tiene otro respecto alguno en el dar, más que el dar en sí, és mucho mejor, o para mejor dezir, menos malo que el avaro, por ser facil de emendarse, por una dos cauzas. La primera alegandose a la vejez, por que los viejos naturalmente se hazen escafos, quanto más entran en la edad; y la razon és por que hán exprimentado el trabaxo de la falta del dinero; y tambien como se van haziendo más melancholicos nó aman mucho el dar ni el destribuir la hazienda, que procede de contentamiento, y alegria, y más por que se fienten inhabiles para ganarla. Es la segunda por donde se puéde perdér de los prodigos el tál vicio, cayendo en pobreza, los quales forçados por falta de la materia del dár, han de dexar de ser prodigos.

Quatro cauzas, por onde se ve que el vicio de la prodigalidad és menos vituperable, que el de la avaricia. Cauza primera.

Segunda cauzas.

Hay otra cauzas mayor, por lo qual parece nó sér tan malo el prodigo, como el avaro; y que sea más facil de recibir la emienda; y és que el prodigo tiene grande semejança con el liberal, pues ambos son acerca del dár, y nó hay entre ellos otra diferencia, salvo que el liberal dà como conviene, y el prodigo és por

Cauzas tercera.

el contrario; pero el avaro en ninguna coza se asemeja al liberal, mas antes son en todo opozitos; por que el liberal és en quanto al dár, y no recibir, y el avaro és en quanto al recibir, y nó al dár; y el prodigo como diximos és tambien acerca del dár, y nó recibir, como el liberal; salvo que falta en las circunstancias, gastando, y consumiendole la hazienda, onde no conviene, y por esta cauza, teniendo más semejança con la virtud que la Avaricia, és claro, nó ser tan deficitil de llegar al medio; y ser menor mal; por que el mal que menos dista del bien, se deve tener por menor mal.

*Quarta
cauza,
onde se
ve ser la
Avaricia
mal más
incurable
que la
prodigali-
dad.*

*Koel: 7.
15.*

*Dichode
Diogenes
a uno-
digo que-
riendo re-
prehen-
derlo de
su prodig-
alidad.*

Junto con esto hay otra cauza natural para ser la Avaricia incurable; y és por seren los hombres más inclinados naturalmente al recibir, que al dár; de manera que más facilmente se traerá de la prodigalidad, al medio, que de la Avaricia, al mismo medio, en el qual consiste la virtud. Pero el prodigo tiene un grande mal; y és que el mismo con su accion, se cauza grande daño; que queriendo dár a todos és cauza de venir a no poder dar a ninguno. Lo qual significó Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh quando, hablando del prodigo, dize estas palabras; *Y tambien este mal adoloriado, todo esquentra, que no assi anda, y ventaja a el que trabaxe al ayre &c.* queriendo dezir, que tambien este mal és muy estremado, y digno de ser sentido, en el prodigo, el qual és que esquentra onde viene, que és el dár, assi con aquello mismo va perdiendo el mismo fin; de manera que se halla trabaxar al viento, y en vano; que lo que piensan hazer deshazen, como tenemos dicho, que esto és trabaxar al ayre. Acuerdo-me hauer leído en la vida de Diogenes, que siendo acostumbado a pedir una pequeña limosna, quando tenia necesidad della, llegóse a un prodigo, y conosciendolo por tal, y queriendo reprehenderlo de su vicio, como hera acostumbado, le pidió una grande moneda por limosna; y perguntandole el tal prodigo la cauza de pedirle a el más de lo que a todos los otros acostumbava pedir; respondió el gracioso Philosopho; *que le pedia mucho; por que no esperaba de pedirle muchas vezes;* Querriendole advertir que el mismo dar que el dezeava, se hiba apurando, y deperdiendo. &c.

*Explica-
cion de la*

Y aun tienen más mal los prodigos, que avezes enriques
en

en a algunos, que fuera mucho mejor que quedasen pobres, y dexan de dar a quien por razon devian hazerlo. Y sobre todo tienen un grande mal, que dan dinero a los lizongeros; los cuales no lizongan por otro respecto, que por lo que reciben dellos; de manera que se hazen, los que les dan, mal assi mismos en desperdiciar su hazienda, que es instrumento para obras virtuozas; y a los otros, que dandoles les hazen que profigan en el inorme oficio de lizongeros. Y sobre todos estos males que tienen, es mal más malo, y más viciozo el otro extremo; por que es mal, y vicio más incurable, como tenemos dicho; y sobre todo, que lo que cauza la medicina en el prodigo, aumenta la enfermedad en el avaro; por que la vejez, la pobreza, y las enfermedades, y otras necessidades que trae consigo la flaqueza humana; las cuales curan la prodigalidad, haze a la avaricia más fuerte, con rezelo de venir a mayor necessidad.

Y has más de saber, que hay dos especies de Avaros, que communmente llamamos escasos; unos que sobran en el recibir, y otros que faltan en el dar; y los de la segunda especie se dividen en otras tres fuertes de avaros, unos más que otros; y juntamente todos ellos no quieren dar, ni quieren recibir; y dizen que no quieren dar por que rezelan de llegar a necessidad de pedir; y no pudiendose valer han de venir a obrar cozas injustas, y indignas, por falta de dinero para suplir sus necessidades. De manera que procuran de dar razon a su maldad, diciendo, que lo hazen prudentemente, por no venir a obrar cozas injustas; y justifican su razon con no querer recibir nada de otros, dexandolo de recibir, rezelando ser obligados a pagar más de lo que recibieron. Y la primera especie, que son los que sobran en el recibir, son los que communmente reciben de qual quiera que les dé, a tuerto, y a derecho, como son los más de los uzureros, contra toda Ley; que sufren repudios, y desprecios por multiplicar su hazienda, y hazen cozas indignas por poca ganancia; y al fin perecen los más de ellos, y sus haziendas, con infamia; y les succeden cozas desastradas, por parte de la Divina Providencia; donde pagan todo junto, como havemos visto muchos en nuestros tiempos.

Hay otra fuerte destos, que son los principales, y grandes

*segunda
causa.
Explica-
cion de la
tercera.*

*Dos fuer-
tes de a-
varos, u-
no que da
poco, otro
que recibe
mucho.*

señores, tiranos y juzurpadores de las haciendas de sus subditos. Y hay otros que se exponen a muchos peligros, y las más de las veces exponen a riesgo la vida, que es la joya más preciosa, todo por cobdicia de la vil hacienda; y estos son los que dixeron por ellos, N.S. *que hay hombres, que estiman más su dinero que su propia persona* &c. En conclusion, todos los que en este pessimo vicio se exercitan vienen a obrar cosas muy viles, y abominables; y son menospreciados de todos, y al fin ellos mismos se cauzan su daño, y castigo, que por su avaricia le viene. De manera que es mucho más digno de vituperio el avaro que el prodigo; por todas las razones que tenemos dicho.

Sent. de N. S. en vituperio de los que estiman más su hacienda, que su propia persona.

Se declara como el liberal no debe exercitar esta virtud con la intencion de adquirir fama; salvo por la virtud en sí misma.

Y puesto que me pudiera más alargar en la excelencia desta famosissima virtud, y en el vituperio de sus infames extremos, basta lo dicho para la discripcion, y conoscimiento della, y de sus extremos, en general, advirtiendo a qual quier, que leyere en esta mi obra, que no siga el vicio, que al presente tiempo florece, el qual es la Avaricia; que veo, que por nuestros pecados, ninguno dá conforme lo que tiene, mas de continuo falta; y quando lo dá es afin de alcançár fama, y ser loado por ello; que a este fin lo hazen los más, por el grande dezeo que tienen de manifestár lo que dan. Y es manifesto que de qualquiera destes modos que sea, es muy mal hecho, y muy vituperable; por que el muy rico, aun que dé mucho, en respecto de lo que le queda, y devia dar, es poco. Assi mismo aunque dé quanto conviene, en respecto de lo que tiene, si lo dá afin de alcançár fama, o honra, nó es liberal, como consta de la propiedad segunda. Y vemos muchas vezes, por experiencia, que los muy ricos, que encurren en qual quier destes dos, vienen por fin a perder quanto tienen; por que la Providencia Divina, que no consiente cosas que no sean devidas, les causa tal fin, para castigarlos, y puede ser para que otros tomen exemplo, viendo en estos el castigo.

Succeso de Rabán Johanán ben Zacháy con la hija de Naqdimón ben Gurión,

Y en este cazo, devian los hombres tener siempre en la memoria lo que cuentan N. S. en Nuestro Talmud, sobre una hija de un famosissimo señor llamado Naqdimón hijo de Gurión; la qual dizen, que andaba Raban Johanán Ben Zacháy, con sus discipulos, y saliendo de Jerusalem, vido una Moça que andava cogiendo los granos de la cevada dentro del estiercol de los callos

vallos delos Arabigos: quando ella lo vido, cubrióse con sus cabellos, y parandole delante del, le dixo; *Reby; Sustentame; respondiole el fabio, Hija mia, el dinero de la caza de tu Padre que se hizo?* respondióle la Moça diziendole; *Reby; nó sabes el proverbio, que en Jerusalem cumunmente dizen, que la sal del dinero, que lo conserva, és el dispenderlo con juicio?* *É* y dixole más acuerdaste quando firmaste en mi *Quetubá?* y bolviendose a quel fabio para sus discipulos les dixo; *Acuerdome quando firmé en la Quetubá desta mugér; que escriuia en ella que trahia de caza de su Padre, un cuento de ducados de oro; y llorando el mismo Rabán Johanán ben Zacháy, dixo; Bienaventurados son Israel, que quando hazen la voluntad de Dios, no hay nacion que podeste soberellos: y en el tiempo que nó hazen su voluntad, son entregados en poder de la más baxa, y vil nacion; y nó solo en su poder salvo en poder de sus quadrupedos, qual vino esta disgraciadissima muger. Esta és la intencion del cazo que succedió a esta muger con aquel heroico, y fabio Varon, lo qual contandolo Nuestro Talmud, arguye; Como; Naqdimón Ben Gurión nó hazia sedaká, y no destrubia su hazienda? pues el contrario se cuenta del; que dizen, que cada vez que salia de su caza para el Estudio, onde leya con sus discipulos, todo el lugar sobre que passava estendian debaxo del paños de seda; y passando el los doblavan los probres, y los tomaban para si? A cuya objecion responde Nuestro Talmud dos repuestas; una dellas és; que lo que hazia, y daba aun que béra mucho, hazialo todo por su honra. La otra és; que no hazia tanto quanto béra razon que biziéra, en respecto de la multitud de hazienda que tenia, para autoridad de lo qual traen un Proverbio Antiguo en Nuestro Talmud, que dize; que segun és el Gamello assi deve ser la carga. Todas estas son palabras muy devotas, y dignas de perpetua memoria, donde se vé la Providencia Divina, contra los que no obran a fin de Virtud, o faltan a lo que conviene, conforme a lo que tenemos dicho.*

CAPITULO IX.

Se declara exactamente la escencia, y ser de la quarta Virtud, la Magnificencia, y sus dos extremos, con sus Propriedades.

*Quarta
virtud, la
Magnifi-
cencia.*



Unto con esto dirémos lo que conviene saber para la quarta Virtud, que és la Magnificencia, con sus dos vituperables extremos, y en lo que consiste la tál Virtud, con algunas propiedades, para por ellas venir à su entera discripcion, y de sus extremos. Lo primero que se déve notár, és que esta virtud és tocante a la distribuicion de la hazienda, como la liberalidad; que no difiere más que en solo sér la liberalidad tocante a otros gastos, nó grandes, como tenemos dicho; aun que algunos dixeron, que esto bastava para las distinguir en especie; pero lo primero parecemás cierto, y segun esta consideracion se dirá, que qual quier que fuere liberál se llamará Magnifico, aun que nó pueda hazer acto de Magnificencia; conforme a aquel grandicho de Senéca que dixo, *Todas las virtudes son posibles a todos hombres, saliendo del vientre de su Madre, aun que sea desnudo de todos los bienes exteriores*; porque como uno tiene el juizio prudencial con que juzga haver de dar, como, quando, y quanto conviene, en general, luego juzga haver de dár grandes dadivas a quien conviene; que no se distingue un juizio de otro; y con este juizio se haze el habito interior de la voluntad, que és la virtud; aun que falta la obra exterior. La demazia en quanto a esta virtud, nó és tanto en hazer despezas demaziadas, como en hazer las tales despezas, como, onde, y quando no conviene &c. Y la falta és hazer menos de lo que conviene para ser perfecto acto de Magnificencia; de donde nasce que la falta tocante a esta virtud nó és tan vituperable como la falta tocante a la liberalidad; y esto todo és manifesto, y nó carece de prueba; por que nó nos haze al cazo, para lo que aqui queremos probar, y conviene saber; solo lo que aqui se ne-

*Doctrina
de Se-
neca, que
el hombre
desde que
nace és
apto para
todas las
virtudes.*

*Se declara
en como
la falta
en la
Magnifi-
cencia nó
és tan vi-
tuperable*

necessita fabér, son algunas propiedades desta clarissima virtud; con la qual se honran los Principes, y grandes Señores, y se hazen dignos de eterna memoria: para por ellas venir mejor a el conocimiento della, y de sus extremos.

*como la
salia en
la libera-
lidad.*

Hás de saber que la primera está quazi comprehendida en lo dicho; y és; que de la despeza grande se cõnosce la grandeza de la coza en que se haze la tal despeza; por ser como tenemos dicho, proporcionada a la obra, y la obra a ella.

*Primera
particu-
laridad,
de la*

La segunda, y tercera son las communes a todas las virtudes, que és lo primero, ser hecha la obra a buen fin, conforme dicta la buena razon. Segundo; que sea hecha con alegria, y deleitacion.

*Magnifi-
cencia.*

*Segunda,
y tercera
particu-
laridad.*

La quarta és propria al Magnifico, que quando hiziere alguna grande despeza por mano de alguno, no déve pedirle cuenta del gasto; por que haziendo esto nó será esta tal obra de Magnificencia; mas antes grandissima poquedad; por que quando conviene hazer reparo, como prudente, és en el tiempo de elegir, aquel por cuya mano haze la tal despeza, que sea digno que se confie de el, aquello, y mucho más; pero despues que tiene confiado del, no déve reparar más en lo que gastare, ni pedirle cuenta; que denota tener sosphecha, en que lo que el mismo eligió és mal eligido, y más denota tener alguna tristeza, en con siderar que lo que gastó és demaziado.

*Quarta
particu-
laridad.*

La quinta, és cummum en todas las virtudes; la qual és con cidérar en todas las circunstancias dela obra que sea eligibile, y deleitable. Y de aqui se vé la sexta, que és ser el Magnifico liberal; por que siendo la magnificencia en quanto al dar; como el liberal, regido por la razon, y non haviedo alguna otra diferencia entre ellos, más que ser la magnificencia acerca las cozas grandes, como tenemos dicho, és bien visto que en todo genero de dar, dará onde, quando, y quanto conviene.

*Quinta,
y sexta
particu-
laridad.*

La septima és una cierta distincion de la obra de la magnificencia, a la obra dela liberalidad, la qual és que el Magnifico, con despeza igual a la despeza del liberal, hará un acto mayor; por que son diferentes en la possession, y en el poder obrar, y poder dar cantidad mayor; y tambien son distintas, por parte dela coza de que se ha de hazer la obra; y tambien por parte de

*Septima
particu-
laridad.*

la misma obra, que son los tres terminos que tenemos yá nombrados, y especificados.

Y despues de sabidas estas propriedades, és necessario saber en que cozas se puéde dezir ser el acto de la Magnificencia; para lo qual és menester saber que depende en tres generos de cozas diferentes.

Explicacion de las cozas en que cabe la Magnificencia.
Primero genero.
Segundo genero de Magnificencia.

El primero és, acerca de cozas sagradas, como fabricár grandes cazas para la oracion, y escuélas generales, para los estudios, pagando a los Estudiantes, y Maestros de la tal Universidad. Assi mismo en sacrificios, quando Dios quiéra por su gran Misericordia, y piedad infinita. Y deste genero fueron los principales actos que Nuestros, nó menos poderozos que Religiozos, y clementes Reyes antiguos, hizieron.

El segundo és, tocante a los provechos que se hazen a la Republica; y beneficios generales, a toda la cummunidad, y nó solo a todo el pueblo prezente, si nó tambien a los futuros; y aun a todas las naciones, que destos tales beneficios algun tiempo uzaren, como hazer hospitales, puentes, fuentes, y otras obras cummunes de Magnificencia; y assi mismo convites cummunes a toda la Universidad; como fue el Celebradissimo Pessah de Jossyáu, y otros deste genero.

Tercero genero.

El tercero és, acerca de las cozas que consisten en el hombre de si a si mismo, como son los combites grandes, en las bodas, a hombres particulares, assi mismo el combidar a un gran Señor, o agazajár grandes huespedes, y Principes, y mandar muchos, y grandes prezentes, a hombres grandes, y poderozos &c. Y deste genero de Magnificencia és la que cuenta Nuestra Sagrada Escripura del Santo Patriarcha Abraham; y deste mismo genero és tambien el grande gasto que hazen los Magnificos, en fabricar grandes, y sumptuozos palacios, para sus moradas; que todo esto denota grandeza de animo, y alto grado de esta excelente Virtud.

Y para estas cozas, particularmente para las dos primeras, no todos los hombres son aptos, aun que sean muy ricos, si no son muy adornados de nobleza, y dignidad en la Republica, y de alto linage, que acompañe esta soberana virtud; por que no será idoneo, y conveniente un rico mercader para fabricar una Caza

Santa

Santa, aun que tenga dinero para lo hazer; por que no és fugéto apto para emprehender una grande obra, de esta heroica Virtud; y diminuye ál hecho, el hazedor, salvo siendo este de tan alto ingenio, y juicio, junto con una grande progenie, y antigua origen de antepassados, con que ilustra la escuridad del oficio, con la excelencia de la Virtud. Y en conclusion, para que se diga que exercita actos de Magnificencia, déve ser grande en virtud, y ingenio &c.

Y de aqui se ve la discripcion del vicio, en la demazia desta virtud, que és el que haze grandes despezas en cozas pequeñas, y incapazes dellas; por que son cozas en las quales estos grandes gastos no aprovechan si se emplean mal; de modo que compran una coza vil por un alto precio, que és coza baxa, por grande despeza, la qual usurpa a la alta obra que con el pudierá hazer; y muchas vezes no gasta conforme a su posibilidad, si no mucho más destruyendole assi mismo, con demaziados gastos, en cozas superfluas, ni gasta a fin de virtud, lo qual todo le procede por no ser su obra encaminada segun dicta la razon.

Y del mismo modo le hallan en el vicio opozito (que és la *Cinco* falta) estos mismos inconvenientes. La primera és, que da de *particularidades* continuo menos delo que conviene como tenemos dicho; y *que se hallan en* quando algunas vezes sucede haver de hazer despeza en algun grande combite, o otro qual quier acto de Magnificencia, que *el Avaro, o miserable.* és forçado de hazerlo, por algun grande respecto, repara mucho en escuzar la despeza, en cozas de poca entidad; y la falta que haze en aquel poco que dexa de gastar, és mucho, como si hiciese un combite, donde se gastase mucha cantidad de hazienda, y pareciendole que la falsa, o otra coza semejante se puede escuzar la dexa de mercar; lo qual haze en la meza mucha falta, o otras cozas semejantes, que por su escaseza, y miseria dexa de hazer.

La segunda és, que qual quier coza que gasta, quando ve que *Segunda* es forçozo el haver de gastarlo, y que no se puede escuzar dello, *particularidad del Avaro.* lo haze con mucha negligencia, y és muy tardo en hazer el gasto, por la molestia que le dá el ser forçado a hazerlo.

La tercera és, que todos sus pensamientos son, quando haze el *Tercera particularidad.*

tal acto como podrá escuzar la despeza en el, por quantas vias la puede escuzar.

*Quarta
particu-
laridad.
Quinta
particu-
laridad.*

La quarta és, que se entristese de continuo con lo que gasta, como si propriamente lo perdiese.

La quinta és, que por poco que gaste, siempre le parece que distribuye más de lo que conviene; por donde jusga de continuo al magnifico, por viciozo, en el extremo de demazia, en la magnificencia.

Con esto me parece que está bien vista la discipcion destos extremos, que basta para lo que conviene saber, en lo que toca a esta excelente virtud, por ser quazi sabida por el orden de la liberalidad, como tenemos dicho, que nó difieren más que ser esta en quanto a las cozas grandes, y la liberalidad nó. Y por esta misma cauza ajuntaron esta virtud a la liberalidad, por la conformidad de las dós, como havemos dicho. De manera que qual quier facilmente podrá comprehendér la discipcion de la una, por la otra, en todas las particularidades que sucedieren.

Toda via notarémos, que aun que esta virtud sea la misma con la liberalidad; por quanto difiere nó mas finó segun más o menos, se requiere mayor juicio prudencial para uzár el acto desta excelente virtud, que para uzár el acto de la liberalidad; por que és más dificil jusgar como, quando, y donde se gastará una grande summa de hazienda, que jusgar a donde se gastará una mediana; y por esto el Magnifico se asemeja mucho al sabio; por que como el sabio, és aquel que sabe las cozas dificiles, y ignotas a otros grandes, en si mismas, para sér especuladas; assi el Magnifico sabe como hará obras grandes, y dificiles; y sabe el porque, y para que se deven hazer; y de a qui viene que facilmente se yerra en esta virtud, màs que en la liberalidad; y esto, por ser el juicio en ella dificil; tanto que facilmente uno caerá en la demazia, o en la falta desta virtud; o a lomenos en saber obrár el acto exterior de adonde privativamente nó será magnifico; y este tal será menos viciozo que el Avaro, o el Prodigio; pero el que tuviere un habito contrario a esta virtud que nó quiera hazer, pudiendo, una buena obra, y cummun a la republica, &c. este tal és mucho más viciozo que nó el Avaro, por ser contrario a mayor virtud. Y assi dirémos de la demazia, en respecto del Prodigio;

y esto se ve más, poniendo la Magnificencia, y liberalidad distintas en especie. Más es de notar que alguna despeza, a un que en si nó sea grande, siendo grande en respecto de la coza en que se gasta, puede ser magnífica, como aprezentár un juguete aun niño, en el qual aun que nó se gaste mucho se puede gastar Magnificamente, conforme a la coza que es, principalmente en la hechura se puede ver la Magnificencia; de manera que siendo de materia preciosa, y de mucha estima, la obra sobrepuja a la materia; y esto basta para lo que se necessita saber sobre esta heroica virtud.

C A P I T U L O X.

Se declara la Quinta Virtud, la Magnanimidad, sus extremos, y particularidades; pruevasse como esta virtud comprehende en si todas las demás &c.



N quanto a lo que se necessita saber sobre la grande, y excelente virtud de la Magnanimidad, Quinta en el numero de las Virtudes morales, conforme della trató Aristoteles, aun que seria menester dilatarnos para saber con distincion las particularidades en que consiste; diremos, lo que conviene saber, lo más breve que fuere possible; por que el tiempo nó lo permite, ni mi continua ocupacion, mé dá lugar para ello; por lo que, llevarémos en esta, el mismo orden que seguimos en las otras, declarando sus propiedades; que son cincuenta, parte dellas en la propria virtud, y parte en el virtuoso, denominado Magnanimo, derivado del nombre de Magnanimidad.

*V. virtud,
la Mag-
nanimi-
dad.*

Pero antes que vengamos a declarar las dichas propiedades, te quiero hazer entender la verdadera definicion, o discripcion del Magnanimo, y acerca de que coza es, para lo qual déves saber que el Magnanimo es acerca de las honras grandes; y por esso se ajuntó esta virtud a la virtud de la Magnificencia, por seren ambas en quanto a cosas grandes. Y la diferencia entre las dos, es manifesta; que la Magnificencia es en quanto a la distribuicion
de

de la hazienda, y esta virtud propriamente és tocante a las honras grandes; la Magnificencia modéra el apetito concupiscible, en las grandes despezas; y esta modéra el irascible, en las grandes honras. Y la virtud que despues desta declararemos, que és la Modestia, és acerca de las obras medianas, pequeñas, y communes a todo hombre. De manera que la Modestia tiene tal proporcion con la Magnanimidad, como la Liberalidad con la Magnificencia. Y la discripcion, o difinicion del Magnanimo, és que se ponga a cosas grandes, y sea digno dellas, y merecedor de alcanzarlas; que si por ventura tuviere la primera condicion; a saber; que se pone en cosas grandes; y no fuere apto para ellas, o pensáre ser suficiente para ellas, nó lo siendo, este tál se puede más llamar loco, que otra cosa, y si tuviere la segunda; a saber, que sea digno de obrar cosas grandes, apto, y habil para ellas, y no lo haze, este tal peca por falta, y se llama Possilanime, o de poco animo; por que solo la falta de su animo, y poquedad, los hazen incapáz para la tal honra; y desdora con esto, y obscurese todo su merito. De manera que el Magnanimo és el que se pone a cosas grandes, y propriamente en lo que toca a honras grandes, siendo digno, y conveniente para ellas; por que nó consiste su habilidad, y merecimiento en tenerse el por tál; ni menos en ponerse en cosas grandes; por que no consiste la virtud en la obra exterior, como tenemos muchas vezes dicho, salvo en ser el habito en el alma.

Y déve sér el virtuozo en esta virtud, cumplido, y adornado de todas las otras virtudes, que por parte dellas és digno de ponerse a cosas grandes, y dignas de grande honra, junto con las otras propriidades que déve tener, como declararemos; y siendo en las virtudes habituado, se muéve a ponerse en cosas grandes, y asientan bien en el las propriidades de la Magnanimidad; y acepta las grandes honras, quando, como, y segun conviene. Y nó haziendo la obra acerca desta virtud, con todas las condiciones que conviene hazerse, nó puede dexar de errár por demazia, o por falta; que si se puziere a cosas grandes, más de lo que a el le conviene, o en tiempo que nó conviene, será viciozo en el extremo de la demazia desta virtud. Y el que dexa de ponerse a cosas honrosas, que dicta la buena razon que se

se pongan a ellas, y las acepten; estos tales pecan en el extremo de la falta; y se llaman possilanimos, como tenemos dicho. Y esta virtud és más elevada que todas las otras virtudes; porque el que fuere adornado con esta virtud, és muestra de ser perfecto en todas las otras, y és acerca del mayor de los bienes exteriores, que és la honra, la qual damos a D. B. por sér el mayor de los bienes; por lo qual déve qual quier procurar de hazer cozas con las quales sea apto para posséer esta virtud; que en esto imitará a Nuestro Propheta Mofseh, en el qual, con toda la perfeccion, hallamos las condiciones, y propiedades que para gozar el nombre de Magnanimo se requieren, que son cincuenta, como tenemos dicho.

La Magnanimidad és la más excelente virtud; por que el que és en ella perfecto, es- percizo lo sea tambien en las demás virtudes.

La primera és, que el Magnanimo de necesidad há de ser bueno para sér mereçedor de la honra; por que sér digno della; nó se puéde dar fin ser virtuoso. Esta propiedad con toda perfeccion se halló en Nuestro Santo Propheta Mofseh, el qual desde su nascimiento fue intitulado con el titulo de bueno, como se prueba de lo que dize la S. S. *Y vido a el que bueno el, y escondiolo &c.* de donde tuvieron lugar N. S. de glozár *que quando nació se llenó la caza toda de luz* (la qual se llama bien, como dize la S. S. *y vido Dios a la luz que buena &c.*) queriendo significar que nasció con el la luz, que significa una buena dispozicion para todo genero de bien &c.

Primera propiedad que déve haver en el Magnanimo. Exod. 2: 2: Sent. de N. S. Gen. 1. 4.

La segunda és, que el tal Magnanimo, o Animozo, déve obrar la virtud, en mayor grado de virtud que qual quier otro virtuoso, en otra virtud; haziendo la tal obra con una extremada a legria, y cumplido contentamiento, con todas las circunstancias ordenadas por la buena razon; lo qual se halló tambien en el dicho Propheta; que todas sus obras fueron heroicas, y hechas con extrema alegria, como se vé por diversas partes de la S. S.

Segunda propiedad.

La tercera és, que el Magnanimo no déve menospreciár ningun consejo; mas antes déve escoger a todos; y si el consejo fuere suficiente, se déve mover por el, aun que sea de qual quier que fuere; y esto mismo hallamos en Nuestro Santo Propheta quando su suegro Itró le dió consejo conveniente diziendole; *Agora oye en mi voz, aconsejarté, y será Dios contigo &c.* que és la intencion, a mi ver, que le queria dezir, que su consejo seria de

Tercera propiedad.

Exod. II. 19.

tál manera que nó perdiese por el la contemplacion , y especulacion en las cozas Divinas; mas antes la aumentaria; y esto quizo dezir, en estas palabras, *y será Dios contigo &c.* y viendo el Santo Propheta la excelencia del consejo, como Magnanimo, lo aceptó, y lo efectuó, con su grande, y prudencial juicio.

Quarta
propriedad.

La quarta és, que el Magnanimo déve hazer todas sus cozas con razon, y justicia, y que por ningun modo, ni en ningun tiempo venga a hazer cozas indignas, ni injustas, ni sea acuzado dellas, ni aun por sospecha; Y esto se halló tanto en Nuestro Santo Propheta, que segun quieren N. S. *entregó su alma por los Dinim, ó por la justicia,* y assi se mostró en él desde su infancia; como cuenta Nuestra S. S. que llegando a la edad de veinte años (segun opinion de algunos) *salió a vérsus hermanos, y vido un varon Egipcio que hiria, y maltratava a un varon Judio, de sus hermanos &c.* donde cuenta que condenó al malo, y justificó al bueno, &c. Dela misma fuerte cuenta, *que salió al segundo dia, donde vido dos Judios peleand, uno con el otro &c.* y hizo lo mismo como Magnanimo.

Sent. de
N. S.

Exod.
2: 11:

Ibid. 2:
13.

Quinta
propriedad.

La quinta és, que el Magnanimo nó se déve alegrár, ni deleitár en extremo, por haver alcanzado cozas grandes, en lo que toca a la honra, y grande estado, salvo medianamente; por que como sea virificado que el Magnanimo déve sér por sí mercedór de todo genero de honra, nó se déve mucho de alegrár con ella, pues della és mercedor; por lo qual se déve deleitar medianamente, como quien alcanza lo que merece. Y como Nuestro Santo Propheta alcanzó aquel supremo grado de honor, que fuese por su dignidad, y gracia Divina, mercedór que se diese la Ley por su mano, haviendo conosció N. S., quan perfecto fue en esta virtud, ordenaron en nuestra oracion de Sabath que dixessimos; *Alegrarseá Mosses con la dativa de su parte; &* que en no dezir mas que *alegrarsea*, significaron ser la alegria, como conviene, y no demaziada; que quando N. S. quieren dezir qual quier coza ser en mucha cantidad lo dicen claro.

Sexta
propriedad.

La sexta és, que el Magnanimo déve recébir la honra que le dieren, aun que nó sea grande, quando dexare de ser grande por la poca posibilidad del que la dá; y dévese contentár aun que el merezca más; pues sabe que nó és por su falta; salvo por la po-

ca posibilidad del que la dá, y que nó tiene coza mayor que darle, como tenemos dicho.

La septima és, que si le sucediere el ser honrado por bienes de la fortuna, y de hombres baxos, o por cozas pequeñas que el haya hecho, déve de aborrecer, y despreciar la tal honra. Septima
proprie-
dad.

La octava és, que el Magnanimo quando le han hecho algun deshonor, (si deshonor se puede llamar) por qual quier cauza, nó le és molesto; assi como el grande honor no lo altera ni le cauza demaziada alegria, como tenemos dicho; y la cauza desto és por que ningun agravio, ni deshonor se le puede hazer al Magnanimo, que verdaderamente se pueda llamar deshonor; y pues el és bueno, y virtuozo, como tenemos dicho, nó puede hazer coza injusta por la qual merezca la tal deshonor. Octava
proprie-
dad.

La nona és, que nó se déve alterar ni ensoberbecer con la mucha riqueza, ni otros bienes de la fortuna, exteriores, aun que sea en abundancia; ni menos se déve alegrar mucho con ellos, pues nó consiste en ellos su bien, y gloria. Nona
proprie-
dad.

La decima és, que en la adversa fortuna nó se déve el Magnanimo entristecer, por la propria cauza, que con la prospera nó se déve mucho alegrar, como ya tenemos aviriguado; y estas cinco ultimas propiedades, significaron bien N. S., y nos dieron en ellas una excelente doctrina, por modo de comparacion, donde dixeron; *que los que siendo injuriados, y nó injurian; oyen su desprecio, y no responden; hazen por amor, y se alegran con las tribulaciones, por ellos dize la S. S. y sus Amigos como salir el sol en su fuerza; & que en la primera partida que dize los injuriados significaron la octava propiedad, la qual és que nó recibe el Magnanimo passion de las deshonoras, y injurias que piensan algunos hazerle; pues son sin justicia, como havemos dicho. Y en la segunda partida que dize, que oyen su desprecio quieren significar que nó se alteran con la prosperidad; que aun que sean tan prosperos que ninguno oze vituperarlos, ni reprehenderlos en su prezencia, salvo en su auzencia; y viene el tal vituperio, o menosprecio, a su noticia, por via de otros, nó se alteran ni se ensoberbecen con sus prosperidades, para responder; y por esto dize, oyen su desprecio, o repudio y nó dize son repudiados, como dixo en la primera partida los que son injuriados, significando lo que havemos* Decima
proprie-
dad.

dicho; Sent. de
N. S.
Juez.
5: 3r.

dicho; que quando fueren tan prosperos que ninguno oze a menospreciarlos en su prezencia, salvo que oyen su repudio por interfeccion de otros, nó responden; por que no tienen aquella prosperidad fortuita, y tranzitoria, por bien, ni se alegran, ni se alteran mucho con ella; estos tales son los perfectos, conforme a la nona propiedad. Y la tercera partida que dize, *que hazen por amor, y se alegran con las tribulaciones*, és manifesto ser conforme a la decima propiedad, que con la adversidad nó solo nó se entristezzen, mas antes se alegran, conciderando sér todo ordenado de la Primera cauza, y todo para su mayor bien, y aumento. Y truxeron N. S. para los perfectos en todas tres propiedades, una admirable comparacion; diziendo; que quien tal hiziere, *és comparado con el sol quando se puede dezir que sale con toda su fuerça* que és quando succede ser eclipsado al medio dia, que entonces se dize salir el sol de la conjuncion con la Luna, y parecernos con toda su fortaleza; que és al medio dia; por que aun que por la mañana se diga salir el sól, nó se dize salir con todo su vigór, y fortaleza, mas antes quanto más vá, se vá más esforçando hasta el medio dia; y quando se aparta del Zenit, no se dize salir, salvo diclinar, como és manifesto a quien solo los principios de la Astrologia huviere leydo. De manera que nó se puéde verdaderamente dezir en el, salir con toda su fortaleza, salvo quando succediere eclipse del sol a medio dia, como tenemos dicho; que entonces sale con la misma fuerça que tenia en el mismo tiempo de su eclipse; por que no puéde la Luna hazér en el la minima falta; salvo que apartó, o ocultó su claridad de nuestra vista; y por esto dize, *con su fortaleza*; significando que la fuerça, y fortaleza con que sale quando sale del eclipse nó se le inóya al tiempo del salir. De la misma manera succede ál Magnanimismo, que quando se le hazen injurias, nó son aquellas injurias hechas a el mismo; y assi como el sól en el tiempo del Eclipse, aun que dizimos eclipsarse, nó recibe el en si mudança alguna, ni falta en su claridad; ni se obscurese; assi la adversidad al Magnanimismo no le és molesta; ni la prosperidad le altera; por que el en el grado de su grandeza nó se diminuye ni se aumenta; assi como en el sol nó haze mudança ninguna el salir a medio dia, que está para nós con toda la fuerça de su claridad, más que quando

sale por la mañana, por ser en el, todo de un mismo modo; y por agora basta lo dicho para lo que aqui conviene.

Estas cinco propiedades de las dies dichas, quizieron N. S. mostrar como se hallavan con toda perfeccion en Nuestro Propheta Mofseh; que fue elevado en esta virtud, como tenemos dicho; donde dixeron que aquel grande dicho de Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh, que dize, *y baxo de espiritu asufrirá honra &c. fue dicho por Mofseh*; por que hallaron en este dicho significacion de todas cinco cozas; que en dezir, *baxo de espiritu notaron la sexta*; y delo que dize *asufrirá honra*, notaron la septima; queriendo dezir; que nó asufre, salvo lo que con propiedad se puede llamar honra; y de las dos que quieren dezir, que el que és humilde, y baxo de espiritu aquel tál asufre la honra, notaron la octava, nona, y decima, que se entiende por lo dicho, que ni se alegra con la prosperidad; ni se abate ni entristese con las injurias que le hazen; por que su principal intencion nó és otra sinó asufrir, y esforçar la honra verdadera, que és señal de virtud: y con aquello se glorifica, y nó con los bienes, y males exteriores.

C A P I T U L O X I.

Prosigue el mismo asunto, declarando quinze propiedades, de las cincuenta que tiene la dicha virtud.



A undecima propiedad, és que los bienes de la fortuna elevan el Magnanimo en excelencia, siendo el, ya perfecto con las virtudes, como hemos dicho. La razon en esto és bien clara, y és; que como sea verdad que todo el trato del Magnanimo és acerca de las grandes obras; y el bueno quanto más prospero és, tanto és más honrado de la gente; por tanto és más excelente en la virtud de la Magnanimidad; pues és más exalçado en aquello en que consiste la Magnificencia, que és la obra; que la riqueza, los estados, y otros bienes semejantes, tanto quanto más hazen a los malos,



malos, que tienen con ellos más poder para hazer mal; tanto más bien hazen a los buenos, que teniendo con ellos, más poder para efectuar el bien, son más excelentes. Y son en esto los bienes de la fortuna comparados al Planeta Mercurio, por cuyo medio Dios Bendito nos dá estos bienes, conforme quieren los Astrologos, que el por sí no inclina a bien, o mal alguno, salvo segun el aspecto que tiene con otro planeta, assi ayuda para bien, o para mal, por lo qual dixeron, *Mercurio con los malos, malo, y con los buenos, bueno*; y esto parece ser la inteligencia de lo que Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh dixo; *Longura de dias en su derecha, en su esquierda riqueza, y honra* queriendo dezir, que quando el hombre se inclinare a la parte derecha, esto és, al bien del alma, la qual se intitula con el nombre de derecha, entonces los bienes de la fortuna que estan significados en la parte siniestra, serán juntos con honra; y por el contrario, no inclinandose al bien verdadero la riqueza de la siniestra no será con honra. En estos bienes fue tan loado Nuestro Santo Propheta Mofseh, que dixeron N. S. *que una de las cosas que deven concurrir en el Propheta, para que poze en el la Prophecia, es ser rico*; y pruevanlo por el, de adonde notaron ser Mofseh Nuestro Maestro varon riquissimo.

Los bienes exteriores comparados al Planeta Mercurio.

Doctrina Astrológica.

Prov. 3. 16.

Sent. de N. S.

Duodecima propiedad.

Prov. 27. 21.

La duodecima és, que aun que otros alcansen grandes estados, y hagan obras exteriores semejantes a las de la Magnanimidad, acerca de grandes honras, por grande poder que tengan para ello, no siendo perfectos en los habitos virtuosos, nó los llamará magnanimos, ni los tendrá por tales; de manera que és esta propiedad cumplida, y comprehendida quazi por la primera, y segunda; y és la conclusion della, que siendo el Magnanimo virtuoso, no dexará de loar a los virtuosos, ni loará a los que carecen de virtud, aun que tengan mucho poder, y esta no és menester dezir quan perfecta se hallava en Nuestro Santo Propheta; pues ya tenemos provado, y a todos és manifiesto quan perfectissimo héra en todas las virtudes en summo grado de excelencia. Y puede ser, que significando esta propiedad dixo, Nuestro Rey Selomoh en sus salutiferos Proverbios *Esmeradero para la plata, y crizol para el oro, y varon segun su loor*; queriendo dezir que assi como se purifica la plata, y se manifiesta su bondad, en perfeccion, esmerandola, y lo mismo haze el oro, en el crizol, assi se conoce

nosce el hombre, y se exprimenta lo que és, en el loor con que el loa a otros; que si loa a los buenos, y acozas buenas, és bueno, y si loa ál contrario, és malo.

La decima tercia és, que el Magnanimo no se déve exponer a los peligros, por poca coza, salvo con grande cauza, como por salvar una tierra, o otra coza semejante; por ser esta virtud solo acerca de cozas grandes, como tenemos dicho. *Decima tercia propiedad.*

La decima quarta és, que quando se entregare a los peligros, no sea por el peligro en si, salvo por el fin del bien que de alli espéra, que és el bien de la virtud; por que esta és la honra verdadera, acerca de cozas grandes, quando se obra por tal fin. *Decima quarta propiedad.*

La decima quinta, és el entregarse, a los peligros, en cozas grandes, quando, y en lugar que conviene, todo gobernado por la buena razon, que esto és muy proprio del Magnanimo. *Decima quinta propiedad.*

La decima sexta és, que quando quiera que se entrega el Magnanimo a los peligros, como conviene, no rezela mucho su vida; por que entiende que no és razon vivir sin vencer, y sin obrar actos de virtud, en el ultimo grado de perfeccion; y tiene el morir por esta via por summa felicidad; y son estas quatro propiedades postreras segun la virtud de la fortaleza, segun en ella havemos declarado; en lo qual fue tan loado Nuestro Propheta Mossé; y poniendo N. S. en las condiciones del Propheta, que sea fuerte, lo pruevan, de que en el tiempo que baxava del monte con las primeras tablas de la Ley, queriendolas romper, siendo defendido en ello de los septenta viejos, que no querian consentir que las rompiese, bastó el contra todos para romperlas, considerando que por la mala inclinacion del pueblo, devia assy hazerlo; por que si entonces les diera aquellas tablas no podrian mantener ni observar los mandamientos que en ellas estaban escriptos; que quebrantandolos, siendo mandados por Dios Bendito, merecian más pena; por tanto uzó de aquella virtud de fortaleza en romperlas, a fin del mayor bien de Israel; y por esto de pues fue loado del mismo Dios, segun glozan N. S. sobre lo que Dios dixo a Mossé, mandandole cavacar las segundas tablas, donde dize; *Y escribiré sobre las tablas, las palabras que estaban sobre las tablas primeras que quebraste & donde dizen N. S. que lo que le quizo dezir en estas palabras, que quebraste se lo dixo en* *Exod. 34. 1.*
su

Doctrina
de N. S.

su loor, como si dixese, *bien hizise que las quebraste*; de adonde se notta ser Mossèh perfectissimo en la virtud de la fortaleza, de la qual és manifesto ser cumplido en estas quatro ultimas propiedades, que son acerca de la fortalera, como tenemos dicho.

Decima
septima
propriedad.

La decima septima, és junto con otras ocho, hasta el numero de veynte, y cinco, segun la virtud de la liberalidad; y esta primera, és que el Magnanimo déve procurar de hazer bien a otros, con toda su posibilidad, que siendo bueno, segun la primera propiedad, és razon que haga bien a otros &c.

Decima
octava
propriedad.

La decima octava és, que se averguença del bien que recibe de otros; por que del Magnanimo és proprio hazer y no padesser; que tanto quanto el hazer, y dar és deleytable, tanto el recibir, y padesser és miserable; por que el que recibe, és subdito a el que le dá; y el Magnanimo no déve ser subdito a ninguno, mas antes déve ser muy libre; por tanto se averguença, y le peza del bien que de otros recibe.

Decima
nona
propriedad.

La decima nona és, que quando recibe de alguna persona por qual quier via, o respecto que sea, conviene que le torne más de lo que el recibió; tanto que le quédé obligado el que le dió, aun que fue primero en el dar, que és grande ventaja; por que el Magnanimo déve de procurar por todas las vias posibles a que a ninguno sea deudor, ni obligado; por que no sea subdito, como tenemos dicho.

Jeos. 2.
12.

Y esta propiedad és bien manifesta en los exploradores que mandó Jeosuah, quando vinieron a caza de Rahab, donde cuenta la S. S. que haviendoles ella hecho tanta merced, como és manifesto que les salvó la vida, les dixo; *y agora jurad a mi, que haze con vosotros merced, y bareys vosotros tambien con la caza de mi Padre merced; y dareys a mi señal de verdad, &c.* y ellos respondieron, conforme a esta decima nona propiedad; y en fin de sus palabras dixeron; *y será quando nos entregare A. la Tierra; y baremos con tigo merced, y verdad &c.* Y dévese ponderar en lo que ella les dixo haverles hecho merced, por que dixo, *y bareys tambien vos con la caza de mi Padre merced*, pues ella misma fue la que hizo la merced con ellos; y si por ventura ella queria que hiziesen la dicha merced con la caza de su Padre, por darle a el la honra, o que queria más el bien para su Padre que para ella propia, con que

que razon, y cortezia, no concedieron ellos hazerla con la caza de su Padre? pues respondieron; *y haremos contigo merced, y verdad &c.* que parece no querer conceder quanto ella les pedia; pues pidió que hiziesen la merced con la caza de su Padre, y la verdad con ella; y ellos, parece que no quizeron más que hazer con ella sola las dos, merced, y verdad; coza que no devian refuzar a quien tan grande beneficio con ellos havia obrado. Por lo qual, entiendo que sea la intencion conforme a lo que tenemos dicho, acerca desta propiedad; que ella, visto que havia principiado a hazer con ellos merced; que toda coza que no és devída se puede llamar merced, le pareció que quanto ellos hiziesen con ella de alli por delante, no podia ser merced, mas antes verdad; pues todo lo devian hazer por la obligacion en que le estavan, por lo que ella les havia hecho; por lo qual les dezia, que pues con ella no podian hazer merced, que a lo menos hiziesen con ella señal de verdad; que és pagarle el devito, para que quedase lo que con su Padre hiziesen siendo merced; por que si a ella no le pagavan, quedava lo que con su Padre hazian siendo verdad, y no merced; pues lo devian a su hija, y por tal respecto lo hazian, pero pagandole a ella, y haziendo con ella verdad, quedava lo que hazian con su Padre merced; y por esto pidió las dos cozas; y ellos respondieron como Magnanimos, y perfectos en esta propiedad, y dixeron; que harian tanto, que no necessita de dezir con la caza de su Padre, que harian merced, pero que aun con ella la harian, queriendo dezir, que seria tanto lo que con ella misma harian, que pagarian todo lo passado, y que aun ella les quedaria deudora, de tal manera que harian con ella merced, y verdad, que és pagar todo lo passado, y principiar de nuevo a hazer merced con ella, y con la caza de su Padre, como cuenta depues la S. S. que lo hizieron, donde dize; *y a Rahab, y a caza Jeos. 6. de su Padre, y a todo lo que a ella abiviguó Jeosuab &c.* que cierto 25. cumplieron perfectamente esta propiedad.

La vigesima és, que el Magnanimo déve tener continuamente en la memoria los beneficios que el haze a otros; por que la tal memoria le cauza deleite, y alegria, por ser obra de virtud, segun su magnanimidad; y más, que la memoria de lo passado será cauza de esforçarlo en la obra de la virtud.

*Vigesima
proprie-
dad.*

*Vigecima
prima
proprie-
dad.*

La vigecima prima, és que los bienes, y beneficios que el Magnanimo recibe de otros, no los déve traer a la memoria; por que la memoria de ellos le cauza molestia, por que el recibir és poquedad, y miseria, como tenemos dicho; pero déve de procurar, de beneficiar al que le dió, de manera, que le quede el otro obligado, como tenemos declarado en la propiedad decima nona. Y si por ventura en esto tubieres alguna duda, pareciendote ingratitud olvidar el hombre el bien que recibe, que más razon parece que seria olvidarse del que el haze, y tener siempre en la memoria el que recibe, hás de saber, que lo que se dize que el Magnanimo no déve traer a la memoria los bienes que recibió, no quiere dezir que no tenga en la memoria a quien le hizo aquel bien, o le dió aquella dadiva, que esto seria una grande ingratitud, mas antes conviene que el Magnanimo tenga continuamente en la memoria a quien le hizo algun beneficio, para haver de satisfazerlo, pero déve procurar de olvidar lo que le dió, por que és poquedad fuya haverlo recebido; y le és enojosa la memoria del, quanto deleytable le és la memoria de lo que el dió; y esto hará con pagar tambien lo que recibió que no hay necesidad de acordarse de ello jamás. De manera que no por olvidar lo que recibió se puéde llamar ingrato, pues tiene en la memoria a quien le dió &c.

*Vigecima
segunda
proprie-
dad.*

La vigecima segunda és, que el Magnanimo recibe alegria, y deleitacion de oyr el beneficio que el hizo a otro; por ser obra buena, y por que la memoria dello le cauza hazer más bien, como havemos dicho.

*Vigecima
tercia
proprie-
dad.
Arist.
Ethica
quarta.*

La vigecima tercia és, que siente passion en oyr el beneficio que el há recibido de otro, y por esta cauza trae el Philosopho, que la Reyna Tetis pidió a Jupiter una merced haviendole ella hecho muchos servicios, y no le hizo menzion de quanto ella le havia hecho, mas antes le truxo a la memoria muchos beneficios que ella del havia recebido.

*El mejor
medio pa-
ra alcan-
çar bene-
ficios, és
que el que
pido haga*

De la misma manera queriendo pedir los Lacedemonios, ciertas mercedes, a los Athenienses (haviendoles hecho muchos servicios, por cuya cauza héran mercedores que les hiziesen las dichas mercedes) nunca les truxeron a la memoria su merito, antes otras muchas mercedes que los mismos Lacedemonios havian dellos

dellos recibido, donde se déve juzgár por grande yerro en los que piden a otros mercedes, traerles á la memoria lo que ellos han hecho, servido, o beneficiado a aquellos de los cuales piden las tales mercedes, que lo mejor és que el que pide la merced traiga a la memoria de aquel a quien la pide otras que de el haya recibido; que esto le será tán alegre, y deleitable de oyr, quanto le és molesto oyr el beneficio que el ha recibido; que afuera desto juzga al que le viene a pedir la merced por agradecido; pues tiene en la memoria el bien que ha recibido, que todo esto és conforme a estas dos propiedades dichas.

mencion de los que el há recibido, y no de los que há hecho.

La vigecima quarta és, que el Magnanimo no tiene necesidad de ninguno; por que como tenemos dicho, la Magnanimidad consiste en las cosas grandes, y estas suceden pocas vezes; por esso tenermy pocas vezes necesidad de otro; y quando la llega a tener, se puede dezir que entonces tienen ellos más necesidad del, que el de ellos, porque a el no le falta dinero ni virtud, solo tendrá alguna vez necesidad de gente para emprender cosas grandes, que faltandole esta no lo puede hazer, como sucede a los Reyes, y Principes que carecen de gente para defença de sus reynos, y estados, y en tal cazo los que a ellos se allegan son los que más ganan.

Vigecima quarta propiedad.

La vigecima quinta és, que el Magnanimo deve estar siempre dispuesto para dar, y hazer mercedes a todos los que de el se vinieren a valer, para que en qual quier tiempo que fuere, no sea por el la falta.

Vigecima quinta propiedad.

Estas nueve ultimas propiedades, son en quanto a la virtud de la liberalidad, y muestran la poca necesidad que el Magnanimo tiene de ninguno; y estas todas se hallavan en el summo grado de perfeccion en el Principe de los Prophetas; que no solo no se contentava con ser el, perfectissimo en ellas, si no que aun en el tiempo que hubo necesidad de elegir hombres que juzgasen el pueblo, por el sano consejo de su suegro, dicen N. S. que lo que dize la Ley; y escogió Moyses, varones de fonsado, (que propriamente son magnanimos) fue por que no tenian necesidad de guardar respeto a nadie, por la poca necesidad que de ninguno tenian. Pues quien a semejantes varones buscava para que supliesen parte de lo que el havia de hazer, quan sin comparacion, seria el en todo esto consumado, en el ultimo grado de la perfeccion.

Exod. 8. 25.

Doctrina de N. S.

CAPITULO XII.

Sigue el mismo asunto, explicando lo restante de las cincuenta propiedades.

Vigecima sexta propiedad.

Exod. II. 3.



A vigecima sexta és en lo que toca en las conversaciones del Magnanimo , y és que déve ser grande, y tenerle por tal entre los grandes, como se notta esto de Nuestra S. S. donde dize; y tambien el varon *Mosséh* grande mucho, en ojos de esclavos de *Parbó*, y en ojos del pueblo &c. donde significa su grandeza con los grandes, que son los subditos del Rey; y tambien con toda la republica, que tambien con ellos déve uzar el Magnanimo de su grandeza.

Vigecima septima propiedad.

La vigecima septima és, que el Magnanimo converse con los medianos, medianamente, y nó se haga grande con los que nó son grandes; por que la virtud déve sér acerca delo difficil, yno acerca delo facil. Y como sea que el sér grande entre los grandes, és muy difficil, alli consiste la virtud; pero como con los medianos sea facil hazerse grande, no lo déve hazer salvo medianamente. Y finalmente con los grandes se déve hazer grande, y con los medianos en alguna manera; y por ningun modo se déve hazer grande con los pequeños. Esta circunstancia, y propiedad se hallava tambien con toda perfeccion en Nuestro Propheta *Mosséh*, como tenemos provado, en la propiedad antecedente; que pues dize la S. S. que con los esclavos del Rey héra grande, se puede notar, y deduzir, que con otros más baxos no se comparava.

Vigecima octava propiedad.

La vigecima octava és, que nó negocée el Magnanimo en negocios de poca importancia; y que sea vagaroso en sus movimientos, quando se moviere a cosas de poca calidad; por que no és razon que haga mucha deligencia, si nó fuere en cosas grandes, y de mucha importancia; que en tales cosas conviene ser presto, y deligentissimo; como se escribió en Nuestra S. S. sobre *Mosséh*

Mosseh Nueſtro Maeſtro, donde dize; y apresuró Mosseh, y bu- *Exod. 34.*
 milloſe a tierra, y encorvoſe, y dixo, ſi hallé gracia &c. *8.*

La vigecima nona és, que nó ſe déve poner en muchas cozas; Vigecima
 por que como ſea que no há de obrár ſalvo cozas grandes, y es- *nona*
 tas pocas vezes ſuceden; por eſto ſe déve muy pocas vezes poner *proprie-*
 en algunos negocios; y a aquellos en que ſe puziere ſean grandes, *dad.*
 y muy calificados; como fueron todas las obras de Nueſtro
 Santo Propheta, como a todos és notorio.

La trigecima és, que el Magnanimo quando fuere enemigo de *Trigecima*
 qual quier, nó há de ſer enemigo encubierto, que eſto és de *proprie-*
 poſſilanimos, y timoratos; y el Magnimo que de ninguna coza *dad.*
 déve rezelár, déve ſer enemigo deſcubierto, quando la ocaſión
 lo obligare a tener a alguno por enemigo. Y eſta propiedad
 loaron N. S. en los Hermanos de Joſſeph, donde dize, la S. S.
 y no le podian hablar a paz &c. Donde dizen que de ſu vituperio del- *Gen. 37.*
 los notamos ſu loor; &c. que és ſignificacion deſta propiedad. *3.*
 Lo mismo cuenta la S. S. de Abſalom con ſu hermano Amnon, *Sent. de*
 donde dize; y no habló Abſalom con Amnon de mal haſta bien &c. *N. S.*

La trigecima prima és, que ſea amigo deſcubierto de ſus ami- *Trigeci-*
 gos; por que ſer amigo encubierto nó careſe de temor, infamia, *ma pri-*
 o de alguna perdida, lo qual és ageno del Magnanimo por ſu en- *ma pro-*
 tera perfeccion. *priedad.*

La trigecima ſegunda és, que el Magnanimo há de hablar con- *Trigeci-*
 tinuamente verdad; y nó incline jamás a la opinion del vulgo, *ma ſe-*
 y de algun particular, por complazerle; pero déve dezir ſu intencion, *gunda*
 conforme a ſu parecer, como más ſe declarará acerca de la virtud *proprie-*
 dela verdad, que deven ſer conformes, la boca, y la voluntad *dad.*
 del que la dize. *Defini-*
cion de la
verdad.

La trigecima tercia és, que qual quier coza que dixere, ó deter- *Trigeci-*
 minare, ladiga, y haga ſin rezelos, publicamente; por que el *ma tercia*
 que dize, o haze coza alguna ocultamente teme ſer reprehendi- *proprie-*
 do, lo que el Magnanimo no déve rezelár, excepto en algunas *dad.*
 obras que déve hazerlas ocultamente.

La trigecima quarta, és que el Magnanimo há de loár, a quien *Trigeci-*
 déve loár, en publico; y aſſi vituperar, a quien déve vituperár, *ma quar-*
 en publico, ſin guardár reſpecto alguno, aſſi al uno, como al *ta pro-*
 otro. *priedad.*

Trigeci-
ma quin-
ta pro-
priedad.

La trigecima quinta és, que quando al Magnanimo le con- viene contár algunas grandezas que ha hecho, és razon que deminuya algo de lo que és en la realidad; por que nó parezca que se quiere loár asi mismo; que és coza muy vituperable en toda persona, quanto más en el Magnanimo.

Trigeci-
ma sexta
proprie-
dad.

La trigecima sexta és, que quando el nó se há de loár, y há de contár menos de lo que passá, és quando acontefiere contarlo en publico, y delante de mucha gente plebéa; delante de los quales no déve el Magnanimo hazerle grande, como tenemos dicho en la propiedad decima septima; pero quando fuere en prezencia de grandes, no déve dexar por ningun modo de dezir la verdad.

Trigeci-
ma sep-
tima pro-
priedad.

La trigecima septima és, que el Magnanimo no se déve juntar para conversar con hombres baxos, por ningun modo, salvo con sus amigos, por que el que se haze conversable contodos, no puéde dexar de ser lizonjeado; y siendolo se haze inferior a ellos, coza indigna del Magnanimo. Y estas nueve ultimas propiedades, *Pf. 15. 1.* están todas relatadas por extenço en lo que dize David; *Señor quien peregrinará en tu tienda? quien morará en monte de tu santidad? El que anda en perfection, y obra justicia, y habla verdad en su coraçon; &c.* onde, quien bien considerare, las hallará facilmente todas nueve, y aun algunas más, que dizen N. S. *que David dixo este Doctrin. Psalmo por Mosses Nuestro Maestro*, sacandolo dela palabra, y titulo que le atribuye, y *despreciado en sus ojos, &c* donde dizen que *menospreció la preza de Egipto, por ocuparse en los gueffos de Josseph*, donde quizeron significar, que todo quanto dixo David en este Psalmo lo dixo por Mosses; por que en dezir, *el que habla verdad* estan comprehendidas todas las nueve propiedades.

Trigecima
oçtava
proprie-
dad.

La trigecima oçtava és, que no se déve admirar el Magnanimo de ver cozas grandes; por que de razon no puéde haver coza tan grande que le cauze a el admiracion; y no necessitamos dezir que de cozas baxas no se déve admirar, por que conviene que concidere en todas las cozas, con prudencia, sus cauzas, y principios, que desta manera de nada se admirará.

Trigecima
nona pro-
priedad.

La trigecima nona és, que no traiga a la memoria las injurias contra el cometidas; por que assi mismo se hizo el mal, el que pretendió injuriarlo, como ya tenemos dicho en la oçtava, y decima

decima propiedad; por que como sea que quando le hazen las injurias no las déve estimar como tales, como alli declaramos; de la misma manera déve menospreciar la memoria dellas. Y de lo que alli se dixo, de quan cumplida, y perfectamente se hallavan en Nuestro Propheta Mosséh, és manifesto hallarse en el estas dos ultimas, en el summo grado de la perfeccion.

La quadragesima, con otras quatro más, és, como se déve ha-
 ver el Magnanimo, acerca de la justicia, a saber que no se déve el
 Magnanimo entremeter en negocios agenos, ni hablar en ellos; Quadragesima propiedad.
 por que por buena razon ningun hombre perfecto déve hablar en
 hechos agenos, sin ser puesto, o diputado para ellos, ni aun en sus
 propios negocios déve mucho entremeterse, ni hablar en ellos,
 por que la bondad de los dichos negocios los justificará. &c.

La quadragesima prima és, que no ha de holgarse de que lo
 loen otros, por que solo sus obras lo han de alabar. Quadragesima prima propiedad.

La quadragesima segunda és, que no se entristese quando algu-
 nos lo vituperan, pues está libre de culpa; por que el loor y vitu-
 perio déve ser de sus mismas obras, y no de palabras agenas. Quadragesima segunda propiedad.

La quadragesima tercia és que el Magnanimo no se déve loar
 assi mismo por ningun respecto; por que és una accion digna de
 todo vituperio, como dixo Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh
 en sus Proverbios, *Loete esraño, y no tu boca* &c. Quadragesima tercia propiedad.

La quadragesima quarta és, que el Magnanimo no déve hablar
 mal de ninguno; por que no parece bien en su boca el hablar mal
 salvo quando conviene para reprehender, o castigar a los malevolos
 que de maltratarlos pueden venir a ser buenos, como hallamos que
 Nuestro Santo Propheta Mosséh uzó desta Divina virtud de la
 justicia, (que comprehende estas ultimas cinco propiedades) Prov. 27. 2.
 quando halló los dos judios peleando, y dixo a el malo por que ye-
 res a tu compañero? &c. que le llamó malo, por uzar de la adver-
 tencia, y reprehencion conveniente para que recibiese la emien-
 da. Quadragesima quarta propiedad. Exod. 20. 13.

La quadragesima quinta, con la que se sigue, és acerca del
 ragimiento que conviene tener dentro de su caza, la primera és
 que el Magnanimo no se déve quejar en ningun tiempo de co-
 za alguna, ni menos se déve baxar a pedir lo que le és necessa-
 rio; por que a el Magnanimo no le suceden cozas por onde Quadragesima quinta propiedad.
 se

se pueda quejar, ni le puede faltar jamás lo necesario.

*Quadra-
gécima
sexta pro-
priedad.*

La quadragécima sexta es, que quando el Magnanimo comprá-re para su caza qual quier coza, no deve fer afin de ganar en ella, como por exemplo, si en su caza hiziere un jardin para su pasatiempo, no plante en el arboles afin de ganar en el fruto, o se comprare áves, o qual quier otro animal, no sea afin de multiplicar en la misma especie por ganancia, que todo esto es ageno del Magnanimo; por que todo es baxeza, y miseria; mas antes si haze un jardin, deve plantar en el plantas odoríferas, y más deleitables a la vista que útiles a la conveniència. Y estas dos propiedades no necessitamos de dezir como se hallavan en Nuestro Santo Propheta; que pues hera pastor universal, y tan gran Señor, no necessita dezir que no se ocupava en cosas tan baxas, y miserables, mas antes es cierto que la mayor parte de su tiempo ocupava en la Divina contemplacion.

*Quadra-
gécima
septima
proprie-
dad.*

La quadragécima septima, junto con las otras tres ultimas, hasta el cumplimiento de las cincuenta, es acerca de los movimientos corporales del Magnanimo. Y esta primera, es que se deve mover el Magnanimo pezadamente, y de vagar, por que el Magnanimo es acerca de la honra, y la honra consiste en la gravedad de las cozas. De adonde dixeron Nuestros Gramaticos, que el termino de כבוד *Cabód* (*honra*.) segun Nuestra Santa lengua, se deriva de כבד (*cabed*) que significa *gravedad*. De manera que ser el hombre desta suerte en sus movimientos, particularmente en el andar, es la propria honra que es proprio del Magnanimo.

*Quadra-
gécima
octava
proprie-
dad.*

La quadragécima octava es, que sea tambien grave en su hablar, que no sea la boz muy alta; por que el que levanta mucho la boz parece querer ser oydo por fuerza; que es coza muy vituperable, por lo qual conviene moderarse tambien en el hablar con gravedad, quanto le fuere possible.

*Quadra-
gécima
nona
proprie-
dad.*

La quadragécima nona es, que además de no ser la boz alta, procure el Magnanimo de no ser prefurozo en la habla, mas antes algo tardio, y con reposo; por que como el Magnanimo se deve poner en pocas cozas, como tenemos declarado en la vigécima nona propiedad, es razon que en lo que se entremetiere sea grave, y vagaroso, quando el tiempo lo pide, y el negocio en si lo sufre, y requiere.

La quinquagesima, y ultima de todas és que el Magnanimo no se déve poner en pleitos ningunos, ni suyos ni agenos; por que los pleitos, y contiendas son afin de alcançar cozas grandes, y necessarias; y pues el Magnanimo no le falta nada, ni ninguna coza és para el grande, no déve en ninguna manera ponerse en pleitos; por que afuera de lo dicho, cauza grande descredito a su persona, y demuestra tener mala inclinacion, y un animo dañado, aparejado para pelear, coza que en la realidad és muy agena, y estraña de el Magnanimo.

Quinquagesima, y ultima propiedad.

Y tambien estas quatro ultimas propiedades no necessitamos de dezir, ni provar, quan perfectissimamente se hallavan en Nuestro Santo Propheta; que todas sus cozas, y obras héran eroicas en continua contemplacion, elevado en la excelencia de la verdadera gloria.

Y quize aplicar todas estas propiedades a Mosséh Nuestro Maestro, puesto que tambien se hallavan con toda perfeccion en Nuestros Santos Patriarchas, por feren en el más manifiestas, y en summo grado de excelencia; y tambien para tenerlas más fixas en la memoria, por la conformidad de mi nombre, el suyo, y el tuyo, para imitarlo si Dios quiziere por su Santa misericordia que assea.

Y con lo que tenemos dicho sobre esta virtud me parece bastará, para venir a su verdadero conocimiento; y és digno de tenerlo continuamente en la memoria, por sus propiedades; por que a la verdad és la más sublime virtud; por que profuppone las otras en el mismo grado de excelencia, como tenemos dicho.

Y de la discripcion de la misma virtud se entenderá la verdadera discripcion de sus extremos; que el que se puziere a más dello que le conviene, entiendo, y lugar que no conviene és viciozo en el extremo de la demazia, y el que faltare de ponerse en lo que conviene, este tal és possilanime, que excede en la falta; contra el qual, dixo Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh en sus Proverbios. *De sus caminos se harta el possilanime, y de sobre el, hombre bueno;* que quiere dezir, que el possilanime se harta presto de todo lo que anda por el camino de la vida, y no quiere ponerse a cozas grandes, quando conviene; por que luego se harta, y le parece que le basta lo que posée. Pero el que és bueno, no se har-

Prov. 14. 14.

ta tan facilmente como el possilanime, salvo con lo que és de mayor grado, hasta venir a el medio, como conviene &c. Y esto quizo dezir, y *bombre bueno de sobre el*; que el hombre bueno que se gobierna conforme dicta la razon, se harta de lo que és sobre el possilanime, que és el medio. De manera, que no quiere quedar en la falta, ni quiere tanto subir, que exceda en la demazia; por que en el medio consiste la virtud. Y con esto que tenemos dicho qual quier comprehenderá muchas particularidades que hay acerca desta virtud, que por huyr de la prolixidad dexamos de escribir.

CAPITULO XIII.

Se declarala la sexta Virtud, la Modestia, con sus extremos

*Sexta
virtud
la Modestia.*



A discipcion de la sexta virtud que és la Modestia, está vista, y declarada en la sobre dicha virtud; por que no difieren salvo en ser acerca delas grandes, y medianas honras, de la misma manera que difieren la Liberalidad de la Magnificencia, como ya tenemos dicho; que assi como la Liberalidad difiere de la Magnificencia, en ser acerca de cosas grandes, o más baxas en la distribucion de la hazienda; de la misma manera son estas dos en las cosas de la honra; por que esta és tocante a honras inferiores a las que se pone el Magnanimo, que el que se puziere a cosas medianas, como, quando, y quanto conviene &c. este tal será perfecto en esta virtud. Y el que excediere de estas circunstancias, y faltare a ellas, será viciozo en uno de los dos extremos; y si fuere en la demazia, será ambiciozo, y si en la falta remisso. Y sobre esta virtud no necessitamos de alargarnos más, pues por la virtud de la Magnanimidad está vista esta virtud con sus dos extremos; que todas dos no difieren salvo de más a menos, como tenemos dicho. Solo és razon que declarémos, por que no haiga en esto algun error, si alguno quiziere arguir, diziendo, que en esta virtud no déve haver vicio en la demazia; que parece a primera vista, que

si uno se quiziere poner a la honra más de medianamente, és querer imitar a el Magnanimo. De manera que la demazia en la Modestia, puéde ser el medio de la Magnanimidad, o allegarse a ella, y tener con ella más participacion, y similitud, pues como llamáremos vicio alo que se asemeja, y se allega a la más excelente virtud? que parece ser ageno de toda buena razon! Para lo qual dirémos, que assy como se concidéra acerca dela Liberalidad, que el que gasta más de lo que conviene, no se llamará Magnifico, salvo Prodigio, del mismo modo és en quanto a la Modestia, por que nó todos los hombres son para las cozas grandes, como tenemos dicho, salvo el que fuere perfecto en todas las propiedades que déve tener el Magnanimo; ni menos todos los tiempos, ni todos los lugares son convenientes; mas todo déve ser, como, quando, quanto, y a quien conviene &c. Y si por ventura el que le falta alguna de las propiedades de el Magnanimo, se quiziere poner a cozas grandes, o que en cozas medianas quiziere uzár de grandeza, este tál se llamará ambiciozo, y nó Magnanimo, ni semejante a él; por que lo que haze sér virtud, o vicio és la orden, o desorden de la obra, o variedad de las circunstancias. De modo que queriendo el hombre ponerse en cozas mayores de lo que a el le convienen, será viciozo en la demazia; assi como el que dá, quando diere más de lo que déve, se llamará prodigo, aun que dé menos cantidad, de la que con ella el Magnifico quedaria diminuto; por que esto se déve juzgar segun las circunstancias, como muchas vezes tenemos escripto. Y de este modo és visto, que quien dexare de ponerse a la honra mediana que le conviene, és del todo remisso. Y esto bastará al prezente, para lo que conviene saber para la discripcion desta virtud, y de sus dos extremos, que lo demás se verá facilmente por lo que tenemos escripto sobre la virtud dela Magnanimidad.

X² CAPITULO

CAPITULO XIV.

Se declara la excelencia dela septima virtud, la Mansedumbre, o Humildad, con sus dos extremos.

*Septima
virtud,
la Man-
sedumbre.*



N quanto a lo que conviene saber sobre la Mansedumbre, singularissima virtud, y septima en el numero de las virtudes morales, aun que seria muy util el alargarnos en ella, por ser tan excelente virtud, y de tanta importancia, por no exceder del estilo que en las otras havemos guardado, dirémos en ella, conforme a lo que en las otras tenemos dicho, y algo más, por seren los hombres más inclinados, a la ira que a la paffiencia; por lo que se déve moderár mucho el apetito en ella, para estar en el medio; que quazi és impossible poder ninguno estar en el. De adonde nació aquella Divinissima sentencia, y doctrina de Nuestros Sabios, que nos enseñaron, que tocante a esta virtud se déve poner el hombre en el extremo de la falta, que aun que en todas las virtudes és la falta vituperable, en esta és digna de loor, no por ella en si, que és gran absurdo de quien tal imaginare, salvo por no caer en otro vicio mayor, que és la demazia; por que si estuviere en el medio, és impossible dexar de exceder en ella, y si estuviere en la falta, el de si mismo se constituirá en el medio. Y esto és lo que quizo dezir el Doctissimo R. M. en la gloza de aquella sentencia de N. S. que dize, *Mucho mucho se baxo de espiritu, por que la esperanza del hombre és guzano* &c. donde dize; *Conviene mucho a los buenos, inclinarse en esta virtud a el extremo de la falta; para que no vengan a caer en el extremo de la demazia* &c. y más lo declara en el quarto capitulo de los ocho que en su prologo haze. Y es bien vista la intencion de sus palabras, conforme a lo que tenemos dicho, y no como algunos opinaron, ser el extremo de la falta bueno, y loable en esta virtud; por que esto seria afirmar que el medio fuese vicio, y no virtud, contra toda la razon, y Philosophia moral. Y para venir en el verdadero conoscimiento desta virtud és menester saber; lo primero, que en quanto a la ira se concide-

*Comento
de R. M.
sobre la
sentencia
de N. S.
Mucho
mucho
se baxo
de espí-
ritu.*

ran dos extremos, los cuales son mucha ira, y privacion della, y un medio entre estos dos extremos, en el qual consiste esta virtud, que és la Mansedumbre, y como tenga más similitud, el medio con la falta, llamamos comunmente tambien a la falta Mansedumbre.

Y és necessario más saber, que la ira, la qual acerca della se concideran los tres terminos dichos, se engendra en el hombre por muchas, y diversas cauzas, que para entenderlas és menester la discripcion, o difinicion de la ira, segun la difine el Philospho, diziendo, *ser un apetito, y dezero con tristeza, para punir a quien de el se le siguió alguna deshonra, injuria, o qual quier otra coza, contra su voluntad.* Y con esto és bien visto que la injuria, y deshonra de la qual se origina la ira, puéde ser por diversas cauzas; o por que tocan en la persona, o honor del que se agasta, o en sus bienes temporales, y exteriores; y las más de las vezes, por parecerle que recibe injuria en ser contrastada su voluntad, con apetito, y dezero de la vengança. Y con esto está bien visto, que quando el hombre se agasta sobre cozas que conviene enojarse y contra hombres de quien recibió alguna afrenta, y fuere la ira en el modo, quando, y quanto conviene, entonces será la tal ira bien fundada, y virtuosa. Y para que mejor se pueda conservar esta excelente virtud, diremos algunas propiedades en que és menester mucho advertir; por que és el yerro muy facil, y particularmente en los que por sus complexiones, ligeramente se enojan, y con mucha dificultad se refrenan teniendo de esto bastante necesidad.

La primera és, que el Manso, quando se enoje, en el tiempo, como, y quando conviene, déve de ser muy advertido, que la passion dela ira nolo turbe, ni lo mude de lo que antes héra, mas antes conviene que tenga el juicio incorrupto, y el espíritu repozado, y la voluntad prompta, y conforme a la razon, para que tenga las riendas a este desenfrenado apetito, que no le turbe el juicio para ordenar con la ira las cozas que conviene; que si el en alguna manera se inflama en el calor dela ira, sin juicio prudencial, no podrá hazer coza buena.

Y esto és a mi ver lo que quizo dezir Nuestro Sapientissimo *Koel.*
Rey Selomoh; *más vale ira que rizo, que con malicia de facos se* 7. 5.

Difinicion de la ira, segun do Arist. en el segundo de la Retorica.

abonigua el coraçon &c. que en Nuestra Santissima Lengua se puede tomar el termino *(que)* por *quando*; y será como si dixesse; *más vale ira que rizo, quando con malicia de fazes &c.* Y tambien se podrá entender, no tirando el termino de su propia significacion, y és como si dixesse, *más vale la ira, que con malicia de fazes se abonigua el coraçon, que no el rizo*; que aun que esté el termino de *rimo* (*rizo*) en medio, se entiende como si estuviese en el cabo; y la intencion, de qual quier modo que sea, conforme a lo que tenemos dicho, és, que la ira és mejor que el juego, o rizo, que és acerca de las deleitaciones de las conversaciones, como declararemos más adelante; y todo esto se entiende, siendo todos dos regidos por la razon, como conviene &c. como se notta por el termino de *más vale &c.* dize que vale más la ira que la burla, o juego, pero que há de ser con tal condicion, que la tal ira, aun que se demuestre en la cara, por no poder ser de menos, por hazerse por inflamacion de los espiritus, no sea tanto que perturbe el juicio; salvo que esté el coraçon repozado; y esto quizo significar, con dezir, *quando con la malicia de la cara se abonigua el coraçon.*

Tiene otra segunda propiedad el Manso, la qual és perdonar el yerro a todos, y no punir a alguno, quiero dezir que con qual quier persona que lo huviere agraviado uza de misericordia, y piedad; atendiendo al merito que cada qual tenia, antes que lo agraviase, y todas las cauzas que lo motivaron a hazerlo; y por esto és más inclinado, a perdonar que a punir. Por cuya propiedad fue tan loado Nuestro Propheta Mosséh, y intitulado con esta tan singularissima virtud, a tanto que el mismo Dios dixo *Num. 12.* por el; *y el varon Mosséh humilde mucho &c.* que para significar, como estava apartado de el extremo de la demazia (en el qual más que en la falta peccan los hombres) dixo, *mucho &c.* Y és de notar conforme a esta propiedad, que no fue intitulado con este titulo, salvo en la ocasion en que ostentó su gran passiencia, en sufrir a sus hermanos, que tan sin razon hablaron contra el, sobre el cazo de la muger Ethiopiza que tomó, como relata la *S. S.*; y habló *Miriam, y Abaron en Mosséh, por cauza de la muger Ethiopiza que tomó.* *Ibid. 12. 1* Donde Dios Bendito quizo mostrar, quanta razon tenia Mosséh en quanto hazia, como itengo bien declarado sobre

sobre el texto en su lugar, el qual ommito por huyr de la prolixidad, y no salir del proposito, solo fue a qui mi intencion probar de este cazo la excelencia desta virtud, que tan loado fue por ella Mosséh Nuestro Maestro, en el tiempo que uzó desta segunda propiedad, como tenemos dicho.

Y de estas dos propiedades es bien visto el vituperio de sus extremos; que el dexar de airarse el hombre quando, onde, y contra quien conviene, es cierto grande falta en el virtuozo que parece ser insensible, y denotta no recibir tristeza de las cosas injustas, por las quales con justa cauza deve irritarse. Y se figue otro inconveniente, que no procura vengarse donde conviene tomar vengança, a saber, de sus enemigos, o para dezir mejor de los enemigos de Dios; pues no tiene ira que lo despierte a vengarse, ni prudencia para regirla; y esto es digno de grande vituperio; por que no es licito ser en todo piadozo, ni en todo tiempo, ni por todas causas, aun que el perdonar en si sea bueno; que es disminuir la pena como conviene, y no es licito quitarla de todo punto del enemigo, y quando de todo se quitare, deve ser conforme a la buena razon, lo que muy pocas vezes sucede. Y a piadar a el enemigo onde no conviene, no se puede negar ser yerro crasso, y vituperio manifesto. Del qual fue reprehendido el Rey Saul, del Propheta Semuel, en gran manera; por haver apiadado sobre Agag Rey de Amalek, quando lo prendió vivo, haviendole Dios encomendado, que no tuviese del piedad; por lo qual mereció oyir de boca del Propheta estas palabras; *y por que no oyste en la boz de Dios &c.* Que toda aquella historia nos enseña quanto deve el virtuozo vengar las injurias del enemigo, particularmente de los enemigos de Dios, y de su ley, onde, como, y quando conviene &c. De manera que es bien visto que el que faltare en la ira, onde convicne, será viciozo, y como tal digno de ser vituperado.

Y por que he visto que Seneca, famozissimo Estoico, quizo provar con muy sutiles argumentos, que la ira en ninguna manera hera buena, ni util para la virtud, poco ni mucho, contra la opinion del Philosopho, es razon que digamos sus razones, o a lo menos la conclusion dellas, y responder por el mejor, y más breve estílo que me fuere possible; aun que el se dilata en ellas, las quales son en esta forma.

1 Sem. 15.

18.

Arist. li.
bro quar-
to de la
Ethica
comento

La 17.

Primera razon por onde Seneca intenta probar que la ira en ninguna manera es buena. Segunda razon.

La primera que Seneca dá, és que como sea la ira apetito de la vengança, segun la definieron los antiguos, y sea la vengança vituperable, quando no és afin de castigar a quien merece el tal castigo; parece segun estas dos propoziciones ser la ira superflua, y sin ninguna utilidad, pues el castigo a el tal, puede ser sin ira ni dezeo de vengança, ordenado por la buena razon, y juizio prudencial.

La segunda és, que la buena razon, és la que déve regir, y encaminar a las obras convenientes, segun el tiempo, el lugar, y la cantidad, con todas las otras circunstancias de la virtud. Y si la ira participare en este tal regimiento, no puede faltar una de dos; o que la tal ira augmente la obra más de lo que dicta la razon, o nó, y si añade és manifesto el daño; por que todo lo que se aumenta sobre lo que la razon dicta, y ordena, és más de lo que conviene, y si la ira no aumenta la obra más de lo ordenado por la razon, luego la ira és superflua, y sin ninguna utilidad.

Tercera razon.

Arist. en el septimo de la Etica.

La tercera razon és, que toda coza que no és ordenada por parte del entendimiento, no se puede intitular con el titulo de buena, como és manifesto. Pues como sea que la ira no és ordenada de parte del entendimiento, como declaró el Philosopho; diziendo, *que la ira és como la borrachez &c.* luego la ira no se puede llamar bien, pues no és ordenada por parte del entendimiento, y de la razon.

Estas son las más principales razones por las quales determinó el gran sabio Seneca, que nó conviene participar la ira con la virtud, en ninguna manera, diziendo, *que onde entra la ira se enseñorea de tal modo, que no se dexa refrenar*; pero bien considerado, parece ser la opinion del Philosopho verdadera, conforme a la opinion de N. S. en diversas partes; que las razones de Seneca facilmente se pueden responder; que no consta por ellas haverse de dexar la ira del todo, como el entendió.

Refusa el Authór las tres razones de Seneca; se refuta la primera.

Por que en quanto a la primera se puede dezir, que aun que para castigar a uno, basta la razon, para ordenar la pena, como, quando, y quanto conviene &c. con todo esto hay grande necesidad de la ira para la perfeccion de las obras exteriores, las quales no se pueden bien efectuar sin la ira; la qual ayuda, y dá fuerça,

fuerça, y augmenta el poder con el dezeo de la vengança, contra los enemigos que de ella rezultan, segun su definicion, como tenemos declarado; y segun dize el mismo Seneca, *que ira és cobdicia de tirar el dolor &c.*

Y con esto mismo quéda disbaratada su segunda razon; por que aun que la ira no augmente en la orden de la razon, toda via és menester para efectuar lo ordenado por la razon, que el perfecto, y virtuozo, déve enojarse, quando conviene, y vengarse del enemigo que se opuziere contra su familia, o contra su republica, como escrivió el Philosopho, diziendo; *que és mejor vengarse del enemigo, que perdonarle &c.* Y lo mismo escrivió Tulio, *que la vengança és en el hombre, con justa cauza, muy natural, y muy propia &c.*

Y lo que quizo provar por la tercera razon, és bien visto quan poco consta; que lo que dixo el Philosopho, *que la ira és como la borrachéz*; és siendo desordenada, y sin medida, que por esta dixeron N. S. *que el que llega a grado de ira, llega a grado, o concluzion de yerro; &c.* que és la que haze perder el juizio, y conturbar la razon; pero la ira, segun virtud, la qual llamamos Mansfédumbre, la qual és el medio acerca de la passion de la ira, como tenemos dicho, esta tal no conturba el juizio, mas antes és ordenada por la buena razon, como quando, y quanto conviene &c. De manera que la vengança que fuere procedida de la tal ira, ordenada por la Providencia, conforme las circunstancias de la virtud, és la vengança loable, y conveniente, como la que D. B. mandó tener de continuo en la memoria contra Amalek, por la qual escrivió la S. S. *Acuerdate de lo que te hizo Amalek*; que man-

Definición de la ira segun Seneca.

Refutacion de la segunda razon de Seneca.

Doctrina de Seneca, en el segundo de la Retorica. Y de Tulio sobre la vengança.

Refutacion de la tercera. Sent. de N. S.

Deut. 25; 17.

Y no és necesario que nos dilatemos para provar quan vituperable és la ira en demazia, en tiempo que no conviene, y por cosas que no déve el hombre por ellas airarse; por que el vituperio de todo esto, de lo que tenemos dicho, a todos és notorio;

por que todos son conformes en detestar la ira demaziada, y la condenan más de lo que Seneca escribió. Y si algun hombre, por desdicha, llegare a tener juntamente todas las inconveniencias de la ira, a saber, que sea muy presurozo en el airarse, o que se enoje más de lo que conviene, o que le dure la ira mucho más de lo que déve; este tal no puede vivir mucho; por que como dixo Aristoteles, *el mal se corrompe assi mismo*. La qual sentencia és muy verdadera, pero para la inteligencia muy dificultosa; pues en su declaracion muchos Sabios erraron, y yo tengo largamente escrito, declarando la verdad del intento de sus palabras.

*Arist.
Ethica
quarta
Cap.
quinto.*

CAPITULO XV.

Se declaran las condiciones del cholero, segun sus complexiones.



Or ser que los hombres se dividen en todas sus pasiones en quatro partes diferentes, por las diferentes complexiones, que son quatro, a saber Sanguineo, Cholero, Melancholico, y Flegmatico, dividieron N. S. la demazia, y falta de la ira en quatro especies diferentes, conformes a las dichas quatro complexiones.

*Quatro
condicio-
nes, o ca-
lidades
del Cho-
lerico; se-
gun N. S.
Primera
condicion
del cola-
rico.*

*Avicena
canon lib.
tercero
dicion
primera
Cap. ter-
sero.
Segunda
condicion.*

Donde dixeron, que la primera és la condicion del *que és ligero de enañarse, y ligero de arrepentirse*; el qual dizen, *que sale su precio por su daño &c.* Esta és la condicion del Sanguineo como declaró Avicena, diciendo, *que el caliente, y humedo, és la ira en el, presuroza, y flaca &c.* Y esta tuvieron por menos mala, por la qual dixeron, *que salió el premio del arrepentimiento en el fin, para emendar el daño de la priessa en el principio.*

Y contaron por segunda condicion la del Melancholico, que és *el que és tardio en el ayrase*; por ser frio, y ceco; y por la misma cauza, *és tambien tardio en el afalagarse*; los quales exceden en la demazia, como los primeros, pero difieren en que los primeros se irritan, por cozas que no conviene irritarse por ellas; y más presto de lo que conviene, y estos se enojan más de lo que conviene,

viene, y les dura la ira más tiempo de lo que déve. Y siendo estos más malos que los primeros, dixerón por ellos; *que salió el daño dela tardança del arrepentimiento, por el salario de la tardança de la ira en el principio.*

La tercera condicion, és la del Cholericó la qual és la más ^{Tercera} extremada en la maldad, o vituperio; la qual és *del presurozo en condi-* *el airarse, y difícil en el arrepentirse,* a el qual intitularon N. S. ^{ción.} con el título de *רע* malo; que este tal por parte de la calor se inflama de ligero, sobre cozas, y en tiempo que no déve airarse; y por parte de la cequedad son muy difíciles de afalagar; y por parte del calor, y cequedad juntamente, és la ira en ellos agudissima, y muy presuroza; Y tienen un grandissimo mal los cholericos, y és que quando se enfañan, si no efectuan la vengança se aumenta en ellos la ira, y la tristeza, en tal manera, que és enorme, y dañoza, y esto por dos cauzas. La primera, por que los cholericos no descubren la cauza de su ira, y se deshazen entre si mismos, contrario de lo que succede en el sanguineo, que como és de su condicion, y naturaleza descubrir luego la cauza de su ira, le passa luego. La segunda cauza és, por que no descubriendo la cauza de su ira no hay quien los reprima, por no saber la cauza della; y como estos por su naturaleza son difíciles de aplacarse, por su complexion, necessitan mucho tiempo para salir de la ira, y tristeza en que estan puestos, y apassionados; y muchas vezes basta naturalmente a un cholericó una passion de ira para cauzarle una grave enfermedad, por parte de la tristeza, que las más de las vezes sucede muy facilmente.

La quarta condicion és la del flegmatico, que antes excede por su complexion en la falta, que en la demazia, como conviene, ^{Quarta} acerca desta virtud, como tenemos declarado por la discripcion ^{condi-} ^{ción.} della; por lo qual intitularon a el que és *difícil de ayrarse, y facil de arepentirse,* con el título de *רע* bueno, y virtuozo. Y esta és la condicion que todos deven seguir, y todas las otras son dignas de vituperio, y difieren en el vicio de más a menos, siendo todas en universal puro vicio, y esta sola, virtud. Y por exceder Nuestro Maestro Mosséh algo en la demazia de la ira, aun que muy poco, por ser en tiempo que no convenia, que fue en la ocasion de sacar agua de la peña, le fue contado por muy grave pecado; por

que aun que fuese (como fue) muy poco, en respecto del sublime grado de su excelencia fue reputado por mucho; sobre lo que tengo largamente escripto, en el quarto libro dela Ethica, comentario decimo septimo, declarando bien quan ligero fue el pecado, y por quan grave fue tenido.

Por las razones dichas se déve qual quier advertir de no caer en el extremo de la demazia en esta virtud; y poner toda la diligencia possible para moderar esta passion de la ira; por que segun tenemos dicho, y és manifesto, no tan solamente daña el cuerpo, mas cauza grande daño al alma.

Todo esto está significado en unas breves palabras del Rey Selomoh, diziendo, *no turbes tu appetitu para airarte; &c.* y dévese notar que no dixo, *no te aires; &c.* por que siendo la ira como conviene, és loable; pero en estas palabras nos encomienda el Rey Selomoh sea la ira ordenada por la razon, de tal manera que de continuo quede el espiritu quieto, y reposado, y no turbado &c. Y el medio en esta passion és muy dificil; por que és menester conciderar como déve ser la ira, en que, por que, contra quien, quando, y quanto; que para todo esto se necessita una grande estimatiba; que a las vezes se dará cazo, que convenga airarse mucho; v. g; quando és contra los enemigos de Dios, y de su ley; por lo qual muchas vezes llamamos a los airados fuertes, por ser la ira conveniente para la virtud de la fortaleza, onde conviene; y a las vezes loamos los mucho passientes. De manera que todo quéda a la estimatiba del virtuozo; por que el medio no consiste en la obra exterior, como ya tenemos declarado, salvo en la conveniencia de ello, y ser ordenada por la razon, como todas las otras virtudes.

Se declaran quatro cozas que se concideran en la ira.

Primera concideracion. Segunda concideracion.

Y há de saber, que en la ira se concideran quatro cozas. La primera, és por la qual se aira el hombre, que és la injuria que le hizieron, o otra qual quier coza que le cauza la ira. Y esta primera concideracion le dá tristeza, y segun el grado de la tal tristeza, és el grado de la ira.

De esta primera viene a conciderar, y contemplar en quien le cauza la tal ira, que és la persona contra la qual se aira, y esta és la segunda concideracion, la qual le cauza un odio, y aborrecimiento contra quien lo ofendió, y cauzó la tal ira.

Y junto con esto concidera el modo de la vengança que ha de tomar de quien lo ofendió, contra el qual se aira, que és la tercera concideracion, la qual le cauza algun genero de alegria, solo con la concideracion en la vengança; por que toda coza que en puro acto és deleitable, la esperança della, antes que se haga, cauza tambien deleite. Y como sea que la vengança, depues de efectuada, cauza alegria, como dixo Nuestro Rey David *Alegrasé justo que vido vengança &c.* por tanto la esperança della cauza alegria, y deleite.

Tercera concideracion.

Ps. 18.

11.

Y depues que el airado concidera estas tres concideraciones, se muéve a poner la vengança en acto, que és la quarta concideracion, la qual depues de efectuada, cauza en el hombre una grande alegria; y a las vezes esta postrera concideracion falta en los airados, como sucede a la mayor parte de los sanguineos, que repentinamente les passa la ira, y no se mueben a la vengança; y de esta fuerte fue la ira de Nuestro Santo Propheta. Y el que se airare, és menester que concidére en estas quatro concideraciones, que sean bien concideradas por la razon, y no repentinamente; por que facilmente viene yerro en ellas, como sucedio a Yioh, en el principio de sus tribulaciones, que dizen N. S. *que quando le vino a la noticia que los Caldeos havian puesto tres capitanes, &c. empesó a ordenar su exercito para pelear contra ellos, diciendo que héra baxa nacion, y que no tenia temor de ellos. Y quando le dixeron, fuego de Dios cayó del cielo; &c. dixo que és lo que hago! castigo del cielo há caido, devo de callar &c.* Y és digno de notár en estas palabras, que parece que entienden N. S. que primero le fue dicho, *Caldeos pusieron tres Capitanes*; y de pues le dixeron, *fuego de Dios cayó de los cielos*; y por la S. S. parece lo contrario, que primero cuenta que Jioh tuvo noticia del fuego que havia caido del cielo, y depues que los Caldeos pusieron tres capitanes &c. Por lo qual entiendo que la intencion, y las palabras de N. S. se déven entender en esta forma, que como sea que assi como le dieron la nueva del fuego luego le dieron la de los Caldeos, sin ninguna distancia de tiempo, como cuenta la S. S. *que estando uno aun hablando llegava el otro*; el como oyese la nueva del fuego entristeciose por la primera concideracion, pero contemplando en las otras tres concideraciones, viendo ser imposible

Quarta concideracion.

Sent. de N. S. Jioh 1. 17.

ble la vengança callava; y estando en esta contemplacion, como repentinamente le dixeron lo que los Caldeos havian hecho, arose contra ellos, y concideró todas las quatro concideraciones, en el mismo instante que se airó, las quales estan significadas en las palabras dichas, que en dezir, *como le fue dicho, Caldeos pusieron tres Capitanes &c.* significaron la primera concideracion, que és la ofença, y injuria que le fue hecha; y en dezir, que dixo, *que los Caldeos héra gente, y nacion despreciada*; significaron la segunda, que és la persona contra quien és la ira; y en dezir, que dixo, *no tengo de ellos temor &c.* significaron la tercera concideracion, que és el modo de la vengança, la qual dezia, que pues no temia dellos, de qual quier modo que quiziese la podia hazer; y dizen, que conciderando las tres, *principió a ordenar su exercito para efectuar la vengança*, que és la quarta. Y la inteligencia de las palabras és en esta forma. Que quando concideró la primera concideracion, se movió luego a la vengança, que és la postrera; por que al mismo tiempo con la primera concideró la segunda, y tercera. Y quieren dezir, que en el impetu de la ira, y la poca distancia que hubo de una a la otra, no tuvo tiempo de conciderar que la ofença que los Caldeos le havian hecho tambien héra por parte de la Providencia; por lo qual dizen, que como sca que antes de esta nueva havia oydo la del fuego, como reposó algo del impetu de la ira, conciderando en la nuéva del fuego, que antes de esta havia oydo, concideró que esta de los Caldeos tambien héra del cielo por parte de la Providencia, o constelacion, y dexo de efectuar la vengança; y esto és lo que quizieron significar en dezir, *que como oyó que le dixeron fuego de Dios cayó &c.* y no dizen *quando oyó salvo como oyó* que quiere dezir que como sca que ya havia oydo antes de esto, que el fuego de Dios havia caido del cielo, y con la passion de la ira no conciderava ser esto por la misma cauza, como se aplacó algo la passion de la ira, concideró ser esto mismo castigo del cielo, pues lo de antes tambien lo havia sido. De aqui se nota quanto déve procurar el que se aira de no perturbar el juicio, particularmente los Cholericos, a los quales les és muy difícil moderar la passion de la ira; que el yerro de la demazia en ellos será grandissimo, y quazi incurable. Y me he alargado algo más en esto, de lo que entendia es-

crivir;

crivir; por que vide, que tu complexion és muy choleric, y rezelo mucho no seas llevado a la ira más de lo que conviene, y no se haga en ti habito por el costumbre; aun que hasta aqui no te he visto hazer por ella coza individa, ni pienso que la harás; pero és bien que estes de continuo acostumbrado, a no dexarte vencer del apetito irascible, que depues de reinar en ti la ira, no estará en tu mano el rezistirla, y terá el arrepentimiento depues cauza de darte mayor dolor, no pudiendo emmendar lo passado; por que *la ira desordenada*, (como dixo Seneca) *és como el dardo que depues que sale de la mano, no esta en poder del hombre tornarle atrás*; por lo qual déve de procurar qual quier virtuozo, apartarse della en gran manera, hasta que se haga en el, habito el sufrir, de tal modo que no sienta que sufre, el que padesse la injuria, salvo que se alegre con ella, como yatenemos notado de las palabras de N. S. acerca de la virtud de la Magnanimidad.

Conforme a lo qual se cuenta de un Philosopho, que havien- do un hombre injuriado, y muy desordenadamente de boca, y de manos ofendido, sin que dicho Philosopho le respondiese la minima palabra; despues de harto el tal hombre de haver injuriado al Philosopho, pareciendole que havia conosciado el más extremado en la passiencia, le dixo el Philosopho, *a lo menos havras conosciado que soy passiente?* a lo qual respondió aquel hombre dizien- do, *si lo conosciera si tu no lo publicaras*. Queriendole dezir que ya no héra passiente pues le parecia a el que lo héra; que si fuera firme en el la passiencia no le pareceria a el haver sufrido, más antes le pareceria haver uzado lo que convenia; por que no solo no le déve parecer a el mansso que sufre, mas aun se déve alegrar con las injurias; por que alegrandose con ellas se conoscerá haverse hecho en el, habito firme.

Como cuenta el Doctissimo R. M. de un Philosopho tan pas- siente, que viniendo en una nave en compañía de muchos, se puso uno averter agu as sobre el, sin más cauza que quererlo injuriar, y viendo esto el Philosopho se alegró, y manifestó su alegria, con un muy templado rizo, por el qual dava a entenderle aquella accion delectable; y siendole preguntada la cauza de su alegria, respondió, *que se alegrava en grandissima manera*.

Admirable exemplo de Seneca sobre la ira desordenada.

Dicho de un Philosopho antiguo sobre la excelencia del que sufre las injurias.

Exemplo que trae R. M. en el prologo de su comentario sobre A- borre el mis- me as- por sumpto.

por haver conocido de si mismo que havia llegado a aquel grado de la virtud de la Manssedumbre, sin recibir ningun modo de alteracion de quanto aquel hombre lo havia ofendido.) Palabras por cierto dignas de gran loor, y perpetua memoria, que se déve qual quier virtuozo alegrar en gran manera quando le succede cazo onde se manifieste ser en el, firme, y fixo el habito desta virtud; la qual alaba el dicho R. M. en gran manera, aun que el lo cuenta en otra forma, y dize, que le preguntaron a el tal Philosopho qual fue el dia que más se havia alegrado en su vida? y que el respondió, que nunca havia tenido tanta alegria como el dia que le hizieron en la nave aquella injuria; y assi está mejor dicho, aun que la intencion és toda una. De onde se nota la excelencia de la passiencia, y que ningun hombre déve airarse, por ningun modo, si no fuere por cauza muy licita, por que el juicio con la ira no puéde ier recto. Conforme a lo qual cuenta Seneca de Socrates, que airandose contra un criado suyo, llegando a el para herirlo con el impetu de la ira, le dixo; *si no estubiera airado te hiriera*; Significando el passientissimo Sabio que hiriendolo con ira no podia hazerlo con juicio recto; por que *la ira* (como dixo el Philosopho) *és como la borrachez*. Por lo qual acriminaron N. S. en grande manera al que haze qual quier acto con ira, a tanto que dixeron, *que el que rompe sus atuendos con ira és tanto como si idolatrase*. Y mucho más se dilataron en el vituperio de los airados, y altivos de espiritu, y en loor de los humildes, y mansos; donde dixieron, *que el que peca en la presumpcion, y altivez (que cauza la ira) és digno de ser destruido*; y dizen más que estos tales no se alevantaran con los demas muertos en el tiempo de la resurreccion. Y dixeron en loór de los perfectos, en esta admirable virtud, *que en todo lugar onde hallamos que se nombra la grandeza Divina alli mismo se nombra su manssedumbre &c.* Y dizen que esto se verifica en la Ley, en los Prophetas, y en todos los Sagrados Escriptos. Donde quizieron significar el sublime grado de su perfeccion.

Sent.
de Socra-
tes en
vituperio
de la ira.

Sent. de
N. S.

CAPITULO XVI.

Se declaran las condiciones de la Piedad, y Crueldad.



As de saber más, tocante a esta materia, que algunos opinaron ser la crueldad acerca desta virtud, llevados por el dicho del vulgo, que communmente llaman cruel a uno quando está muy airado, el qual castigando a qual quier con ira, aun que sea con razon, y justicia, dizen que uza cruelmente. Y natió este error por parte de la crueldad, que és punir sin cauza a quien nó lo merece, ni se déve airar contra él sin cauza. Y a la verdad la piedad, y mansedumbre son virtudes distintas, y la iracundia, y crueldad vicios diferentes; que un hombre podrá ser cruel castigando a otro sin airarse, y lo mismo puéde uno airarse contra otro licitamente, y con justa cauza, y razon manifesta; y aun que sea muy grande la ira, más de lo que conviene nó se llamará crueldad, pues fue con cauza, mas llamarseá iracundia, pues fue más de lo que convenia. Y és bien visto que la crueldad, y piedad estan incluidas en la gran virtud de la Justicia; por que punir, o castigár sin razon és injusticia, y nó iracundia, como algunos entendieron. Y dexo de discutir esta materia, aun que largamente se podia hablar en ella, por que és algo fué de nuestro tratado, que basta que comprehendas de lo dicho, que airarse el hombre más de lo que conviene, aun que sea movido de cauza licita, és vicio vituperable, y se llama iracundia; y castigar a uno sin cauza, aun que sea sin ira és injusticia, y llamase crueldad. Y quando se juntaren los dos vicios, como muchas vezes succede, que reynando el uno le acompaña el otro, será entonces un vicio compuesto de iracundia, y crueldad, que és muy vituperable. Y esto te basta saber al presente acerca desta materia. Y por la misma cauza dexo de declarar aqui lo que en otra parte tengo muy largamente aviriguado, y és saber, qual és más digno de loor, o qual se déve llamar más virtuozo, acerca de esta virtud dela mansedumbre, si el Cholerico o el Flegmatico? siendo los dos en un mismo grado de virtud; por que parece haver razon

Se propone una question, qual és mas digno de ser loado, y se deve llamar para

virtuoso si el colerico o el flegmatico siendo los dos iguales en la virtud de la Mansfiedumbre.

para ambas las partes, y qual quier verá haver concideraciones diferentes, por qual quiera de las dos, que por una concideracion parece ser el cholericó más virtuoso, sobre ser igual en la virtud con el flegmatico; por que adquirió la tal virtud con más trabaxo, contrastando su natural complexion con mucha dificultad, lo qual no tiene el flégmatico, como sea de su natural inclinado a la mansfiedumbre, no siendo más virtuoso ni tan loado como el, pues este lo tiene de su natural, y el otro lo adquirió por su trabaxo, y deligencia. Por otra parte, y segunda concideracion, parece ser el flegmatico más virtuoso, por estar más firme en la virtud, por su natural complexion; que tanto más és excelente la virtud, quanto más firme está en el virtuoso.

Otras muchas concideraciones hay para ambas las partes, las quales, como no sean tan utiles ni tanto a nuestro propozito, las dexo para ocazion de mayor oportunidad, solo déves de comprehender de lo dicho, que el cholericó, y el flegmatico, estando todos dos en un mismo grado de bondad, solo difieren en ser el uno más digno de loor que el otro; que con más razon deve ser loado el cholericó quando fuere mansfo, pues alcanzó la tal virtud con mucho trabaxo, y gran dificultad, venciendo su natural inclinacion.

Questión antigua qual deve ser mas loado, si el que siempre fue virtuoso o el que siendo una ves malo tornó a ser bueno?

Y esta propria diferencia és en todas las otras virtudes, que aun que sean iguales en la virtud, será más loable el que de su complexion fuere más inclinado a los vicios, y moderar sus pasiones. Esta misma distincion, y diferencia hazen N. S. entre el que siempre fue justo, a el que fue malo, y tornó a ser bueno; por que hay en ellos concideraciones diferentes, por las quales parece ser cada qual de los dos mejor que el otro, por su concideracion, aun que el que torna a ser bueno és más loable, por que és bueno con mas dificultad, como tengo dicho.

Sent. de N. S.

Y todo esto se deve entender siendo el justo, y el arrepentido iguales en el grado de la bondad, y virtud; y no que sea el penitente continente, el qual se llama en Nuestra Santa Lengua, כובש Cobéz, como algunos Authores modernos entendieron ser esta la intencion de N. S. donde dixeron, que en el lugar donde estan los contrictos no pueden estar los justos perfectos; por lo qual se admiraron que R. M. dixese, que el justo, y bueno hera mejor que el continente;

parc-

pareciendoles ser contra la opinion verdadera del dicho de N. S. que havemos alegado. Y fundaron su admiracion, por no poderlo responder, con dezir que el no éra de esta opinion, mas antes creia lo contrario, pues és controversia entre N. S., arguyendo que el mismo R. M. muestra entenderlo assi, pues haze de el fundamento en su famosissimo Libro; y con esto se admiraron de el, pareciendoles que el mismo se contradizia en estos dos lugares, y de razon por parte del mismo argumento devieran verificar que el continente en sus ocho capitulos, no és el mismo de que haze mencion en su grande libro, en titulo del que torna a ser bueno; por que sin duda a mi vér todo el engaño nasció de entender que el contrito que dixeron N. S. sea el continente, lo que yo no creo, ni ninguno con justa razon déve creer; por que si és continente aun no se puede dezir haver tornado a ser bueno; que el continente no és bueno, y pues lo llamaron contrito, y reduzido, no quizieron dezir que quedase continente, y no se puede dar cazo que N. S. digan que el continente valga más que el justo, ni que haiga en ello contradicion; por lo qual concluyó R. M. ser el justo mejor que el continente; y aprovó y afirmó en su famosissimo libro el gran dicho del Sabio que dixo; *que en el lugar, y grado donde estan los que tornan a ser buenos* (que son en el mismo grado de bondad que los justos) *no pueden estar los justos perfectos*; pues adquieren la dicha virtud con más dificultad, como havemos dicho aun que en otra concideracion parecen ser los justos mejores, que és por parte de la multitud de las obras que han hecho los justos, que nunca fueron malos. Y aun podriamos dezir que el mismo Sabio que dixo, *que en el lugar donde estan los contritos no pueden estar los justos*, no quizo dezir que sean de mayor grado, salvo que en concideracion del trabaxo, y dificultad con que se alcançan las obras de los unos, y de los otros, sea mayor el grado de los contritos que el de los justos; y quiere que por esta parte sea mayor el merito, y premio de los que se reduzen, y en esto contradize con el que le antecedió, pero no dexa de conocer que por parte de las obras, y multitud dellas sea mejor el justo.

Y con esto entiendo estar satisfecho de un admirable dicho de este mismo Sabio, que dize en esta forma. *En el principio de la creacion del mundo vido Ds. los hijos de los buenos, y los hijos de los malos,*

R. M. en el comento de Aboth Cap. sexto en el prologo que hizo a dicho comento. R. M. y ad Abazaká, trat. de la penitencia, Cap. septimo.

Se concilian las palabras de R. M. mostrando en todo los contritos de que hacen mencion N. S. no son los continentes etc.

Sent. de R. Abú, en Berecith Ra-estobáb.

ps. 1. 6. esto es lo que está escrito; sabe Dios el camino de los justos &c. Y la
Gen. 1. 2. tierra hera vana y vazia &c. estos son los hijos de los malos. Y dixo
Ibid. 1. 3. Dios sea luz, estos son los hijos de los justos; pero no se en qual dellos
Ibid. 1. 4. Dios más envolunta si en la obra destes si en la obra de aquellos? pero
 por lo que dize el texto, y vido Dios a la luz que buena, está visto que en las obras de los justos envolunta, y no en las obras de los malos. Estas son las palabras deste famosissimo Sabio, del qual no se deve creer que sea el intento dellas lo que parece a primera vista; por que no se supone de un tan virtuozo, y Ilustre Sabio huviese de dudar ni necesitase de provar que Dios envolunta en los obras de los buenos, y no en las de los malos. Junto con esto se deve de reparar, por que pone la voluntad Divina en las obras de los justos, y no en ellos mismos? a fueras de otras muchas dudas particulares que se pueden hazer, las quales, por que intento responderlas con lo que quiero dezir, las dexo de especificar. Y digo que como este sapientissimo sabio fuese de opinion, que por parte del trabaxo, y fatiga que padece el que se reduce, tenga mayor merito que el justo, duda en este otro su dicho, si por parte de la obra hera mejor el justo, que el contricto; y determinase, que por parte de la obra sea de mayor grado el justo que el contricto, y haze su especulacion en esta forma; prosuponiendo que en D. B. todo lo que a nos nos es futuro, para el le es presente; por lo qual se deve creer que en el principio de la criacion del mundo vido las obras de los justos, y las obras delos contrictos, quando aun heran malos; y no llama malos a los contrictos, salvo es como si dixese, que conciderando las obras de los justos, que siempre fueron virtuosos, y las obras de los que tornan a ser buenos, en el tiempo que heran malos (que segun la opinion de N. S. las mismas obras malas depues de arrepentido las pone Dios en el numero de las buenas) dudava si Dios envoluntava más en las obras de los que siempre fueron justos, o en las obras de los malos, depues que tornaron a ser buenos? y como halló en la S. S. que la nada, y vanidad es exemplo de la obra de los malos, aun que depues tornan a ser buenos; y la luz es exemplo de la obra de los justos, y testifica el sagrado texto, que *vido Dios a la luz que hera buena*, concluyó este sabio, que Dios envolunta más propriamente en las obras de los justos, que en las obras de los malos, depues que

bol.

bolvieron a ser virtuosos. Y por esto nó dixo que Dios envuelta más en los justos, salvo en la obra de los justos, significando que la duda no nasce salvo por parte de las obras; que por parte dellos ya se determinó merecer más el constricto; y por esto intitula a los que tornan, con el titulo de malos; por ser la duda por parte de las obras que hizieron siendo malos antes que tornassen a ser buenos.

CAPITULO XVII.

Se declara la octava virtud, la Afabilidad.



A octava virtud és la Afabilidad, la qual con las *Octava virtud la Afabilidad.* otras dos que le figuen son acerca de la conversacion humana, como por ellas se declarará; y esta primera que és octava en el numero de las virtudes morales, és acerca del hablar, y platicar en la conversacion, la qual és ser afable, y agradable en su platica, con todos los que le oyen, y que reciban gusto en oyrlle hablar. Y por que se comprehende mejor la discripcion desta virtud conociendo sus extremos, declararemos, con la brevedad possible, la calidad dellos. Los que en esta virtud llegan a el extremo de la demazia son los hombres que son alegres con todos, y loan con gusto quanto oyen de otros, sea bueno o sea malo; y no és su intencion en esto, mentir, que esto pertenesse a otro vicio, salvo no enojar a nadie, y ser delectables, y agradables, a todos; y con esta intencion loan todas quantas cosas oyen a sus compañeros; por que saben que dichos no gustan que sean vituperadas sus palabras, antes se deleitan quando son alabados; y esto és lo que comunmente llamamos lizonja, o Adulacion, vicio muy vituperado por Nuestros Prophetas, y Sabios, y abominable entre todas las nasciones. Y la falta en esta virtud, és una consideracion que tienen algunos en las conversaciones, por vicio, contradizir a todo quanto dicen sus proximos, y vituperar sus dichos, y hechos, sean buenos o sean malos, no por más que por injuriarlos, sin ningun respec-

to, ni consideracion mala ni buena. Es esta falta, acerca desta virtud, vicio muy vituperable, el qual llamaron los Antiguos Contencion, y los que este vicio reyna, y florece en ellos, son muy desagradables a la gente, y mal inclinados a todo, por puro vicio. El medio entre los dos extremos és lo que llamamos Afabilidad, que és loar lo que conviene, y vituperar lo que se déve, por buen modo, y con mucha prudencia (de tal manera que no recibiera molestia el que fuere reprehendido) por los mejores terminos que fuere possible. Y para que mejor se pueda comprehender la discripcion desta virtud, te declararé quatro propiedades que hay en ella, que vistas, y consideradas estas se conoscerá su excelencia.

Se declaran quatro propiedades que deven hallar se en el Afable.

Primera propiedad.

Primera propiedad.

La primera és, que el Afable, se há de juntar con qual quier hombre que se juntare, a buen fin, para platicar con el, y a provecharlo en la tal platica; alegrandolo, y no entristeciendolo, quiero dezir, que quando platicare con otro, y conviniere vituperar en el alguna coza digna de vituperio, lo déve de reprehender por el mejor, y más agradable estilo que le fuere possible, que en esto se manifestará ser a bueno, y virtuozo fin.

Segunda propiedad.

La segunda és, que quando el Afable viere a otro hablar en las conversaciones cozas indignas de que el virtuozo se deleite con ellas, las déve vituperar en gran manera, y no las concienta en quanto pudiere, que en esto haze provecho a los mismos que las platican; y esto lo déve hazer por la mejor via que le fuere possible para nó afrentar al que huviere de reprehender.

Tercera propiedad.

La tercera propiedad desta virtud és, que el que la possée déve tener una buena estimatiba para platicar con cada qual, segun su dignidad, que aun que sea su fin alegrar a todos, y aprovecharlos, és razon que concidere, y procure de hablar a cada uno segun su grado, y virtud; que todas estas, y otras más las dexo a la buena estimatiba del virtuozo.

Quarta propiedad.

La quarta és, que el Afable en todas sus cozas, y platicas déve de tener el cuydado de antever el bien futuro, más que el bien prezente; y continuamente déve escojer el poco daño, por evitar el mayor, que esto se puede llamar alegrar, pues és cauza de evitar otra tristeza mayor; por lo qual no déve procurar de alegrar al que con el conversare, loandolo, y aprovando, lo que

dize,

dize, siendo digno de vituperio; por que el alegrarlo en aquel instante, és cauza de entristeserlo en el futuro, depues que entre en el conoscimiento de su yerro.

De esta ultima propiedad parece uzaron bien los compañeros de Job en contradizirlo, y no dexar de reprehenderlo, siendo con razon digno de ser reprehendido; atendiendo en esto a el util que se le seguia en ser reprehendido, y seren confutadas sus razones; por que aun que al presente le causasen disgusto en contradizirlo, y reprehenderlo, uzavan en esto como virtuosos; pues aquella reprehencion héra a fin de tirarlo de malas opiniones, y para alegrarlo depues que entrase en el conoscimiento de la verdad. Y esto parece que quiso significar su fidelissimo compañero Bildad, quando le dixo. *Y será tu principio poco, y tu postimeria se aumentará mucho;* queriendo significar, que la tristeza en el principio sería poca, y la alegría, y delectacion en el fin sería mucha, quando ya estuviese capacitado de la verdad que le dezia, como más claramente se nota por su procedimiento, que no haze agora a nuestro proposito; solo fué my intencion, por estas propiedades, darte a entender esta virtud; por las quales está a mi ver bien conocida, y no hay necesidad de dilatarnos más en su declaracion. Y de lo que de dicha virtud se comprehende, se verá la declaracion de sus extremos; y será, que el que llegare a todos sin conciderar, ni tener ningun respecto al fin de ser bueno, este tal és el que excede en la demazia; que és uno de los extremos desta virtud, el qual llamamos Adulacion; y el que contradixere a todos, con espíritu de contradicion, no siendo a buen fin este tal és el que excede en la falta que és el otro extremo el qual llamamos contencion. Y aun que acerca de estos mismos dos extremos hay muchas especies de vicios diferentes, por lo que tenemos dicho me parece que se comprehenderá facilmente todo; por lo qual me pareció, que para lo que toca saber a cerca desta virtud, y sus dos extremos basta lo dicho ofreciendo te mis fuerças, en lo de más, para tiempo, y lugar más oportuno.

Admirable exemplo; que se aprende de la reprehencion de los compañeros de Job etc.

Job. 8. 7.

CAPITULO XVIII.

Se declara la nona virtud, la Verdad.

*Nona
virtud la
verdad.*



O que conviene saber acerca de la Verdad, que és la nona en el numero de las virtudes morales, que consiste tambien en la conversacion humana, dirémos en breve, aun que és tambien de mucha utilidad, y muy necesaria, y agradable en las conversaciones.

Lo primero que en esto és menester saber para la discipcion desta virtud, és que assi como la virtud passada és acerca de las deleitaciones, y tristezas de las conversaciones, assi esta és acerca del pensar, o hablar verdad, o mentira en las mismas conversaciones; la qual consiste en tres generos; en el pensamiento, en la habla, y en la obra; que en todas tres se considera verdad, y mentira, como más adelante declararémos. Y és cierto que por estos tres generos dixo el Rey David, en el principio de su Psal-

Pf. 1. 1. Bienaventurado el varon que no anduvo en consejo de malos &c. queriendo significar, que la bienaventurança consiste en guardar-se de no caer en estos tres generos de mentira, que son origen de todos los males. Y en dezir; *en consejo de malos &c.* significó el genero del mentir en el pensamiento; que el consejo malo denota ser de un pensamiento maligno, y perverso. Y en dezir, *y en camino de pecadores no anduvo*, significó la falsedad en la obra, que no és otro el camino de los incontinentes, y pecadores sinó pura falcia en sus actos exteriores; y en dezir, *y en asiento de escarnecedores no se asentó*, significó la habla; que el escarnecer nó és sinó hablar mentira, y falcia; y quizo dezir que el que floreciere en estos vicios, y aun en solo uno de ellos, se puede llamar por bienaventurado; y el que fuere apartado de todos se déve tener por bienaventurado, y la razon és lo mismo que adelante dize, que se figurá el posséer la pura verdad, que és Nuestra Sagrada Ley, la qual se llama verdad en boca de todos Nuestros Prophetas, y Sabios; por que dexando de figurar estos tres generos de mentira luego se inclina la voluntad a figurar continuamente la verdad; y inclinada la voluntad a la Ley, és de tal pro-

propriedad, que haze continuar en ella; y esto quizo significar diciendo, *que salvo en Ley de A. su voluntad, y en su Ley hablará de dia, y de noche*, como si dixese, que és bienaventurado el que vive apartado destes tres generos de mentira; por que hay otra proposicion manifiesta, que és, que con solo tener la voluntad en la Ley de Dios, se sigue luego que hable en ella de dia, y de noche, por su excelencia; y tirada la voluntad del mal habito de las tres dichas fuertes de mentira, forçozamente se inclina luego a la verdad, que és la Menor del filogismo, la qual no tuvo necesidad de dezir, que ella de por sí estava dicha, y manifiesta; y inclinada la voluntad a la Ley, que és la pura verdad se sigue hablar, y continuar en ella de dia, y de noche, que és la Mayor; la qual tuvo necesidad de manifestar, que és propiedad sola de Nuestra Santissima Ley, que és la pura verdad.

Y és menester saber más acerca de esta virtud, que todos los dos extremos tanto de demazia como de falta és todo especie de mentir; por que todo lo que excede de la verdad, tanto de más como de menos no puede dexar de ser mentira; que la verdad, és como el centro en la circunferencia, y como el polo en el cielo, que és imobil, y todo lo que excede de aque punto és mobil, y variable. Pero és la diferencia entre la demazia a la falta en esta forma; que el que excede en la demazia que és el que llamamos arrogante, peca en dos cosas; la una que imagina haver en el mucho más de lo que hay; y la otra, és que la coza que hay en el, siendo poca, y de baxa calidad, la tiene el por mucha. Lo primero és yerro en el conoscimiento de sí mismo; y el segundo és yerro en el conoscimiento dela misma coza. Y como yerra en conocerse assi mismo, y en conocer la coza que hay en el, por esto se loa de grande; profedido del yerro primero, y se loa de haver en el, cozas grandes, nascido del yerro segundo. Y el que excede en la falta és el contrario, en las mismas dos, que dize de continuo menos de lo que tiene, y siendo de mucha calidad dize ser de poca. De manera, que falta en las mismas dos en que anduvo demaziado el arrogante; y esta falta és la que se llama desimulacion. El medio entre estos dos extremos és el que manifiesta la verdad de todo lo que hay en el, tanto en la habla, como en todos sus movimientos, obras, y pensamientos; por que és en

Se declaran los dos extremos de la verdad.

Gen. 41.
16.

todo verdadero, y en todo uza, piensa, y habla verdad, como y quando conviene; como lo manifestó el virtuozo Joseph, que quando fue interrogado del Rey Parhó, diziendole que havia oydo dezir que héra gran soltador de sueños, dixo uzando desta virtud, *afuéras de mi, Dios responderá a paz de Parhó*; que no negó su perfeccion, y habilidad, ni se mostró menos de lo que entendia que héra. Y deve sé notar más acerca desta virtud, que dizimos ser este medio loable quando nó es a otro fin más que dezir, y uzár verdad, por la misma verdad en sí; y dezimos ser en los extremos viciozos y vituperables, quando nó son a otro fin que mentir, diziendo más, y menos de lo que és, con intencion de mentir por solo mentir; por que a las vezes podrá ser que alguno diga la verdad, y no por fin de dezirla, salvo cuidando que miente, o por ventura aun que sepa que dize verdad, dizirla a fin de ser creído en otra mentira que tenga intencion de proferir; y a las vezes por temór que nó sea cogido en ella, o por otro respecto semejante, que este tál nó será virtuozo en esta virtud, ni déve ser loado por ella. Assi mismo a las vezes conviene a algun virtuozo, hazerse menos de lo que és, y a las vezes más, por algunos respectos, conformes, y convenientes a el tiempo, y lugar en que se halla, y onde se requiere uzar de la demazia, o de la falta en esta virtud a buen fin; y este tál no déve ser vituperado; de lo qual uzó Nuestro Rey David, como se vé en el Psalmo que

Ps. 34. I.

Definicion de la verdad, y de la mentira.

principia. *A David; en su mudár a su razon delante de Abimeleb &c.* Demanera que se dirá ser la definicion desta virtud, pensár, hablar, y uzár verdad, en todas las cozas, como, quando, y a donde conviene; y será la de los extremos en mentir, en disminuir, o augmentár la verdad de las cozas, onde nó conviene, y quando nó conviene. Y de estos dos extremos és bien manifesto ser peor el de la demazia que el de la falta, por ser más contrario a la verdad, que dize lo que nó és, y afirma haver en el lo que nohay; y el que disminuye nó és más que dexar de dezir lo que hay en el; por lo qual, qual quier déve ser muy advertido de nó caer en el vicio de la demazia, que és mucho más vituperable que el de la falta.

Se declaran las diferencias.

Y para que mejor se comprehenda la discipcion desta virtud declararemos algunas diferencias que hay en los dichos extremos,

mos, que se requieren saber para que qual quier virtuozo se aparta de ellos; las cuales son muy abominables. Y para esto há de saber que los extremos en la demazia son très.

El primero és de los que se loan más de lo que hay en ellos, como ya tenemos dicho; y hazen esto solo por ser acostumbados a nó dezir jamás verdad; por que se deleitan, con apetito dañado con la mentira; y estos tales tienen mucha comunicacion con los malos, y por mejor dezir no pueden dexár de serlo, como dixo Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh, *Malo, haze obra de falcia* &c. queriendo significár, que deleitarse con la falcia, y uzar de ella proféde de un origen de pura malicia; y tambien quizo notar, que toda malicia és falcia, por que, como tenemos dicho, son participantes, y iguales la falcia con la malicia, en gran manera.

El segundo modo o especie, és de los que mienten loandose tambien más dello que son, pero nó és por respecto ni fin del mismo mentir en si, salvo por adquerir, por interseccion de aquella mentira, algun provecho, que si faltasse el fin del provecho no la dirian, como sucede en algunos Medicos, o en los más, que por que sean llamados de los enfermos se loan haver hecho grandes curas, o haver livrado a muchos de la muerte, y quandó és manifestado haver muerto alguno, por sus yerros, procuran de buscar razones, y pruevan sophisticamente la cauza por onde héra forçado morir sin remedio; y aun que ellos mismos saben ser todo aquello mentira, no dexan dedezirlo por ganár con aquello, lo que sin ello no podrian adquerir; y de esta especie son los que se hazen adevinos; y hechizeros, y los más de los oficiales que se loan en sus oficios más de lo que son (sobre conoscer en si ser mentira) a fin del util que dello se les sigue; y a opinion de algunos esta segunda especie és peor que la primera, pero aun que no sea peor a lo menos és muy mala, y vituperable.

El tercero és de los que tambien mienten en loarse más de lo que déven, por respecto, y a fin de adquerir honor, como hazen algunos fabios, que no siendo perfectos en el saber, se valen de dichos de otros fabios, y dizen ser suyos, coza muy vituperable entre los que verdaderamente se pueden llamar fabios. Y algunos incurren en este vicio, por solo tener de su natural el deleytarse con el loor de si mismos. Y esta tercera especie és cierto

la menos mala de todas tres, aun que todas en general son malas, y vituperables; que al fin todas son especies de demazia, acerca de la verdad.

Se declaran dos modos de mentira en el extremo de la falta. Primero modo. Segundo modo.

Y tambien en el extremo segundo, que és la falta acerca desta virtud, se consideran diferentes especies. La primera, y menos mala, és de los que deminuyen en su loor, diciendo menos de lo que hay en ellos, por huyr de hazerse altivos; y en estos no és el yerro si no en hazer esto continuamente, tanto onde conviene, como onde no conviene, como yá tenemos significado.

La segunda especie, és de los que communmente llamamos Hypocritas, los quales muestran ser muy baxos, y humildes, para que los tengan, y sean loados por tales, que és otro extremo de altivez cavilozas; y de aqui nasce que los Hypocritas encubren las cozas pequeñas que hay en ellos, que a la verdad son pequeñas, y si hay en ellos algunas cozas grandes que a todos son manifiestas, aquellas las deminuyen; por que como no sea la intencion destes el abatirse, mas antes el sublimarse, encubren las cozas baxas que hay en ellos, y abaxanse en las grandes. Estos tales, algunas vezes, quando se loan nunca lo hazen en lo que és manifesto en ellos, salvo en lo que no tienen, de manera que son viciosos en los dos extremos juntamente, y vienen a mentir en dos maneras; en dezir en algunas cozas menos de lo que és, y esto hazen en las cozas manifiestas en que saben que aun que lo digan no han de ser tenidos por tales, mas antes han de ser dello loados; Y en algunas dicen más de lo que és, pensando ser creidos, pues en lo que és manifesto véen todos que dicen menos de lo que hay en ellos. Esta especie de vicio, que llamamos Hypocrezia, uzan della los Hypocritas en diferentes maneras, que algunos se muestran baxos en los vestidos, y trages más de lo que a ellos les conviene, conforme a su facultad; y algunos en buscar lugares más baxos de los que a su grado les pertenesce; y algunos en la platicas, y cortezias demaziadas más de lo que a ellos les conviene hazer, por ser a otros más baxos que ellos. Estos son de la especie de quien habló el Propheta Jesayau, de nombrado de Dios; *con su boca, y con sus labios me honraron, y su coraçon se apartó de mi &c.* que quizo dezir el vituperio de los que communmente no conforman las palabras con la intrinseca voluntad de su coraçon.

Jes. 29.
13.

CAPITULO XIX.

Se declara, quantas especies de verdad se pueden conciderar; propone dos questions, y las absuelve.



Ara más declarar esta virtud, y satisfazer a dos dudas y objeciones que se pueden poner me alargaré más en esto, especificando quantas especies de verdad, y de sus extremos se pueden conciderar, con lo qual quedarán las dudas satisfechas.

La primera duda es, que parece ser la verdad virtud Intelectual más que Moral; por que verdad, y mentira communmente se dize acerca del entendimiento Theorico, conforme a lo que dize R. M. en la absolucion de aquel gran argumento que le fue arguido, de Nuestro primero Padre Adam, que parece haver ganado con el pecado, pues de alli a delante supo bien, y mal, lo que antes del pecado no havia sabido; adonde para absolver el dicho argumento dá una verdadera distincion de bien, y mal, a verdad, y falcia; de donde se nota que bien, y mal se concidera acerca del apetito corporal; y verdad, y falcia acerca del del entendimiento Theorico; y con esto se satisfase a la duda, provando evidentemente que sabiendo antes verdad, y falcia, héra en mayor grado de perfeccion, que depues en saber bien, y mal, tanta quanta diferencia hay de lo espiritual a lo corporal; de adonde parece que qual quier con razon dudará por que se pone esta virtud en el numero de las virtudes morales?

Se especifica la si la verdad es virtud intelectual o moral. R. M. en su Directorio parte primera Cap. segundo.

La segunda duda es, que parece ser licito mentir algunas vezes por evitar otro mayor inconveniente; y assi es confirmado de N. S; de manera que qual quier tambien dudará como determinamos absolutamente ser toda mentira vituperable? Quedará la primera duda satisfecha, declarando primero en quantas maneras se concidera la verdad. Y la segunda duda quedará tambien satisfecha, declarando en quantos modos se considera la mentira. Para lo qual há de saber que la verdad se reparte en cinco partes, y consideraciones diferentes.

Se especifica la si se debe mentir llevando en ello buen fin, o no.

Se declaran cinco partes en que se divide la verdad. La primera, es la que puramente se llama verdad, que es el ser de la coza en si, que quanto más tiene la coza del ser, tanto más tiene desta especie de verdad; por que el ser, y la pura verdad es una misma coza. De adonde es visto, que como sea D. B. el puro ser en toda la perfeccion infinita, assi es el la pura verdad, que es esta primera especie, por lo qual se intitula en Nuestra Santissima Ley, y en boca de los Prophetas, y Sabios, con el titulo de verdad. Bendito sea el que es la misma verdad en eterno, assi como el es el puro ser, y da a todos el ser. Y por esta especie de verdad lo nombra el Prophetae Yrmeyau, diziendo; y A.

Yrm. 10. Dios de verdad &c.

10. Segunda especie de verdad. La segunda especie, es la que se llama communmente verdad en la doctrina, y sciencia; que es lo que afirma el entendimiento Theorico, y desta uzan los Sabios en la sciencia, en el platicar, donde dizen uno a otro, dizir verdad o mentira, que es la conformidad del entendimiento, y disformidad con la certeza de la coza que se estudia, o se trata.

Tercera especie de verdad. La tercera especie, es la que communmente se llama verdad a cerca la conformidad del entendimiento, en el regimiento de la vida, como son las virtudes morales; y los perceptos que Dios en Nuestra Santa Ley nos encomendó, que por esta especie dixo *Pf. 25. 8. el Rey David; encaminame en tu verdad, y doctriname &c.* que communmente, lo que es ordenado en el regimiento de la vida, segun el entendimiento practico, conforme a la Ley, y razon, llamamos verdad, y assi se deve llamar.

Quarta especie de verdad. La quarta es, lo que juzga el entendimiento recta, y justamente en las cozas que son hechas con Justicia, que es conformidad del entendimiento con el verdadero camino de la Justicia, la qual communmente llamamos tambien verdad; que quando uno juzga lo cierto, y justo, dezimos que dize, y juzga verdad; y quando falta a la Justicia dezimos que dize, y juzga mentira. Y por esta especie dixo Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh; *Rey Jusan con verdad pobres, su silla para siempre será compuesta.*

Prov. 29. 13.

Quinta especie de verdad. La quinta especie, es esta de que nós otros tratamos, que es conformidad de lo que habla el hombre por la boca, con lo que tiene en su concepto, y voluntad; y que la obra, y ser de la coza sea conforme a lo que profiere con la boca, y lo mismo deve uz-

zar en los movimientos corporales, que sean conformes a lo que hay en el, como conviene. Y esta verdad desta quinta especie és la virtud de que tratamos; y és cierto ser virtud moral, y no intelectual; la qual és un habito en la alma del virtuozo, que segun aquel habito habla verdad en su coraçon, y con su boca, y en sus actos exteriores, como, y quando conviene; y con esto quéda satisfecha la primera duda.

Y para satisfazer a la segunda, dirémos, que la mentira se concidéra en doze modos, y especies diferentes por que bien considerado se dexa de dezir la verdad en quatro modos, y generos universales.

El primero és por ignorancia, y por falta de saber qual és la verdad, y toman lo contrario por lo cierto, y afirman ser aquello la verdad, pareciendoles ser assi.

El segundo modo és de los que encubren la verdad, y la dexan de dezir sabiendola, los quales se dize que mienten, en solo callarla, y encubriarla.

El tercero modo és, de los que mienten negando la verdad, que sabiendola al tiempo que son perguntados niegan lo que saben, y dizen no saberlo.

El quarto modo, és de los que puramente contradizen la verdad, con intencion de dezir el contrario de lo que és la coza en si; y esta és la que más propriamente se llama mentira.

Estos quatro generos, y modos se reparten en especies diferentes. El primero, que és por parte de ignorancia, és de una sola manera, y el menos vituperado de todos, y és como quando perguntasen a uno, si el Rey está en su Palacio, y el pensando que no está, estando el Rey en el, dize que nó está, pensando dezir verdad, esta tal se llama mentira, aun que no miente en la intencion.

El segundo, y el tercero modo, és de las dos especies que comprehende el segundo genero; por que el encubrir la verdad puede ser en dos maneras, y modos diferentes, o callando, que és la segunda especie en el numero de las doze, o hablando palabras equivoacas, que se encubra en ellas la verdad de la coza, llevando las palabras dos intentos; demanera que el que lo oye entienda por ellas lo contrario de la verdad, aun que el no lo dize.

Se declaran 12. modos diferentes de mentira,

y que por 4 modos se dexa de dezir la verdad.

Modo primero por el qual se dexa de dezir la verdad.

Segundo modo.

Tercero modo.

Quarto modo.

Primero modo de mentira de los doze en que dicha se divide.

Segundo y tercero modo de mentira.

Quarto, quinto, y sexto modos de mentira. El cuarto, quinto, sexto, y septimo modos, son las quatro especies que comprehende el modo tercero; por que el negar la verdad puéde ser en quatro modos; que a las vezes se niega la verdad burlando, la qual se llama mentira jocoza; a las vezes se niega por provecho de aquel a quien se niega, como se fuele muchas vezes dezir al enfermo, y darle a entender que el amargo és dulce, para que lo tóme para su provecho; y a las vezes se niega la verdad par hazer daño a quien se niega. Y otras vezes se niega por solo mentir sin ningun otro respecto.

Octavo, y nono modos de mentira. El octavo, y nono, son las dos especies del quarto modo; por que el contradizir la verdad puéde ser en dos maneras, o afirmando con juramento no ser la coza assi, mas antes ser el contrario, lo qual se llama perjuro, o contradizir la verdad con bozes, y por fuerza.

Decimo undecimo y duodecimo modos de mentira. El decimo, undecimo, y duodecimo, son los que ya havemos declarado acerca de los extremos desta virtud. El primero és quando el hombre muestra ser más de lo que es; que és el extremo de la demazia, que llamamos comunmente arrogancia. El otro és el extremo de la falta, que muestra menos de lo que és, el qual llamamos defimulacion. Y el otro és de los Hypocritas, que se hallan en ellos las dos dichas juntamente, como tenemos declarado. Estos son los doze modos, y especies diferentes de mentira, de que suelen uzar los hombres viciozos, y trae mucha utilidad a el hombre el conoscerlas, para saberse livrar, y apartar de ellas, que son muy virtuperables. Y con lo que tenemos dicho está vista la abfulcion de la segunda duda; por que bien especulado, quitando la primera especie (la qual no está en mano del hombre guardarfe della, pues és cauzada de la ignorancia la qual és la que communmente uzan los que platican en la sciencia; que cada uno entiende que dize la verdad; por lo qual dixeron N. S.; por las opiniones diferentes que hallaron en nuestro Talmud, que unos contradizen a otros, *unas, y otras son palabras de Dios vivo*) todas las otras onze paresen sér vituperables; que no deve ninguno uzar dellas, y si en algun tienpo és licito uzarlas, és las de la quinta especie, que és por provecho de aquel a quien se niega, la qual llamamos oficioza; como si acazo sucediese correr uno, con grande ira, con una espada en la mano para matar a otro sin culpa;

Sent. de N. S.

y el otro se escondiese en un lugar oculto, y uno que lo viese allí entrar le fuese preguntado del que lo viene a matar, si entró allí el tal hombre? es licito dezir que no, y que niege la verdad; por que si en aquel cazo no la negase hazia grande daño a los dos; y assi en otros cazos semejantes donde conviene uzar desta sola especie de mentira, que de esta especie és la que hablaron N. S. Sent. de N. S. quando dixeron, *que és licito uzar della por adquerir la paz; que és la suprema utilidad.* Y de ninguna de las otras és licito uzar en ningun tiempo. Y con esto me parece estar satisfecha en alguna manera la segunda, distinguiendo en estas doze especies de mentiras, como tenemos ya declarado.

Pero por ser esta una materia de mucha utilidad, y algunos quizeron dezir que aun desta quinta especie no se devia uzar en ningun tiempo, visto ser opinion que contradixo el Philosopho, y tenermos en ayuda la authoridad de N. S.; te diré, con la brevedad possible, tres razones que dixeron para afirmar su opinion, y respondiendole a ellas, quedará la duda satisfecha. Se traen tres razones que algunos dieron para probar ser la

La primera razon, és que el que miente disbarata el fin de la habla humana; por que *el fin verdadero de la habla és manifestar la verdad*, como dixo el Philosopho, conforme a aquel dicho de Zerububel ael Rey Daryaves, donde dixo, *no hay como la verdad fuerte en la tierra.* mentira prohibida en todos los tiempos, y en todas ocasiones.

La segunda és, que parece ser la mentira contra justicia; por que como sea la palabra demostracion de lo que está en el alma, y espejo del entendimiento, quando manifiesta el contrario de lo que está en el concepto hallase ser disformidad entre el entendimiento, y la voluntad, y esta disformidad és injusta. Primera razon. Arist. en el primero de la politica.

La tercera és, que parece ser la mentira inhumanidad; por que és contra toda buena razon; y siendo contra la razon parece ser contra la bondad, y virtud, y cierto que déve ser vituperable en todo tiempo. Jossepho Cap. primero. Segunda razon.

Estas son sus razones, aun que ellos se alargaron más en corroborarlas. Pero para responder a ellas, dirémos tambien en breve, que aun que tuvieron razon, en las diez especies de mentira, en las otras dos nó obligan ano mentir en ningun tiempo. Tercera razon.

En quanto a la primera, no necessitamos hablar en ella; pues nó está en mano del hombre dexár de uzár de ella; por que és Se refusan las tres razones citadas.

por ignorancia, como tenemos dicho; y pues ellos mismos uzan della en sustentár tal opinion, depues de vista la razon que hay contra ellos nó les parecerá vituperable. Mas aun en la quinta especie, que és la oficioza, nó tubieron ninguna razon; por que esto és de dos inconvenientes escojér el menór; demanera que mentir ál que viene a matár a su compañero con ira, y fin razon és bueno, y loable; pues és cauza de évitár otro mal mayór, que ofende al cuerpo, y a la alma.

Y con esto está bien visto quan poca razon tubieron tambien en su tercera razon; por que nó és inhumanidad mentir en tal cazo, mas antes lo seria si dixese verdad; pues se originaria mayor mal en dizirla. De manera que se puede llamar pura bondad el mentir, en semejante cazo; y el dezir verdad pura maldad; pues dello se sigue tan grande daño, como tenemos dicho.

Y está bien visto como la segunda razon és falsa; por que la mentira en tal cazo no és injusta, mas antes en dezirla és uzar de la justicia; por que és librar a uno de un tan grande daño; ni menos és esto disformidad entre el entendimiento, y la voluntad, ni la verdad de la coza; por que el mismo entendimiento juzga ser licito el mentir en aquel tiempo, por el grande provecho que dello se sigue. De manera que el entendimiento és conforme con la boca, y con la verdad de la coza que és traer aquel provecho.

Y con esto está bien visto, y notorio el disparate de la primera razon; por que la tal mentira no contradize al fin de la habla; por que el fin verdadero de la habla és manifestar la verdad conforme a la virtud, ordenada segun la buena razon; y la verdad gobernada por la razon, és la que se dize como conviene, y en el tiempo que conviene &c.

Y desta fuerte el que dize verdad, quando no déve dezirla, no dize verdad conforme a la virtud, mas antes se dirá que miente; pues contradize a la tercera especie de la verdad, conforme a la virtud. Y assi como se llama fuerte, y valiente, segun la virtud de la fortaleza, aquel que huye de los peligros de la guerra, en el tiempo, y lugar donde conviene huyr, assi se llamará verdadero el que niega la verdad en el tiempo, y lugar que conviene negarla.

Y por este respecto dixeron N. S. *que es licito mudar de la ver-* Sens. de
dad, por la paz; por que como sea la paz obra de virtud, el o- N. S.
 brarla, y adquirirla, es uzar verdad, conforme a la buena ra-
 zon.

Esta misma diferencia hubo entre dos *Jesiboth* (o Colegios) de dos famosissimos Sabios los unos intitutados BETH-SAMAY, y los otros BETH-HILEL, sobre como se devia loar la novia, y bailar delante della en presencia del novio, para que dicha le fuese al nobio agradable; a lo qual dizen BET-SAMAY, *que digan, y alaben la novia del mismo modo que es;* y la razon es, por que Exod. 23. 7. la ley dize *de coza de falsedad de apartarás;* y BETH-HILEL dizen que dirá, *novia hermosa, y buena;* &c. y devemos creer que segun este famosissimo Sabio (que en los más de sus dichos uzamos como el) que como sea el fin del mentir en esta ocazion por augmentar el amor entre los novios, el mentir en tal cazo es dezir pura verdad; pues es en tiempo que conviene.

Y para que de camino entiendas un gran dicho de N. S. acerca de los milagros, te quiero enseñar por comparacion quan simil es este cazo a el de los dichos milagros, que Dios hizo, haze, y hará, contra la naturaleza; aun que bien conciderado, todo lo que Dios haze es pura naturaleza; para lo qual has de saber, que cada coza tiene su naturaleza particular, ordenada por la primera cauza, la qual se muda por otra universal, que es la orden, y mandato Divino. De la misma manera que sucede muchas vezes, que por razon de no darse vacuo, que es naturaleza universal, que haviendo vacuo en el mundo, no se podria sustentar ni se podria obrar coza alguna, en el sube la agua para riba, y no decien- de para baxo sin haver otro ningun impedimiento que esta uni- versal naturaleza que la haze subir, contra su naturaleza particu- lar, que es baxar, como evidentemente se ve en las bombas de los navios, que hazen subir el agua por sola la razon de va- cuo, del mismo modo que inventaron los cirujanos en las xer- ingas; por la misma cauza si tomaren un jaro de una sola boca pe- queña, y lo llenaren de agua, y depues de lleno lo bolvieren de boca abaxo, aun que la boca esté abierta no caerá gota de agua, hasta que abran en riba del jaro un abujero que entre por el ayre, para ocupar el lugar que dexa el agua, es bien visto que no se

dirá que la agua en la bomba, sube contra la naturaleza, ni que dexa de decender en el jaro, mas antes se dirá que naturalmente en una sube, y en el otro baxa, por razon del vacuo, que és naturaleza universal afueras de su particular naturaleza, que és el baxar. De la misma manera sucede en los milagros que D. B. haze mudando la naturaleza particular, quando és ordenado por qual quier intencion, que plugo a la Providencia Divina; y depues de efectuada su voluntad torna la coza en la qual se hizo el milagro, a su particular naturaleza. Y deste modo se puede dezir ser natural el alterarse la naturaleza particular por el mandato Divino; por que la naturaleza no és más que un movimiento concedido por la primera cauza, a el fin determinado por su voluntad, segun la opinion de los modernos, a quien figuió R. M. y otros muchos &c. Y esto significaron N. S. sobre lo que dize la Ley, acerca de los milagros que hizo D. B. a Nuestrs Padres en la salida de Egipto, donde dize, *y tornó la mar a hora de tarde a su fuerça donde glozan, assi puzé por condicion con el desde el principio que lo havia de romper, que assi dize, y tornó el mar a horas de tarde a su fuerça*; (glozando esta palabra *לאתו Le-etanó*, que significa fuerça, por *תנת Tenab*, que significa pacto, o acuerdo.) Y se déve poner todo el cuidado en las palabras de esta sentencia, para entenderlas, antes que entremos a glozarlas, que parece que por la S. S. no prueba lo que intenta; por que segun parece, N. S. equivocan el vocablo de *אתו etanó*, su fuerça con el de *תנת Tenab*, su condicion, que N. S. Lengua assi lo sufre, trocando las mismas letras; y quieren dezir que pues dize la S. S. que tornó el mar a su fuerça, és cómo si dixese que tornó a su pacto, o concierto. Luego parece que tenia hecho con el algun concierto, o algun pacto de haverse de partir quando el quiziese. Y siendo assi parece que no prueba nada de alli; por que esto está dicho depues de ya partida la mar, y quiere dezir, que tornó la mar a juntase, como estava antes que se partiera.

Para satisfazer esta duda me parece dezir que esto se déve de entender de otra manera; y és que a la verdad no se llama guardar el pacto en el tiempo que se efectua; mas antes diria yo que efectuada la condicion, y pacto no queda más pacto ni condicion; y como Dios Bendito quando crió los elementos, y todas las

otras

R. M ;
parte se-
gunda,
Cap. 29.
de su Di-
rectorio.
Exod. 14
27.
Sent. de
N. S.
Sobre el
verso ci-
zado.

o tras coza criadas, los crió con tal condicion, que como a señor absoluto le obedeciesen en quanto les ordenase, contra su particular naturaleza, han de guardar siempre, todas las cozas criadas, este pacto, o concierto, para quando Ds. les ordenare alguna coza contra su particular naturaleza; aun que en aquella ocazion no se puede dezir que estan con aquel pacto, pues lo efectuan (pues pacto, nó es salvo una potencia de coza que en algun tiempo se ha de efectuar) y depues efectuado el pacto tornando a su particular naturaleza tornan a guardar el mismo concierto que guardavan antes, para quando Dios otra vez los quiziere mandar. Y de aqui tubieron N. S. lugar de provar bien de Nuestra Ley el dicho pacto; por que visto que dize la Ley que depues de rompida la mar, y tornando a serarse, tornó aguardar su pacto, parece que héra un concierto que yá antes que se partiese tenia hécho, el qual héra de partirse quando Dios lo ordenase. Y como partiendose se efectuava, y ya no quedava obligado al pacto, fue necesario dezir que bolviendose a serár bolvió a guardar su concierto; que de antes con Dios tenia hecho &c.

Y pues dize que tornó aguardar el mar su pacto pasado, como denota el verbo *וַיָּשׁוּב* *Vayasob*; que significa *tornar*; por que no cabe tornar salvo a lo que de antes tenia; y más en dezir, *su pacto*; que denota que héra ya suyo de antes, de aqui provaron forsozamente ser verdad que Dios tenia pactuado con el mar antes que se rompiese, que se huviese de romper quando Dios se lo ordenase. Y quizieron, más significar en estas palabras, lo que tenemos dicho; que assi como en el agua quando sube por razon del vacuo, nó se puede dezir ser contra naturaleza, más antes que la misma naturaleza que la haze baxar esta misma la haze subir, en aquel tiempo que conviene, por razon del vacuo; y depues que sesa la cauza del vacuo torna a su particular naturaleza, con una potencia de guardar aquella orden todo el tiempo que fuere necesario; del mismo modo quando Dios haze el milagro en la coza, contra su particular naturaleza, la misma naturaleza universal de la coza que se empleó en ella en el principio de su criacion, la obliga a uzar contra su particular naturaleza en el tiempo que el Criador de ella lo ordena, para mostrar su infinito poder a su pueblo; y efectuado aquello buelve a su naturaleza particular, con la potencia de guardar la universal, todo tiempo que le fuere ordenado por la primera cauza, aun que nunca haiga de ello necesidad; por

que esta potencia és circunstancia de su propia naturaleza.

De la misma manera el dezir mentira, y dexar de dezir verdad, quando, y como conviene, será dezir la misma verdad; pues és ordenado por la justicia, y razon. Y assi como acerca de la naturaleza, quitada la universal, torna la particular a su ser, de la misma manera acerca desta virtud, quitado el tiempo que conviene mentir, por la orden universal de la razon se hade bolver a la verdad particular, sin exceder della ninguna coza, hasta otro tiempo que convenga uzar el contrario.

Y pue dese más notar de este admirable exemplo, que assi como el subir el agua, o dexar de baxar; no és sin mucha cauza, como és por razon del vacuo, que importa el sustento, y operaciones del mundo; y del mismo modo los milagros, que no quiere Dios uzar dellos sin grande neccessidad; de la misma manera déve ser en el negar la verdad onde conviene, con fortissima cauza, ordenada por la buena razon, como és poner paz &c. donde faltando, se figuria mucho mal; &c. De manera que el que en lugar onde no conviene, hablare verdad, este tal se dirá que miente, y és el que excede en el extremo de la demazia, que és uno de los extremos desta virtud; que este tal miente pues excede de lo que la buena razon le ordena. Y el que dexa de dezir la verdad, quando conviene dezirla, peca en el extremo de la falta, que és el otro extremo. Y con esto está bien vista su discripcion, y de sus extremos, y aun que esta és una materia en que podia más alargarme, basta lo dicho para un tan buen ingenio como el tuyo, si figuras el camino de la doctrina; y concidera bien en esto, que és coza de grande utilidad para saberse guardár el hombre de mentir, que és el más vituperable vicio que se puede considerar.

CAPITULO XX.

Se declara la decima virtud, la cortezia.

*Decima
virtud,
la Corte-
zia.*



A decima virtud moral és la Cortezia, que és tambien acerca la conversacion humana, la qual és afin de reposo, y descanso assi por el cansancio de los exercicios corporales, como por respecto de el refrigerio que dello se sigue, a el alma, vagando de la obra del entendimiento; por que como el alma, en quanto habitare en esta carne robusta, és uná virtud en cuer-

cuerpo, no puede estar en continuo movimiento de semejante exercicio; y siendo el tal reposo, como, quando, y quanto conviene, tiene, y trae grande utilidad para la especulacion, y obras de la virtud, de la misma manera que el sueño sirve de utilidad para la perfeccion de la vigilia, como tengo declarado en la primera parte deste tratado, acerca del regimiento del dormir. Y pues el reposo es tan conveniente para la vida humana, el qual consiste en una deleytable vonversacion, es razon que la tal conversacion sea platicar en cosas dignas, y honestas encaminadas abuen fin, hablando en cosas dignas de seren platicadas, tanto del que las habla, como de los que las oyen, siendo dichas con gravedad, y con prudencia, como, quando, y quanto conviene &c. Deste modo de conversacion uzavan N. S. quando se sentian flacos del canfancio, y continuo trabaxo de su estudio, y las palabras que ellos acostumbravan de dezir para su descanso las dezian con tanta gravedad, que se seguia, y rezultava de las mucha doctrina, y aun no se entendian sin grande estudio; por que quando las platicas en tales conversaciones, por passatiempo, no son dichas con prudencia, y gravedad, son cauza de hazer a los hombres difolutos. Y esto quizieron significar N. S. donde dixeron, *que el rizo y liviandad de cabeza a costumbran a el hombre a deshonestedad*, queriendo dezir que quando el burlar, quando conviene, no fuere con gravedad entonces es cauza de acostumbrar a el hombre a todo genero de vicio; pero quando este licito passatiempo, es con prudencia, y gravedad, es conveniente, y honesto. Y como quiera que el tal passatiempo y reposo sea en el platicar entre amigos, y los modos de las platicas son de diferentes especies, entre la quales hay muchas vituperables, y algunas dignas de todo loor, por tanto se deve de conciderar en ellas un medio eligible, y dos extremos vituperables, como en qual quier de las otras virtudes. Para lo qual debes conciderar, y saber que los hombres que en sus platicas hablaren y burlaren mas de lo que conviene, si en las tales burlas ofendieren a alguno, o auzente o prezente, estos tales son los que propriamente se llaman escarnecedores; y por estos dixo el Rey David, *Bienaventurado el varon que en asento de escarnecedores no se asentó*; que cierto son pestilencia de la republica, y maldizientes de si mismos, quando no tienen que hablar de otros. Y si en las tales burlas, y platicas no fuere la intencion mas que hablar, por le ser el hablar deleytable, sin ningun otro fin malo

Sent. de
N. S.

Se declaran el medio, eligible en esta virtud, y sus dos abominables extremos.
Pj. I. I.

ni bueno, estos tales se llaman Chocarreros, que es el extremo de la demazia acerca desta virtud; por que el virtuozo en tales plasticas no deve tener la intencion en las conversaciones, por la burla en si, salvo por la utilidad que de ella se sigue a el cuerpo, y alma, y reposo del entendimiento que este es el fin verdadero. Y los hombres que no quieren ser conversables ni quieren en ninguna manera plasticas deleitables, en ningun tiempo, ni las quieren oyr, estos tales exceden en la falta, que son los que communmente llamamos villanos como son algunos Melancholicos, que dezean habitar en lugares deziertos, y solitarios, por huyr de la conversacion humana, coza ami ver muy vituperable.

El medio entre estos dos extremos, es el que uzan los virtuosos en sus conversaciones, que es alegrarse assi, y a los que los oyen, con sus deleitables plasticas, todo juzgado por la razon, con todas las circunstancias necesarias a esta virtud. Y este tal medio se llama cortezia, y se deve atender mucho en esta virtud; por que assi como las complexiones se juzgan por los movimientos corporales, y exteriores, a saber, que si el hombre es muy presurozo, en su andar, o en todos sus movimientos, denota ser de complexion cholericas; y si es perefozo en los tales movimientos, denota ser de complexion flegmatica; y assi mismo en las otras complexiones. De la misma manera las plasticas; y conversaciones denotan, y manifiestan las virtudes, y condiciones de cada qual, sean buenas, o sean malas; por que el que hablare mucho, alegrando a los que le oyen, en cozas de burlas, y palabras de poca iustancia, estos tales manifiestan en sus, plasticas ser más truhanes que cortezes; y por tales deven ser tenidos, y como tales abominados. Por lo que, el que fuere virtuozo deve ser hombre prudente, y bien doctrinado, para que en sus plasticas aun que hable coza que sean burlas, firvan a los oyentes de grandes doctrinas, como se fuele hazer en algunas farsas, hechas por hombres prudentes, y sabios, que se signe de oyrlas grande provecho; de manera que descansa el alma del trabaxo de su exercicio, y recibe refrigerio, y gloria de que en oyrlas se deleitan; que todo esto es loable, y bueno, siendo quando conviene; como significo el Rey Selomoh, donde dize, *hay hora para llorar, hora para burlar* &c. donde denotó no consistir la bondad o la maldad de la coza

en la obra exterior, que no todas las obras buenas, por si son buenas; ni las malas por si son malas; por que no confiste la bondad, o la maldad de la obra salvo en el tiempo que se efectua, conforme, o disforme a la buena razon; como ya por diferentes vezes en este libro tengo mostrado; por donde és bica visto que el burlar, y el bailar onde conviene no solo no és vituperable, mas antes digno de todo loor; como vemos que se glorificava dello Nuestro Rey David, quando bailava, y saltava delante la Arca, por ser a buen fin, en tiempo, y lugar que convenia hazerlo assi, aun que en aquel acto parecia que desauthorisava su persona.

Y para que se entienda mejor la discipcion desta virtud haré mención, lo más breve que me fuere possible, de sus propiedades; que por el conoscimiento dellas podrá mejor el virtuozo usarlas.

La primera és, que sea libre de viciosel que obrare segun esta virtud, y no sea subdito de su apetito, para que libremente pueda hablar lo que déve, y no venga jamás a hablar lo que no conviene por respecto de otro, aquién el esté sujeto; por que siendo libre hablará lo que déve sin ningun rezelo.

La segunda és, que sea agradable a los que lo oyeren; para lo qual és menester que ordene sus platicas por el mejor estilo, que ni sea tan prolixo que lo tengan por importuno, ni tan corto que no sea entendido; y diga lo que quiziere con la mayor eloquencia que le fuere possible; para que sea más agradable a los que con el conversaren.

La tercera és, que sea obediente observante de los perceptos Divinos, sin que sea necessario ser advertido; por que desta fuerte será entre los virtuosos apasible, y seran obedecidas sus palabras sin rezelo de ser reprehendido. Y sobre todo déve ser muy advertido de no ofender a ninguno, por la grande utilidad que de esto se le sigue; por que el reposo és coza muy necessaria para la vida humana, assi como el sueño, y los otros movimientos son necesarios para la conservación de la vida. Por todo esto se vé evidentemente ser una de las grandes mercedes que Dios uza con su pueblo darles el dia de la holgança; con el qual se alegró Nuestro Maestro Moyses, por las grandes utilidades que del se siguen, para descanso, y reposo tanto del cuerpo como del alma.

Se declaran tres propiedades que deven concurrir en el hombre para ser cumplido en esta virtud.

Por cuya cauza dixeron N. S. *que todos los dias de nuestras fiestas se deven repartir la mitad del dia para Dios (que és especular en las cozas Divinas) y medio para el hombre, para descanso de los instrumentos corporales, y potencias animales &c. Y esto lo déve passar en conversacion conveniente, como tenemos declarado. Y aun que en esta virtud me pudiera más dilatar, basta lo dicho para entrar en el perfecto conoscimiento della, como tambien de todas las passadas.*

FYN DE LA SEGUNDA PARTE.



TRATADO TERCERO

DEL REGIMIENTO DE LA VIDA.

CAPITULO I.

Se define la undecima virtud, la Justicia, y sus particularidades, segun Tulio; y Aristoteles en sus Ethicas.



Ara lo que conviene saber acerca de la justicia, undecima en el numero de las virtudes, seria menester otro tratado por si, que podria bien ser tan largo como todo lo que tenemos escrito; por que esta excelente virtud comprehende todas las otras virtudes, que és una de las quatro Cardinales, como ya tenemos declarado. Y afueras desto és la virtud más necesaria para la conservacion de la republica; por que sin ella no se puede vivir, ni ningun Principe puede gobernar su pueblo sin ella, como dixo Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh; *Rey con justicia sustentará tierra &c. Prov.* mas como las propiedades, y particularidades desta sublime virtud estan ya especificadas por tantas vezes en Nuestra Ley, y tan declaradas por N. S. en Nuestro Talmud, no conviene que aqui digamos más que lo que se necessita para declarar su esencia, en quanto virtud moral (assi como havemos hecho en las otras virtudes, por el mas breve estilo que nos fue posible) para conofcer más evidentemente el grado de su excelencia. Lo que és más necesario saber son tres cosas.

La primera és como materia desta virtud, a saber acerca de que obras se dize haver justicia, o injusticia; por que no acerca de todas las obras humanas se dirá propriamente justicia, o injusticia, que acerca las obras de la liberalidad, y de sus extremos, o de

prehender la verdadera distincion de la Justicia, qual quier otra virtud semejante no cabe dezir propriamente justicia o injusticia, como es manifesto.

La segunda, es como forma desta virtud, lo qual es saber como se considera la Justicia ser medio, y como en este medio consiste esta virtud.

La tercera, es saber de que extremos se dize la Justicia, o el justo ser medio; por que a la verdad no se puede dezir acerca desta virtud que sea medio entre demazia, y falta, como en las otras virtudes; por que todos sus extremos son injusticia; pues no habiendo dos extremos diferentes, parece nó poder considerarse, ni llamarse la tal virtud medio.

Y antes de todo es bien que sepas la diffinicion de la justicia; por que la essencia de la coza se alcanza por su diffinicion; para lo que debes saber, segun la diffine el Philosopho, diziendo; *la justicia es un habito por el qual el justo haze obras de justicia, y con el obra y quiere justicia*; que son tres cozas distintas que se figuen desta virtud en el justo. Y no te engañes en esta diffinicion que sea assi en la justicia Divina, aun que veas en Nuestra Ley que se intitula Dios con el titulo de Justo, que en el no se entiende la justicia desta suerte; por que en el no es producido el habito por las obras de justicia; por que el, y la justicia todo es una misma coza, que no es augmentada ni deminuyda su essencia; por lo qual dixo el Rey David. *Justo. A. justedades ama, derecho veran sus faces &c.* Y atendiendo bien en sus palabras, veremos que no dize, *justo. A. que justedades ama*; salvo *justo. A. justedades ama &c.* queriendo significar que por ser el justo, por esto ama la justedad, y no se puede dezir en el como en nós que por amar la justedad se sigue ser justo; y no dize *y. derechedad veran sus faces*; salvo *derecho veran &c.* queriendo significar que con solo ver sus faces la coza, queda la tal coza derecha; y es como si dixese; es derecho viendolo sus faces; por que con solo ver Dios la coza queda derecha, y recta. Pero la justicia humana como sea calidad accidental que se haze en el hombre habito por el costumbre de las obras de justicia, consideranse en el dicho habito las tres cozas dichas, que es la primera intitularse el justo en el tal habito, para estar dispuesto para obrar por el toda obra de justicia, quando le fuere necessario. La segunda es que con

Def. II. 7.

Diffinicion de la justicia, segun Arist. en el primero Cap. del quinto de la Etica.

el tal habito efectuan los justos las obras de justicia, que és la obra exterior. La tercera és que con el dicho habito dezean continuar a hazer las obras de justicia. Y las mismas tres se concideran en la injusticia; que el injusto será el que tuviere el habito del vicio en esta virtud, que por el tal habito se llamará injusto en potencia, y hará injusticia en puro acto, que és la segunda; y dezeará la injusticia, que és la tercera.

Y significando estas tres dixo Nuestro Principe David *Andán ps. 15. 2. perfecto, y obrán justicia, y hablan verdad en su coraçon &c.* que significando la primera dize *andán perfecto*; queriendo dezir que aun en el tiempo que no obra el acto exterior anda perfectamente dispuesto para obrar todo tiempo que se ofreciere, y por esto dixo *andán perfecto* queriendo dezir, que anda en el camino de la vida, sin parar, continuamente perfecto con el habito desta excelente virtud. Y significando la segunda, que és la obra exterior, dixo; *y obrán justicia.* Y significando la tercera, que és la perfecta voluntad, dixo; *y hablan verdad en su coraçon.* Y significando las mismas tres en la injusticia dixo; *no mescló con su lengua; no hizo a su compañero mal; y repudio no llevó por su cercano &c.* significando la primera dixo *no mescló con su lengua*, que és la habla injusta. Significando la segunda, dixo; *no hizo mal a su compañero*; que és en la obra exterior. Y significando la privacion de la tercera partida, que és en la corrupcion de la voluntad, dixo; *repudio no llevó por su cercano*; que este termino קרובו cercano, segun la dirivacion en que lo toman N. S. se dize por el entendimiento, y por la voluntad, como lo toman algunos de nuestros expoitores; donde de qual quier modo de los dos está manifesta la intencion, conforme a lo que tenemos dicho.

Y depues de esto sabido, para entender la primera coza de las tres que diximos, que és necessario saber acerca desta virtud, que és como materia della, há de saber, que un varon sapientissimo repartió las obras acerca de las cuales és la justicia (segun la reparticion de los perceptos que los hombres deven observar para alcançar el summo grado de la bien aventurança) en tres especies diferentes.

Reparticion que hizo Tullio de las cozas, en que caben la justicia.

La primera és los perceptos que la naturaleza obliga a el hombre a observarlos, y por esta cauza los llama perceptos naturales,

La primera és en los perceptos que

la naturaleza obliga al hombre a observarlos.

X esta se divide en

6. partes

La primera es el honor que se debe a

Dios.

La segunda es la reverencia que se debe

alos Pa-

dres.

Exod.

20. 12.

La tercera es el honor que se debe dar a

los Prin-

cipes.

La quarta es el que se debe dar al pro-

ximo.

La quinta es la verdad que se debe uzar

en el negocio.

La sexta es defender las injurias.

la qual especie divide el en seys partes. La primera el honor que se deve a Dios, que la naturaleza obliga dar honor a quien nos crió, y continuamente nos sustenta con su particular providencia, por lo qual Nuestra Santissima Ley, y todos Nuestros Prophetas, nos encomiendan que demos honor a Dios Bendito, a cuya partida llama el *Religion*.

La segunda, es el honor, y reverencia que naturalmente se deve a los Padres, donde nos encomienda Nuestra Santissima Ley diciendo *Honra a tu Padre, y a tu Madre &c.* Y en ella se comprehende el amor natural de los Padres a los Hijos; la qual en universal llama el piedad. La tercera es el honor que naturalmente se deve dar a los Principes, y Grandes; por el merecimiento de sus estados, la qual llama el, reverencia. La quarta es el honor que naturalmente deve dar qual quier a su proximo, conforme a su merecimiento la qual llama el agradecimiento. La quinta es la verdad que se deve uzar con todos los hombres en todas las cozas; por que el hombre conforme la Ley de la naturaleza deve de uzar verdad en sus negocios, por que la mentira es contra la naturaleza; de adonde se vé que los niños hablan verdad naturalmente, y no saben mentir hasta que con la edad se habituan a hazerlo, contra la naturaleza, con que se criaron. La sexta es defender las injurias hechas contra razon, por interfeccion de la vengança, como conviene, que la naturaleza excita al hombre a ella. Y a todas estas seys suertes de obras llama justicia natural; por que son cozas que la Ley de la naturaleza obliga a el hombre a observarlas.

La segunda especie dize que son los perceptos que se deven hazer, y observar por el buen costumbre, y esta se divide en tres partes.

La primera es la justicia que se uza a cerca del trato. La segunda es la justicia que se uza en las reparticiones. Y la tercera es la justicia que se haze por interceccion del juez que eligen los que tienen diferencia entre si, el qual se llama juez arbitro, que todas estas tres son pura justicia.

La tercera especie, dize ser la justicia legal, la qual es guardar,

y
La segunda especie es los perceptos que se deven observar por el buen costumbre, y se divide en tres partes &c. La tercera especie es la justicia legal.

y conservar la Ley en quanto manda , y ordena. Y las diferencias desta no repartió; por que no hay necesidad dello; por que (como el dize) *segun fuere la Ley assi se deve observar.* De adonde és bien manifiesta la excelencia de Nuestra Santissima Ley, que en ella estan todas estas especies con todas sus reparticiones, y muchas más en summo grado de perfeccion.

Aristoteles repartió las obras, en las cuales consiste esta virtud de la justicia, en tres especies diferentes, y más universales que las que tenemos citado segun Tulio.

La primera, la qual llama *justicia legal* és la justicia tomada en universal en todo lo que las leyes ordenan, la qual comprehende todas las virtudes.

La segunda és más particular, que és la justicia segun la igualdad; la qual és en quanto a los bienes temporales en repartir a cada uno lo que le conviene, acerca de las honras, de la hazienda, y de la salud; y te dize tambien acerca de la deleitacion en la ganancia, que és razon de moderarse en ella, debaxo de la qual se comprehende no cobdiciar el hombre lo que no és suyo, como nos enseña la S. S. *No cobdicias caza de tu compañero &c.* Que en todas estas cosas déve de dar el que tal repartiere, a cada qual lo que por justicia le toca. Esta se llama *Justicia distributiva*; y és su contrario el desigual, a saber el que no reparte con igualdad, como conviene.

La tercera és acerca de las reparticiones, y contractos que dependen de si para con otros. Esta se llama *Justicia comutativa*; la qual comprehende dos partes, por que en dos partes se dividen los contractos. Hay unos voluntarios que el principio dellos és por voluntad, y hay algunos por el contrario; y en todos estos dos consiste la tercera especie de justicia, que és uzar en ellos como conviene.

La primera partida, és como el comprár, y vender, el depozi-to, y el emprestimo, y otras cosas semejantes, que se llaman voluntarios; por que el principio dellos fue por voluntad, y de-pues al fin nascen divisiones, y diferencias en ellos.

La segunda partida és, algunas particularidades que se dizen sin voluntad; por sér el principio dellas ocultamente, como és el robo, y el adulterio hecho sin tener noticia dello el ofendido;

Reparti-
cion que
hizo A-
rist. en el
5. de la
Ethica de
las cosas
en que
cabe la
justicia.
Primera
especie.
Segunda
especie.

Exod. 20.
17.

Tercera
especie.

y el sombaer el esclavo sin licencia de su dueño; y el dár un testimonio falso en auzencia, o maldezir, o otras muchas cozas semejantes a estas. Y algunas se dize sér sin voluntad; por sér el principio dellas contra la voluntad, y por fuerça, como el que és herido, y prezo de su enemigo, y sufre aquella afrenta, o dolor por fuerça; o el que le roban alguna coza a sus ojos; o el que és infamado en su misma prezencia. Y de esta manera és todo genero de obra que le hazen hazer, o otorgar por fuerça; que todas estas se llaman sin voluntad, aun que consienta el hombre en ellas, pues consiente por fuerça, y contra su voluntad. Y por que todos estos generos de justicia están más espezifícadamente declarados en Nuestro Talmud, y todo significado en Nuestra Santissima Ley no me alargo más en esta materia, más que darte a entender, que todas quantas especies de Justicia puzieron los Sabios Antiguos, en todas sus reparticiones, estan incluidas en Nuestra Santissima Ley. De manera que todos los perceptos que Dios nos ordena, y todas las obras que nos manda que observemos, son en las cuales consiste el nombre de Justicia, como dixo el Rey David; *Boca de justo habla sciencia; y su lengua hablará justicia; Ley de su Dios en su coraçon no resvalará sus passos*; significando quanto esta sublime virtud comprehende en si todas las virtudes, como virtud Cardinal, como tenemos dicho; por lo qual está conjunta con la prudencia, que en muchas partes se apellida con el nombre de *sciencia*; como tengo bien declarado en el sexto de la Ethica. Por tanto dixo; *que la boca del justo habla sciencia*; queriendo dezir que quando el justo habla justicia és hablar sciencia, pues todo és hablado con prudencia; y esto és lo que declara más, diziendo; *y su lengua habla justicia*, no quiere dezir que habla dos cozas; *Justicia, y sciencia*, salvo és como si dixesse que hablando su lengua justicia, en aquella misma habla representa su boca sciencia. Y mirando bien la derivacion destos dos terminos, segun Nuestra Santa Ley, el primero denota la habla interior, y el segundo la exterior; por lo que está bien visto lo que tenemos dicho, que quizo dezir, que aun que las palabras exteriores que articula la lengua sean justicia vienen encaminadas del entendimiento; de manera que en aquellas mismas palabras se representa la sciencia interior. Y en concluzion dize, que toda

la perfeccion de las obras de esta virtud nasce en el justo por tener la Ley en su coraçon, que esto és lo que le haze regir todas las obras sin resvalar en sus passos en quanto anduviere. De manera que por el costumbre de trabaxar en ella está fixa en su coraçon, y con esto no puéde faltar que siempre hable justicia, y sciencia, pues tiene en su coraçon la Ley de Dios, que no lo dexa resvalar, como tenemos dicho. Y siendo esto verdad, y Nuestra Ley, y Talmud estan llenos de las obras, y particularidades desta virtud, no conviene que nos dilatemos más en una coza tan clara, como son las obras acerca de las quales esta virtud se concidéra.

CAPITULO II.

Se describe el modo como se concidéra esta virtud, medio, conforme a las demás.



EN quanto a lo que conviene saber acerca de lo que se toma como forma desta virrud que és saber como se concidéra ser esta virtud, medio, y como consiste en el medio, conforme a las otras virtudes, diremos en breve lo que bastará para comprehender su discipcion, conforme a la reparticion de Aristoteles que repartió la justicia en tres partes; que son, *Legal, Distribuitiva, y Comutativa*; como havemos declarado. Y en la Distribuitiva és bien visto que pues és una igualdad en las reparticiones, y toda igualdad és medio entre dos extremos desiguales, és visto ser esta medio. Y esto bien considerado há de saber, que como estas reparticiones sean acerca del premio que se dá a cada uno de los individuos en la republica, segun su calidad, y merecimiento, repartidos segun proporcion *geometrica*, que és tener proporcion la coza que se da á uno, con la que se dá a otro, como la proporcion que hay de uno a otro recipiente, y no segun proporcion *aritmética*, como tengo bien declarado en el comento octavo del quinto de la *Ethica*. Es luego visto que el dar a uno en las tales reparticiones más de lo

Distribucion de la Justicia, segun Arist.

que conviene por la tal proporcion, conforme a su merecimiento, és falta. De manera que repartiendo a cada uno lo que le conviene conforme a su merecimiento, segun la proporcion dicha, és el medio, y esta se llama *Justicia distributiva*; y desta fuerte se concidéra ser virtud, que és ser medio entre demazia, y falta, dando a cada uno lo que conviene, conforme a su merecimiento. De adonde dixo el Rey David que este modo de reparticion, repartido por D. B; és merced, y no justicia; puesto que sea reparticion como la reparticion conforme la justicia, por ser que las reparticiones que aqui se hazen por la via dicha, son por obligacion de dar el premio por el trabaxo, que no se haze de balde, y la que Dios haze no hay en ella obligacion alguna, por lo qual dize; *y ati. A. merced quando pagas a cada uno como su obra &c.* Está manifesto, sin más gloza, querer dezir que el pagar a cada uno segun su trabaxo por la proporcion que conviene, que acá entre nos és justicia, en su respecto és pura misericordia. Y en la justicia comutativa que és más particular que la distributiva está tambien visto por la misma orden, y la diferencia entre las dos, és que la reparticion en la distributiva és segun proporcion geometrica, que es atender assi a la diferencia del merecimiento de quien recibe como a la diferencia de la coza que se le da como tenemos dicho. Y la reparticion, segun la justicia comutativa, és proporcion aritmetica que no se concidera la diferencia de los que reciben la tal justicia, por que tanto el rico como el pobre, y el malo como el bueno todos son iguales en ello; y no te entiende esta tal justicia, salvo en lo que se da que sea igual la perdida con la ganancia, tanto las cozas que sus principios son hechos por voluntad, como son el trato, y los truecos, y en sus engaños, y otros semejantes, como las cozas que el principio dellas fueren voluntad, como los robos, y otras cozas semejantes. De manera que la justicia comutativa és un medio entre el daño, y el provecho que se sigue entre tales contractos, y diferencia entre uno a otro; y la demazia en esto és dar a uno más del provecho, o del daño que le conviene; y la falta és por el contrario. Y por que el hombre por la cobdicia, que le haze procurár el avanço en la ganancia, y disminuicion en la perdida, por cuya cauza no se justifica el assi mismo, mandó Dios en su Santissima Ley que se di-

puta

putafen Juezes para que juzgasen la verdad, y igualasen estas diferencias; que no se uze ninguno de estos dos extremos; y manda a los dichos Juezes que no respecten a ninguno de qual quier calidad que sea, y nó hagan diferencia de pequeño a grande, ni de rico a pobre; por que acerca de esta parte de justicia, nó se concidéra la calidad de quien recibe la tal justicia, como tenemos dicho; por lo qual dize; *No conoscáis faces en el juicio, assi al pequeño como al grande oyreis &c.* que en encomendar Dios a los Juezes que *no conofcan faces*, denota que se deven desconocer de todos, y desnudarse de todo modo de odio, y amistad, como si jamás los huviesse visto, o conofcido; ni conofciesse entre ellos la mínima diferencia en sus calidad, de ser uno pariente, o amigo &c. y en dezir *assi al pequeño como al grande oyreis*; quieren dezir que tanto al rico, como al pobre oygan de la misma manera, por que todos, en los ojos de los Juezes deven ser iguales; y en dezir, *no temais de varon*, significaron que no deven atender, ser uno fuerte, o poderoso para hazerle daño, si no juzgare el pleito a su favor; y dá la razon en todo, y és ser la justicia Divina produzida de D. B. que no guarda respecto ninguno; De manera que en su respecto todos son iguales; y por esta cauza se llaman los Juezes en Nuestra Lengua Santa con el mismo nombre de אֱלֹהִים ELOIM, con el qual intitulamos a D. B; por que quando juzgan la justicia como és razon, se puede dezir que son en aquella tal justicia, como Dios; por cuya cauza dixeron N. S. *que todo el que juzga juicio de verdad, se haze compañero de D. B.* queriendo dezir que pues D. B. no cata respecto en la igualdad distributiva, más que la pura verdad, por la verdad en sí, tambien a quel que deste mismo modo juzgare, que és juzgar la verdad en sí, y nó por otro ningun respecto, este tal és el que se puede dezir que imita en esto a su criador; por que nó basta para imitar a Dios, juzgar la verdad, si la juzga por respecto de temor o outra qual quier cauza, sino la juzga por la verdad en sí misma; y por esto dixeron, *todo el que juzga juicio de verdad a su verdad*; que és como si dixese, que juzga la verdad por la misma verdad, y no por ningun otro respecto.

Las particularidades en que consiste esta parte de Justicia, y el modo de la igualdad en ellas, está bien declarado en Nues-

R. M. tra Santa Ley, y en Nueſtro Talmud. Y R. M. declaró baſtan-
en ſu Di- reſtorio, parte ter- cera, en la explica- cion de la razon de los percep- tos.
 tantemente las razones en univerſal acerca de los daños que hazen los
 hombres, unos a otros, y el modo de las penas, y reſtituicio-
 nes que manda la Ley que ſe hagan, lo qual podrás ver en ſu lu-
 gar, que mi intencion no és otra, más que ſepas por lo que ten-
 go dicho, como ſe concidera ſer eſta ſegunda eſpecie de Juſticia,
 virtud, y medio entre demazia, y falta, que és como forma
 para conoſcer, y comprehender bien ſu diſcripcion. Y ſolo eſto
 és bien que ſepas por que no quédas eſcrupulozo en ello; por que
 con razon dudarás; que ſiendo verdad, que acerca de eſta parte
 de Juſticia, que és la Juſticia comutativa, nó ſe concidera la ca-
 lidad, ni merecimiento, ni ſuficiencia de las perſonas; ſalvo la
 calidad de lo que ſe dá, o toma; por que dizen N. S. que lo
 que dize la Ley, *que ſi uno hiriere a otro, y le ſacare un ojo, que le*

ſaquen otro &c. quiere dezir, *que pague el valor de el ojo.* De adon-
Exod. 21. 24. Doctrina de N. S.
 de parece que no ſe dá la pena igual a el daño; que ſegun eſta
 eſpecie de Juſticia deviera ſer igual la pena; por lo qual afirma-
 ron los Pitagoricos antiguos que devia ſer aſſi, que le ſacaſen un
 ojo al que lo ſacaſe a ſu proximo. Mas como la tal opinion fue
 reprobada de todos, por muchos inconvenientes, que muy eſ-
 pecificadamente declararon N. S. en Nueſtro Talmud; y el

Docto R. Abraham Aben-heſrá, mucho más; por donde con-
R. Abra- ham A- ben-heſ- ra en ſu comento, ſobre el ſexto ci- tado,
 cluye *ſer el dinero el que deve igualar la pena del daño, que ſi huvie- ſe de dar miembro por miembro, ſerian muy deſiguales;* por las mis-
 mas razones quéda reſpondida la duda; por que a la verdad, ſi
 a uno que ſacó el ojo a ſu proximo, y quedó vivo, le ſacaſen el
 ſuyo, y viniéſe a morir, por la diferencia del tiempo, y diſpozi-
 cion del ſugeto, ſe hallaria ſer más la pena que le dieron, que el
 daño que el hizo, y ſeria injuſticia, como temos dicho, y no és
 ojo por ojo, como parece por la ſuperficie del texto, por lo que
 no ſe pueden igualár eſtas penas ſi nó és con el dinero. Y lo
 que dize la Ley; *ojo por ojo, mano por mano &c.* que parece que ſe
 ſaque el ojo al que ſacare un ojo a ſu proximo, quizo dezir la
 diſcripcion de la igualdad, por la más excelente, y verdadera me-
 dida, y por los mejores terminos que fue poſſible; por que dizien-
 do, *ojo por ojo,* és como ſi dixéſſe, que el ojo ſe deve comenſurár
 con otro ojo, lo qual és impoſſible ſer ſalvo con la valia del, que

de otro modo no sería ojo por ojo, salvo ojo, y alma por ojo, como dicen N. S. *ojo por ojo, y no ojo, y alma por ojo*, lo qual sería injusticia.

Doctrina
de N. S.

Y concidera en esto por que és de mucha importancia, para entenderes un dicho muy obscuro del Doctissimo R. M. el qual dice, *que aun que parece ser diferente lo que N. S. dicen en Nuestro Talmud de lo que parece por el sagrado Texto, el tenia, en lo que N. S. dicen, otra razon, y opinion la qual no ponía por escripto; y la intencion a mi ver és que la Ley quando dixo, ojo por ojo, és como si dixesse que lo justo sería que propriamente pagase ojo por ojo, si fuera possible hazerse tal igualdad, y que lo que dicen N. S., que sea valia de ojo por ojo, quiere dezir que és razon que se iguale con coza que pueda dezirse que és ojo por ojo, pues no se puede hazer de otra forma.* Y dela misma manera se déve de conciderár, que lo que dicen N. S. *que todas las penas son segun el que ofende, y el ofendido, de adonde dixeron, que si el mayoral de Israel ofendiere a un particular, no lo castigarán con la misma ofensa, nó quieren dezir que se tenga atencion a la calidad de su persona, por ellos en si, salvo para lo que conviene, por la diferencia de la misma pena, por que no és igual el açotar a un villano, con el açotár aun grande señor, aun que todo sea açotár, que mayor pena recibe el señor en aquella afrenta, que el villano en hirirlo, y atormentarlo con graves tormentos, que la diferencia del subdito haze la diferencia de la pena. De manera que nó queda duda ninguna, que en todas estas cozas, y otras semejantes, que consiste en ellas la Justicia, no se concidera la calidad del sugeto, por el sugeto en si, salvo por lo que toca a la diferencia de la coza que se dá por la otra, como tenemos dicho, y en respecto della se dize ser la Justicia medio entre demazia, y falta. Y en este medio és necessario que sepas más que el Philospho dize, *ser esta especie de Justicia medio entre obrar injusticia, y padecer injusticia, a saber, tomar el hombre para si la mayor parte del provecho, y dar a su compañero la menor, esto és demazia, y falta, la demazia és el tomar para si más de lo que conviene, y la falta és dar a su proximo menos de lo que déve. Y el medio és tomar para si mismo lo que por razon le toca, y dar a su compañero lo que le conviene dar.**

R. M.
Cap. 4.
de la tercera parte de la Directorio.

Doctrina
de N. S.

Se explican la palabras de Arist. en el 5. de la Ethica sobre la definicion de los extremos de

D d 3

Sobre

la justicia. Se proponen algunas objeciones, y se responden.

Primera objecion. Sobre estas palabras se me offresen algunas dudas. La primera és, que el medio, para ser virtud déve ser entre dos extremos que cada uno de ellos sea vicio, y habito malo, y en el padecer no se concidera ni habito ni vicio malo.

Segunda objecion. La segunda és que el hazer, y padecer, és una una misma coza, como declaramos en el tercero de los Phisicos, pues como se dirá ser la justicia medio entre dos cozas que son una misma coza.

Tercera objecion. La tercera, y más fuerte duda és, que pues hallamos otros dos extremos opuestos igualmente a la justicia, no se déve dezir haver otros extremos que sea la justicia medio entre ellos; exemplo, si dixeremos que *Andrinopla* és medio entre *Brusa*, y *Salonique*, en la distancia del camino, no se dira que será medio entre *Constantina*, y *Salonique*, pues *Brusa* és más distante de *Andrinopla* que *Constantina*; y és ignal a la diferencia de *Salonique*; y acerca las virtudes no hallamos haver un medio en más de dos extremos. Y pues hallamos dos extremos distantes del medio igualmente, y todos dos viciozos, no se déve dezir que sean otros. Y los otros dos extremos son bien notorios; por que el que haze sin justicia en semejantes reparticiones, és el que toma para si la mayor parte, y da a su proximo la menor; y el contrario de esto és el que toma para si menos de lo que déve, y dá a su compañero más de lo que le conviene. Y deste modo el medio entre estes dos extremos és el tomar para si lo que deve, y dar a su compañero lo que le conviene; y assi viene a ser la justicia medio entre dos obras, y no entre obrar y padecer; que el tomar el hombre menos de lo que le toca és hazer mal de alguna manera; por que vendra por esto apadecer necesidad, de lo que le rezultarán muchos inconvenientes; excepto si lo da por liberalidad, que esto compite a otra virtud, y no a la justicia; por que conforme a ella, el tomar menos de lo que le toca és un vicio muy vituperable, y lo mismo el dar más a quien por justicia no és obligado a hazerlo, assi como la Prodigalidad és vicio muy vituperable acerca de la Liberalidad. Y esto és tan claro; que no és necessario que nos dilatemos más en ello, por donde parece no tener otros extremos; por que un medio no puede ser medio de más que de dos extremos, como tenemos dicho.

Para satisfazer estas objeciones me parece dezir , conforme a la verdadera opinion del Philosopho , que el medio tomado en diferentes concideraciones puede ser medio entre muchos extremos; por que bien se puede dezir que *Andrinopla* és medio entre *Brusa* y *Salonique*, en concideracion de la distancia del lugar; y se dira tambien ser medio entre *Constantina*, y *Salonique*, en concideracion de la salud, o de otra coza semejante. Assi tambien se puede dezir que la justicia és medio entre hazer la injusticia, y entre el padecerla, en concideracion de la igualdad de la coza que se dá; por que uno toma más, y otro menos; y el medio és tomar cada uno lo que conviene, que lo justo és medio entre más a menos. Y tambien se dirá entre el tomar más, y dar menos, a el tomar menos, y dar más, que el medio és el mismo que tenemos dicho. Y de estos dos extremos és la justicia medio, como qualquier de las otras virtudes, en las quales todos los extremos son malos. Pero por que este extremo de falta se halla muy pocas vezes; por que por maravilla se hallará quien tome menos para si, y dé más para su proximo, por esto no quizo el Philosopho nombrar estos dos extremos, y dixo; *que és medio entre accion, y passion*; aun que en dexar de ser los dos extremos viciozos, y malos no se deven tomar como en las otras virtudes, como largamente declaró el mismo Philosopho en el lugar citado.

Se responden las objeciones referidas.

C A P I T U L O III.

Se declara el medio en quanto a la justicia legal, en sus extremos.



EN la justicia legal está tambien visto como sea virtud, y medio entre sus extremos, por que siendo la justicia legal justicia universal, como tenemos dicho, la qual comprehende todas las otras fuertes de justicia, y aun todas las otras virtudes que todas estan comprehendidas en la Ley, luego los extremos de todas las virtudes, y de las otras partes desta virtud se podrá dezir ser sus extremos della.

della, por que la Ley és medio, y igualdad de todos los extremos, y todas las virtudes, como tenemos dicho. Y de otra suerte se pueden tambien conciderar todos sus extremos, sabiendo la essencia de la *Epiquea*, la qual no difiere en genero de la justicia, mas antes se puede con razon dezir ser la mayor, y más excelente parte della; por que la justicia és conciderada, y tomada con todas sus circunstancias. Y para que la entendas has de saber, que como sean las particularidades que estan debaxo de razon de justicia, que se inovan continuamente, infinitas, que no basta ingenio humano para comprehenderlas, por tanto ninguna Ley pone las cozas en particular, que seria un nunca acabar, salvo en señas reglas universales, y depues los juezes con su buen ingenio, y verdadera estimatiba déven de juzgar las cozas particulares, conforme aquellas reglas universales, por cuya cauza nos encomen-

Dent. 17. 8. *dó la S. S. quando se encubriere de ti coza a el juizio &c. vendrás a los sacerdotes, y a el juez que fuere en aquellos dias &c. viendo que*

no bastan las reglas universales para juzgar con ellas la cozas particulares, y no solo esto, si no que quando escriviesen, tostos los juezes que succedieron depues de la data de la Ley, no seria bastante para qual quier cazo particular que se inova, si el juez del mismo tiempo que se inova no la comensura bien, y la juzga conforme a el tiempo, y sugeto, con todas las circunstancias que se requieren, por esto encomendó que fuesen a el juez que prezidiere en aquellos dias, que se inova la tal coza; que por seren las particularidades infinitas las dexó a la estimatiba del juez. Y a las vezes succederá que parezca que el juez juzga contra las reglas universales que estan escriptas en la Ley, que bien conciderado no se déve dezir ser aquel juzgado contra la Ley, mas antes seria contra la Ley el dexarlo de hazer, como por exemplo, uno que viere a otro que blasfema, és licito el matarlo, y qual quier que lo matare tendrá premio, y aun que la Ley dize expresamente *no mates*, conciderando el acto que aquel haze, és licito matarlo. De la misma manera nos enseñan N. S. *que conviene hazer algunas cozas en algunos tiempos que la Ley en universal no permite que se hagan pero segun el tiempo, y el lugar que conviene hazerlo no se extendió en aquello la dicha regla*, como vemos que la Ley nos ordena, y con grandes penas protesta la observancia del Sabbath,

Razon por que muchas vezes, deve el juez juzgar conforme el tiempo, aun que sea contra la Ley Doctrina de N. S. Razon por que se deve profanar el Sabbath

y N. S. nos enseñan, que conviene que no lo guardemos quando fue-^{por el en-}re para asistir a algun enfermo, o a alguno que está en peligro de muerte,^{fermo que} mas antes nos ordenan, que se le haga todo lo que le fuere necesario ^{estuviere} en peligro por mano de los mayores de Israel, que en todo se deve de hazer se-^{y por que}gun el tiempo, y el lugar que conviene. De manera que aun que ^{esto deven}a el hombre le parezca que el Juez vá contra las reglas universa-^{hazerlo}les, no deve dexar de seguir lo que el juez, conforme el tiempo,^{los mayo-}res, y no juzgare, que por todo esto dixo nuestra Ley, ^{por la Ley que te los inferi}a derecha ni a esquierda. Y declaran N. S. que quiere dezir aun ^{ores.} que te digan que la derecha és esquierda, y la esquierda que és derecha. ^{Deut. 17.} Y és digno de ponderar, por onde sacaron N. S. esta gloza, que ^{II.} por el literal del texto parece que que quiere dezir, que no nos apartemos del camino que nos enseñaren a una ni a otra parte. Pero N. S. vieron que si el texto se huviese solo de entender por la superficie, no necesitava dezirlo; por que ya en las primeras palabras ^{Doctrina} por la Ley que te amostraren, estava comprehendido; y más que en dezir ^{de N. S.} no te apartes de la coza que te dixeren, bastava; por que en no apartandose de ella és cierto que nó inclinarian a ninguna parte; por cuya cauza tuvieron lugar de glozár, que lo que dize, derecha, y esquierda, quiere dezir, ^{que te digan,} que és esquierdo lo que a ti te parece derecho &c. que todo lo que el Juéz dixere, siendo juzgado conforme a el tiempo, y la particularidad de la coza, con todas sus circunstancias, como conviene, aquello és la verdad; y esto se puede dezir que sea lo que dixeron N. S. que se haze compañero de D. B. juzgando la verdad a su verdad; que en segunda intencion podrá ser que sea el conformar el juicio particular, que és la verdad, conforme a el tiempo, con la regla universal, que és su verdad universal. Y por esto a criminan N. S. el pecado del juez que se pone a juzgar sin haver alcançado la suficiencia que para ello se requiere, a tanto que dizen; que el que deputa en una republica un juez que no és suficiente, ^{Sent. de} és como si plantase un arbol de idolatria; y dizen más que lo que dize el texto, muchos matados hizo caer &c. esto és el principiante que ^{N. S.} no tiene suficiencia para juzgar, y juzga; por que como és necesario que el juez tenga grande prudencia para saber conciderar la verdad particular de la coza, con todas las circunstancias que se

requieren el que no fuere sabio, y prudente, y quiziere juzgar por solas las reglas universales, con este juzgado destruye el mundo, pues no sabe juzgar lo que se requiere, y conviene juzgar en el tiempo en que se halla; y a este llaman N. S. *נשטן חסיד* *hassid soté*, y ponen un exemplo muy conforme a lo que tenemos dicho, diciendo, que és como el que ve ahogar una muger en la mar, que dandole la mano la puede escapar, y no lo quiere hazer, por que tiene por regla universal fer prohibido tocar, o mirar la cara de una muger, lo qual és yerro manifesto; por que el verdadero juez déve conciderar que a quella regla universal no se déve entender en aquel tiempo, y juzgará con prudencia que de los dos inconvenientes se deve escojer el menór; por donde verá que mayor pecado será dexar de escapar aquella muger, pues estava en su mano el hazerlo, que el mirarle la cara, ni tocarla; pues héra a fin de darle la vida. En abono de todo esto dixo el Rey David;

Pf. 119.
126.

hora para hazer a A. baldaron tu Ley; que quiere dezir, quando baldaron la Ley de Dios, que son aquellas reglas universales, que en ella nos estan encomendadas, nó se dirá a la verdad que se quebrantan, mas antes que és hazer la voluntad de Dios, pues la ocazion assi lo requiere; y és como si dixese, *quando baldan a tu Ley, hora és para hazer por A.* Y con esto que tenemos dicho, acerca de la *Epiquéa*, aun que muy brevemente, más de lo que se requiere, está bien visto que conforme a ella, en segunda consideracion se dirá ser la Justicia legal medio entre dos extremos, de demazia, y falta; el qual medio és juzgár conforme a el tiempo particular; y segun esto seran los extremos demazia, y falta; que la demazia será dar la pena, o castigo a el delincuente, más de lo que conviene, conforme a el tiempo, y el pecado, con todas las otras circunstancias. Y la falta será el dar menos pena de lo que conviene, segun la regla particular; y de la misma manera el premio, a el virtuozo &c. Y esto me parece que basta para lo que conviene saber tocante al conoscimiento desta virtud, conforme a lo que tenemos dicho sobre las otras virtudes, que con esto podras bien comprehender todo quanto sobre esta materia se puede dezir; por que con lo que havemos dicho está visto ser esta virtud tan sublimada que no sería possible que el mundo se pudiese sustentar sin ella, por que no pueden dos hombres vivir uno en

com-

compañía de otro, aun que sean los más malos del mundo, sin ella, quando todas las otras faltaren, que aun los que son conformes a hazer con otros injusticia, no se pueden conformar sin justicia; y és tan necesaria en el mundo, que dizen N. S. *que Mosses* Sent. de N. S. *Nuestro Maestro entregó su vida por la justicia*, y otras muchas cosas escribieron mostrando las utilidades que de ella se figuen a una republica, por cuya cauza no me dilataré más aqui, por que con lo que havemos declarado és bien notoria su excelencia.

C A P I T U L O I V .

Trata de la duodecima virtud, la Amistad, y sus quatro causas, con exemplos, y sucesos raros.



Para lo que conviene saber, acerca de la amistad, tuve siempre intencion de hazer un tratado aparte, por que me parece ser el conoscimiento de ella muy util, y aun necesario para la subsistencia, y conservacion de la vida humana; y el haverlo dexado de hazer, fue por haver visto muy insignes Autohores que hán escrito largamente, y por el más alto estilo que és possible, sobre esta materia, por lo que me pareció quazi ignorancia tomar sobre esta virtud la pluma, por que dezir más, y mejor de lo que ellos dixeron, és imposible, dezir menos seria gran desdoro, y dezir lo mismo superfluo; pero pues ya en este tratado universal no me puedo eximir de escribir, conforme el estilo que he llevado en las otras virtudes, no haré más que declarar, por los más breves terminos que me fuere possible, la discipcion de la Amistad, con algunas propiedades que se deven saber para su verdadero conoscimiento, que te será mas agradable que todo quanto hasta a qui havemos dicho.

Duodecima virtud, la Amistad.

Y aun que para saber si és virtud como las otras, hay mucha dificultad, de adonde se sigue tambien otra diferencia en saber si és accion, o passion, no quiero ponerme a qui adiscutir esta materia, que basta lo que tengo escrito en el principio del octavo

de la Ethica, solo és menester saber para lo que conviene, que o és grandissima virtud, o és con virtud; y de qual quier modo que sea conviene al Philosopho moral hablar en ella, y a qual quier virtuozo que quiere figuir el camino de los bien aventurados, por quatro razones.

A. Razo-
nes por
que el
Philoso-
pho moral
deve ha-
blar en
esta vir-
tud.

Primera
razon.
Segunda
razon.

La primera és, por ser como tenemos dicho, o virtud, o con virtud, por cuya cauza necessita el virtuozo tener conoscimiento della, y saber como se deve regir en ella.

La segunda és, por ser coza muy necessaria para la conservacion de la vida humana; por que no hay quien quiera vivir sin amigos; por la conversacion que se tiene con ellos; por donde dixeron N. S. sobre uno que estuvo mucho tiempo apartado de sus amigos, y quando vino abuscarlos halló que havian muerto, y hizo oracion a Dios le quitase tambien a el la vida, la oracion del qual fue admitida, por lo que dixeron N. S. *o compañia, o muerte.*

Sent. de
N. S.
Dicho de
Tulio
sobre la
Amistad.

Conforme a esto cuenta Tulio de nombrado de Architas Tarantino que dixo, *que si alguno subiese al cielo, y viese su excelencia, y armonia, y no lo dexasen tornar a la tierra para contar a sus amigos aquella gloria, y summa deleitacion, y alegria que ballá alcançó, no se alegraria con quanto viese, y alcançase.* Esto mismo está bien visto en la grandeza que el Rey Achasverós dió a Aman que no se le cumplió su alegria hasta que vino a su caza, y mando traer todos sus Amigos, a los quales dió cuenta de toda su grandeza, para que dichos partispasen tambien della; por que el bien que no és comunicado no és bien.

Ester.

Es manifesta la necesidad de los amigos para la vida humana a todos los hombres, y en todos los tiempos; por que si son ricos más necesidad tienen dellos, que ningun otro; por que és manifesto que el bien de los ricos, o de la riqueza és hazer bien con ella a otros, y el hazer bien deve ser a los amigos; por que se deve hazer a los buenos, y a los buenos se deve tener por amigos; por que el que siendo rico no haze bien con su riqueza és para su mal la riqueza que goza, como lo dize el Rey Selomoh; *Riqueza*

Kobel. 5.
12.

guardada para su dueño para su mal; que quiere dezir a mi ver, que siendo la riqueza guardada solo para su dueño no siendo distribuida onde conviene és para el mal, y castigo de su mismo dueño, assi por cauza natural como por parte de la providencia. Y de esto

esto hay en nuestro Talmud bastantes exemplos, de grandes caudales que se perdieron por no los haveren sus dueños destruido. Pues los que estan en altos estados tienen mucha más necesidad de sus amigos para su ayuda; por que rezelan (y con mucha razón) la caída; que és mas de temer en ellos que en los que estan abatidos; como havemos visto caer a muchos por falta de amigos, y subir a otros por cauza dellos; que en esto no necessitamos alargarnos, por que a todos és notorio. Pues si los ricos, y grandes tienen necesidad de los amigos mucha más necesidad tienen dellos los pobres, y abatidos, para que los socoran en sus necesidades, y aprietos; o a lo menos para comunicar con ellos sus tribulaciones; que esto és medio alivio de sus penas, como dixo Tulio, *son necesarios los amigos a los ricos para comunicar con ellos sus gustos; y a los pobres para desahogar con ellos sus penas; y comunicarles sus disgustos*; como hazian a aquellos tres famozissimos, y verdaderos amigos de Job, los quales vinieron cada uno de su lugar para ayudarle a sentir su tribulacion; que és grande alivio, y consolacion; por que la pena comunicada se minora, conforme el Proverbio antiguo, y commun en todas las naciones, que dize, *mal de muchos és consolacion*; por donde és bien visto seren los amigos muy necesarios, assi a pobres, como a ricos. Bien és verdad que el rico los puede hazer facilmente, y el pobre con mucho trabaxo; conforme a el dicho de Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh que dize, *todos los hermanos del pobre los aborrecieron, y los amigos del rico muchos*. De lo que se ve seren muy convenientes los amigos a toda fuerte de hombres, y en todos los tiempos, tanto en la adversidad, que és particularmente en los pobres, quanto en la prosperidad, como és por la mayor parte en los ricos. El seren los amigos necesarios en todos los tiempos és tambien manifesto, que los mancebos tienen necesidad de buenos, y virtuosos amigos, para que los aparten de sus vicios, y para deleitarse con ellos en sus licitas conversaciones. Los viejos no és necessario dezir el quanto carecen dellos; pues por su flaqueza tienen necesidad de quien los ayude; por que si el viejo no tiene pariente, o amigo verdadero en su vejez, más le valiera enterrarse en su vida, particularmente si la tal vejez fuere con pobreza, que és un mal incurable; por donde és visto seren necesarios los amigos a todos los

Doctrina
de Tulio.

Proverbio
Antiguo.

Prov. 14.
20.

bres, y en todos los tiempos, por cuya cauza deve qual quier virtuozo especular en la amistad para saber del modo que se deve regir con sus amigos; pues tan necesarios son para la vida humana. Como se cuenta, que hubo en los tiempos passados dos amigos muy intimos, que habiendo uno de ellos sido condenado amuerte por un maleficio, de que injustamente lo acriminavan, y Sabiendo su amigo su inocencia se aprezentó delante de la justicia, delante la qual confesó que el hera el que havia hecho aquel maleficio; a lo qual, sabiendolo su amigo, no quizo consentir que el muriese sin ser culpado; y fue tan grande la controversia entre ellos que cada uno queria ser el que padesciese la muerte, y que su amigo quedase libre; y teniendo noticia de esto el Rey que los condenava, les concedió a ambos la vida; por conoscer que eran tan grandes amigos, y que quando no hubiese en ellos otra virtud más que aquella, bastava para que mostrase con el delinquente su mezericordia.

Otro su-
cepo.

Cuentase tambien de otros dos aun más sublimados en esta virtud de la amistad, que siendo uno dellos condenado injustamente a muerte, estando presente su amigo al tiempo de la execucion de su castigo, pidió por gracia, y merced al que havia de morir, que lo dexase morir por el; por que estava con animo de confesar delante de la justicia ser el el culpado; y que aun que bien conciderava que hazia a su amigo grande agravio, en dexarlo vivir solo sin su compañía, que hera morir cada hora; y que el una sola vez moria, que le pedia este favor por gracia, por la grande, y estrecha amistad que siempre havian profesado; por que se conciderava tan possilanime que no podria sufrir la vida sin su amigo; como succede en algunos que se matan por no sufrir tribulaciones; y cuentan por grande Magnanimidad del condenado, el hazer aquella merced a su amigo, como fue el dexarlo que muriese por el; y el querer padescer una continua pena, como seria el vivir sin su amable compañía. Y aun que bien sé que en el tiempo presente, por la grande falta que hay de tan estrecha amistad, se burlarán de el que quizo morir por su amigo, pensando que aun su amigo le hazia, en dexarlo morir, grande merced, que bien conciderado segun la virtud, y verdadera amistad, conciderando quan dificil és el hallarse un verdadero amigo; quanto tiempo, y experiencia se necessita para adquirirlo, quan necesario és para la vida humana, y quan atribulada vida passa el que lo pierde, qual

qual quier verá que más se devia burlar del amigo que confitió vivir el, muriendo su amigo, pudiendo ser el contrario, y padecer una sola vez, y no muchas; y aun que esto es muy difícil de comprehender, por no se poder imaginar que entre dos amigos pueda haver una tan estrecha amistad, se podrá bien verificar en la amistad natural, que quando un Padre viejo tuviese un Hijo unico, en quien huviese puesto todo su amor, y fuese el Hijo condenado amuerte, qual quier juzgará que mayor merced recibiría el triste viejo en morir el en lugar de su Hijo, que morir el Hijo, y quedar el muriendo cada hora; pues quien conciderare que puede haver amigos que se quieran en a quel grado de amistad, por que no conciderará lo mismo? que cierto que siendo para la vida tan necessaria la amistad, sin la compañía del amigo la vida que se vive no se puede llamar vida; por lo qual se deve de hablar en ella como tenemos dicho.

La tercera cauza es por ser la amistad natural en los hombres; *Tercera razon.* por que naturalmente el hombre ama a otro hombre; por ser su similitud más que a otra ninguna cosa de todas las criadas, como dixo el Philosopho; *que el hombre se entristese más en ver la corrupcion del animal, que la de la planta; y de el animal racional mucho más que la del irracional; y la del que fuere de su nascion más que la del extranjero, y assi por el consequente quanto más llegado fuere tanto más se entristeserá con su corrupcion, y se alegrará con su aumento.* Y esto se verifica por las amistades que naturalmente vemos que tienen los Padres a sus Hijos, aun que no haigan recebido dellos cosa por donde lo merezcan, ni aigan conocido aun dellos ser dignos de ser amados, solo por aquel amor natural que la naturaleza les ordenó que los amassen; como se ve en los irracionales que naturalmente aman a sus hijos, y se ponen a muchos peligros por salvarlos; y nó solo con sus hijos mas aun con los que son de su especie, como dizen; *todo cuervo a su especie.* Y segun parece, reciben con la compañía de sus iguales, deleitacion; y pues esto se halla, y se ve por experiencia en los irracionales mucho más se deve hallar en los hombres, que tienen conocimiento verdadero para deleitarse en las conversaciones; por cuya cauza deven ser loados los amigos quando defengañadamente se aman unos a otros; por que no puede ser la amistad salvo puro bien; pues imi-

ta a la obra de la naturaleza, que todas sus obras son buenas, y perfectas, ordenadas por una Inteligencia que nunca yerra.

Y por esta cauza nos ordena D. en su santa Ley que amemos a nuestro proximo como a nos mismos, donde dize, *y amarás a tu compañero como a ti*, que quiere dezir, que assi como tu quieres que tu compañero te ame con toda la perfeccion de amistad verdadera, assi és razon que tu lo ames a el.

Sent. de N. S. Y en estas palabras está comprehendida toda la justicia, y firmeza de la republica; y por esta cauza dixeron N. S. *que este dicho comprehende toda nuestra Ley*; por que la medida de lo que deve hazer un amigo por otro, o qual quier por su proximo; para no haver entre ellos ninguna diferencia és hazer con el otro lo que el quiere que el otro haga con el; y lo que no quiere que su proximo uze con el no uzarlo el con su proximo.

Y pudiesse más notar deste dicho a nuestro proposito, que no fue necessario que nos encomendase que amafemos a nuestro proximo, por ser que és natural coza a el hombre el amarlo, solo nos enseñó que fuese el amor que le tuviesemos como el amor que nos tenemos a nos mismos; que esto fue necesario el advertirlo para que fuese la amistad perfecta. De adonde se nota de lo dicho ser la amistad en los hombs coza muy natural.

Gen. 27. 15. Y esto se ve mas evidentemente en los caminantes; que quando alguno yerra el camino, y se halla alli prezente algun hombre que lo sepa, viendolo andar fuera de su camino, aun que sea de otra nascion, se mueve naturalmente a encaminarlo, por el amor natural que cada qual tiene a su especie. Conforme a lo qual, quando Joseph fue a buscar a sus hermanos, habiendo errado el camino, dize la S. S. *y allólo varon que andava errado en el campo, y le preguntó que buscas?* que se deve bien notar segun lo que parece por la superficie del texto, como le preguntó *que buscas?* que de razon le deviera preguntar adonde vas? por donde juzgan N. S. que hera el Angel Gabriel, en figura de hombre, que sabia bien que buscava a sus hermanos; y por esto le dixo *que buscas?* y ami ver no entiendo que N. S. de aqui lo dedusgan; por que si hablava como Angel no tenia necesidad de preguntarle nada, pues ya sabia lo que buscava, salvo dezirle luego la verdad de lo

lo que le hera necessario dezir; y si queria fingir el habar como hombre, como hombre le deviéra preguntar adonde vas? lo que yo entiendo és, que N. S. juzgaron ser Angel, por dezir la S. S. *y ballólo hombre*, que de razon huviera de dezir, y *balló hombre*, y *le preguntó el hombre que buscas?* por que el que camina, y halla un hombre parando en un lugar, no se dirá que aquel hombre halla a el que camina, salvo que el que camina halla a aquel hombre; además que no se dirá que uno halla a otro fino lo va a buscar; por que sin buscar uno a otro de proposito no se dirá que lo halló, salvo que lo encontró; por lo que entiendo que N. S. tuvieron mucha razon en lo que dixeron, por que visto que dize que lo halló, és señal que lo hiba buscando para apartarlo del camino errado, y encaminarlo en el camino verdadero; y assi no podia ser si no un Angel; y por ser que este nombre de *varon* lo hallamos en Gabriel, como dize la S. S. *y el varon Gabriel &c.* por esta cauza juzgaron que era el Angel Gabriel; y assi hallarás que de las dos primeras palabras facan N. S. esta conclusion diziendo, *y ballólo varon; este és Gabriel &c.* De manera, que por dezirle *que buscas?* no sacaron ser Angel; de donde parece ser la pregunta licita en esta forma, pero dexando en su lugar la gloza de N. S. y confesando que fuese hombre, diremos, que como a aquel hombre vido a Joseph que caminava fué ra del camino, juzgó que podia ser una de dos, o que havia perdido algo, y lo andava por alli buscando, o que havia perdido el camino, y por no saber el camino real andava por el campo perdido; y aquel hombre con el dezeo natural de quererlo encaminar en el camino verdadero, pareciendole que hera possible que huviese perdido algo, pues no preguntava por el camino real, le preguntó primera *que buscas?* con intencion, que si le dixese que havia perdido el camino, de encaminarlo, y como le dixo que buscava a sus hermanos, entonces le dió noticia dellos. Por donde parece cierto ser natural la amistad entre dos de una misma especie; por cuya cauza con mucha razon como tenemos dicho se deve hablar en ella; y por esto lo intituló con el titulo de *varon*, significando que por lo que deve un varon a otro lo devia hazer.

La quarta cauza por la qual és razon que el Philosopho moral hable en la amistad, és por ser que la conservacion de una republica

blica depende de la amistad; que siendo unos amigos con otros, está la republica pacífica, y reposita; por que con la amistad se evitan las contiendas, y diferencias; de manera que más necesidad hay en la republica de amistad, que de justicia particular; por que habiendo justicia, si con ella huviere odio, no se podrá conservar bien la republica; y habiendo una estrecha amistad hay todo bien; por que por la amistad suplen unos a otros sus necesidades, y participan unos de las adversidades de los otros (que es un grande alivio) y socorren a los necesitados, lo qual no haze la justicia, conforme a lo qual dixo Nuestro Sapientissimo Rey Selomoh, *en toda hora ama al compañero, y hermano para angustia es nacido*; que la intencion destas palabras ami ver, es que el verdadero amigo, que se puede intitular con el titulo de compañero ama en toda hora, que siempre está aparejado para amar a su compañero, y al tiempo de la necesidad, y angustia, el dicho compañero se haze su hermano, para, como hermano, participar tambien en ella, y es como si dixese que el compañero al tiempo de la angustia se haze como si entonces nasciese como su hermano; por que este termino de *נולד* *nascer* se toma en Nuestra Santa Lengua por por qual quier coza que succede; como si dixese que el compañero se haze hermano al tiempo de la angustia. Por todas estas razones, y por otras más que en ellas estan incluidas es bien manifesto quanto conviene hablar en la amistad, pues tanto bien se sigue della para gozar una vida bien aventurada.

Prov. 17.
17.

CAPITULO V.

Prueba como se destingue en tres partes la Amistad; Bueno, Deleitozo, y Provechozo.



As de saber que la amistad se toma en muchas maneras; por que se llama amistad la conformidad de todas las cozas criadas; y como dependen unas de otras. Hay otra especie de amistad más particular, que es la amistad de las especies entre si, particularmente la de los animales cada uno en su especie, que es amistad

natu-

natural, como tenemos dicho, de laqual trata el Phisico; que a el conviene más que a el Philosopho moral. Hay otras dós más particulares; una és la amistad humana entre los amigos en universal, sin concideracion del individuo particular; y esta aun que conviene a el Philosopho moral, no hablaremos aqui mucho en ella solo en la amistad más particular que hay entre un particular a otro, segun la diferencia de los individuos. Para lo qual és menester que sepas primero la essencia de la amistad; por que hay una duda muy grande entre los Philosophos antiguos, para saber que coza sea amistad; que algunos dixeron, *que és similitud*; por que los amigos son similes, y quanto más similes más amigos, y assi nos enseña la experiencia, que un simil quiere a su simil; y esta és la opinion más aprovada de todos, y principalmente por el Principe de los Philosophos.

Contravercia entre los Philosophos antiguos, sobre la definicion de la amistad.

Y algunos quizeron afirmar, y provar con algunas razones sophisticas, que quanto más similes tanto más enemigos; por que se ve ser verdadero el proverbio antiguo que dize, *quien és tu enemigo? el que és de tu oficio*; y por lo que se ve naturalmente que la tierra seca dezea el agua humeda, que és su contrario; y la agua dezea baxar a la tierra, como dizen N. S. *que no tiene la lluvia otro dezeo salvo a la tierra*; y por lo que se vé en todas las cozas que obran, y padessen, que no és salvo por parte de contrariedad, que el simil no obra en su simil, como por exemplo el fuego no obra en el fuego; y assi por otras razones semejantes a estas determinaron que la amistad se haze en dos contrarios, obrando uno en otro.

Arist. en el octavo de la Ethica.

Proverbio antiguo.

Sent. de N. S.

Y aun que discutir bien esta materia no és tanto a nuestro proposito, és bien notorio ser la primera opinion la verdadera; que quanto más similes son los amigos tanto más se confirma entre ellos la amistad; por esto el hombre quiere más al irracional que a el vegetativo; y al racional más que al irracional.

Y si un oficial quiere mal al otro no lo quiere mal propriamente por que és de su mismo oficio, que por esta parte lo quiere mucho, mas todo el odio que le tiene és por el daño que de haver muchos de aquel oficio se le sigue, que si no se le siguiese a quel daño seria la amistad entre ellos mucho más que si fuese de otro oficio; y si el agua quiere la tierra, y la tierra al agua, no se

llama aquello amistad, salvo dezeo, y hay grande diferencia de uno a otro, como a todos és bien notorio; por esto se deve concluir, y afirmar que la amistad no és salvo en los similes, por que no és otra coza si no una igualdad, y similitud entre uno a otro, y toda accion, y passion en las cozas naturales no puede ser salvo por parte de alguno semejante, como lo probó el Philosopho:

Arist. en el libro de generacion y corrupcion.
que por ser la materia prima una en todas las cozas que obran, y padessen, por esto obran unas en otras; por cuya cauza las cozas baxas no obran en las altas. De adonde és visto que todas sus razones se pueden facilmente responder, por ser la verdadera opinion la que tenemos dicho.

Es menester más saber que la amistad se concidera en tres cozas diferentes que és el honesto, que és el bien que por si és bien, y el util, y el deleitozo, en las quales tres estan comprehendidas todas las amistades de los hombres, y la cauza de esto és que como sea que lo malo no solo no lo ama el hombre mas antes huye de todo lo que le parece ser malo, y lo aborece, por tanto lo que se ama se a na debaxo de razon de bueno, siendo esto assi como sea que de lo que huyen los hombres és o del malo que verdaderamente és malo, o de lo que és dañozo, o de lo que cauza a el hombre alguna tristeza, que todo lo que aborrece el hombre no puede dexar de ser por una de estas tres, por tanto lo que ama és debaxo de razon de una de las opositas a estas tres, que és por razon de bueno, y honesto que por si sea bueno; o por razon de util, que el lo tiene por bueno, o deleitable, que todo lo reputa por bien. De manera que se dize comunmente que las amistades son tres; las quales son, amistad por el honesto, por el deleite, y por el util; y a la verdad especulando bien no son más que dos; por que amistad por el util, por el en si, no la hay, por que quien ama el util no lo ama por si salvo por el deleyte que de ello se le sigue; o para el honesto que quiere obrar con el, de manera que la amistad por el honesto, y por el deleytable, son amistades como fines, que las ama el hombre por ellas mismas, y la amistad se toma debaxo de razon de bien, quiero dezir, que le parece a el que és bien, por que a la verdad no se deve amar todo el bien que és bien por si, salvo el que és bien para el que lo ama; por que no todo lo que és bien por si és bien para todos;

por

por que vemos muchos bienes que son bienes en si, y no son todos los hombres habiles para ellos, como el gobernar una republica que és puro bien, y no és para todos, por que havrá hombres que aun que sean muy buenos, por no seren experimentados no son capaces para ello; demanera que se deve tomar el bien particular conforme a el que lo obra, y a el lugar, y tiempo como conviene, con todas las circunstancias que se requieren; y de la misma manera el deleytable; y el util.

Y has de saber más que el que tiene amistad por el honesto tiene todas tres; por que el que ama a otro, por que és bueno, y honesto, se deleyta con la tal amistad; que pues lo ama por su bondad, se deleyta en la tal amistad, y recibe mucho util de ella en las cosas que verdaderamente se puede dezir util, que és en el bien del alma que se le sigue de ser amigo de un virtuozo, que és cauza de aperfeccionar a su amigo en todas las cosas buenas, y honestas, que todo esto és muy util.

Y antes que declaremos particularmente cada una de estas tres especies, y partidas diferentes de amistad, te declararé, en breve, su discripcion en universal por su diffinicion, para lo qual és menester que sepas, que para que sea amistad és menester que tenga tres condiciones.

La primera és que el que ama sea amado de su amigo; por que si uno ama a otro, y el otro no lo ama a el, aquello no se llama amistad; y puedese dezir que sea esta la intencion de lo que dize nuestra Ley, *y amarás a tu proximo*, como si quiziesé dezir, amarás a tu compañero, quando a quel tal compañero sea como tu mismo, quiero dezir que te ame ati como tu lo amas a el, que deste modo és el como tu, y tu como el, y de otra fuerte no és amistad.

La segunda és que la amistad no se dize hallarse salvo con coza animada, por que no se dira, que el hombre tiene amistad con el dinero, o otra coza semejante; por que como no hay amistad salvó onde hay, o puede haver gualardon, y en la coza inanimada no hay gualardon, luego no hay amistad. Y más, por que no hay amistad salvo con quien se dezca su bien; por que la amistad consiste en dezcar el bien de su amigo, y con la coza inanimada no se dirá que dezca el hombre su bien, salvo que la quiere por

Se declaran tres condiciones que deve haver en la amistad, para que se pueda llamar amistad. Primera condicion. Lev. 19. 18.

Segunda condicion.

el bien que de ella se le sigue, que si el hombre quiere bien el dinero, no quiere que el tal dinero tenga bien, salvo quiere para si el bien que se le sigue del dinero, y assi otra coza semejante. Y aun por la primera no puede ser la segunda, que como sea, que el que ama a otro para que se pueda llamar amistad deve ser el amado de la coza amada, y la coza inanimada no puede amar, luego no puede ser amado; y aun que hubo alguno de los antiguos que entendió que podia haver amistad de uno a otro que no fuese amado del otro, el Philosopho dize que esto se llama querer bien, más nó amistad; por que amistad no se llama si no quando és reciproca.

Tercera condicion. La tercera condicion és que sea la amistad publica, por que si és oculta, aun que sea reciproca, no se llamará verdadera amistad, salvo bien querencia, como sucede en algunos que se quieren bien sin haverse visto jamás, que esto no se llamará amistad; por que para se efectuar la amistad, se deven hallar todas las obras de amistad, una de las quales és conversacion, como se declarará mas adelante, la qual falta en la amistad oculta.

Con estas tres condiciones dichas está bien declarada la diffinicion de la amistad, y és visto que deve ser con quien sea gualardonada igualmente; y que sea coza animada, manifesta, y no oculta; que el amigo no deve de encubrir nada de su amigo, como dixo Dios por Abraham, intitulado con el titulo de su amigo, quando dixo; *si encubrién yo de Abraham lo que yo hazién?* y aun declaró esto más Nuestro sapientissimo Rey Selomoh diciendo; *más vale castigo publico, que amistad encubierta*; queriendo dezir, que aun que el amigo no ha de castigar a su amigo en publico, y si haze tal no és entera amistad, con todo esto és esta mejor amistad que la amistad encubierta, aun que sea el castigo oculto; por que esta palabra טובה *tobá* (mejor) no se dize salvo en el que solo difiere de más a menos, como és notorio.

Gen. 18.

17.

Prov.

27. 5.

CAPITULO VI.

Se declaran tres distinciones que hay entre el amar al bueno, a las otras dos, util, y regalo, y sus seys propiedades.



Despues de haver sabido la diffinicion de la amistad en general, la qual és verdadera en cada una de las tres, és bien que te haga saber más particularmente cada una de las tres, y la diferencia que hay de una a otra; por que assi como el bien, el util, y el deleite, son tres cozas que difieren segun especie, assi el amar, cada una dellas diffiere de las otras en especie, tomandolas como las toma el vulgo; por que tomandolas como és razon no difieren una de otra, ni estan una sin otra, como más adelante declararemos. Y has de saber que la amistad por el util, y el deleitable, difieren de la amistad por el honesto, en muchas cozas.

La primera és que el que ama a su amigo por el util, se halla que no ama al proprio amigo por el amigo, salvo por el util que de el se le sigue. Y de la misma manera és quando lo ama por el deleite, que no ama la coza con que se deleita, por si misma, salvo por el deleite que de ella se le sigue. De manera que en estas dos especies de amistad no se dirá que ama a su amigo, mas si que se ama assi mismo, pues lo ama por el util, o el deleite que se le sigue de aquella amistad, como se verifica en las amistades que se tienen con los officiales, por sus obras, que ninguno los ama por ellos mismos, salvo por la obra que dellos reciben. Y por esto vemos que muchas vezes tienen algunos a algun buen official por enemigo, y le quieren mal, y aman la obra que haze, y aun que és su enemigo, no quizieran que muriese, por no haver quien haga aquella obra tambien como el.

*Primera
circun-
stancia en
que difie-
re la a-
mistad
por el util,
y el delei-
table, a
la amis-
tad por
el honesto.*

La segunda és que estas dos amistades son accidentales, por lo qual no duran más que quanto dura la cauza accidental, que és el util,

*Segunda
circun-
stancia,
util,*

util, o el deleite, que son cauza de la amistad, y quitada la cauza luego falta el efecto que es la amistad.

*Tercera
condicion.*

La tercera es que la cauza por lo que el uno ama a el otro no lo ama el otro a el, que si el compra la obra del artifice ama al dicho artifice por su obra, y el artifice lo ama a el por su dinero, y muchas vezes sucede que uno ama al otro por el deleite, y el otro lo ama a el por el util; de manera que es el gualardon desigual en especie. Y por todas estas causas las amistades no son permanentes, ni son en todos los tiempos; por que la amistad por el util se halla más comunmente en los viejos que en los de otra edad, por que les parece que tienen necesidad de la hazienda, para suplir la flaqueza de su fuerza, y por que se sienten inhabiles para ganarla, y temen de perder la poca que tienen; y por esta razon son más escasos que en la mocedad; y por esto huyen del deleite, por que este no se adquiere sin dinero. Y en los niños se halla tambien la amistad por el util, aun que no tanto como en los viejos, pero son en alguna fuerte semejantes a ellos; y en los niños sucede muchas vezes que no se quieren ajuntar en compañía que no esperan della provecho; y depues que entran más en la edad entonces procuran la amistad por el deleitable, por seren vensidos por el epetito concupiscible, y virtud sensitiva, segun los apetitos corporales; y se deleitan con las conversaciones de otros mancebos, a los quales comunican sus gustos; y esto no dura más que en quanto dura la flor de la juventud, que facilmente se corrompe. Es verdad que sucede en los mancebos ser muy fuerte esta amistad; y a vezes, con toda aquella fuerza, y vigor, en un instante se muda, mudandose el apetito, o la cauza con que se deleita. Y de la desigualdad que hay en estas dos especies nascen en ellos las diferencias; por que es difícil igualar las causas que son en sí diferentes.

*Sucejo de
un Rey
tirano
con un
muzico.*

Cuentase acerca desto, de un Rey tirano que se llamava Dionizio, el qual se deleitava mucho con la muzica, y todos los muzicos huiyan las ocasiones de tocar en su prezenzia; por que no les pagava conforme a su trabaxo; sucedió que vino a su tierra un famosissimo muzico, trabido de la fama que este Rey se deleitava mucho con la muzica, y assi como tuvo noticia de su tirania, se arrepentió del intento que trabia, de exercitar su arte en su prezenzia; y teniendo el Rey no-

ticia

ticia de esto lo mandó llamar, y le ofreció de pagarle tambien, que quedase satisfecho, y sin razon de poderse queixar. Con semejante ofrecimiento se alegró mucho el muzico, y estando delante del Rey, alegrandolo por un grande espacio de tiempo, y el tambien alegre con la paga que esperaba de tan grande oferta; assi como acabó de tañer queriendose despedir, esperando la paga, le dixo el Rey; bien te puedes bir, que yo te he pagado una paga igual a lo que te ofreci; por que tu me deleitaste con tu muzica, y yo te deleité con la esperança que te di de la buena paga, y quanto duró mi alegría con la muzica, tanto duró la tuya con la esperança. De manera que fueron iguales las pagas sin ninguna differencia, por que si te hubiera de pagar con dinero fuera muy dificil igualar la paga, por la diversidad que hay del util al deleite, y quedarias siempre quexoso, lo que agora no te queda lugar por donde quearte, con razon, siendo la paga de la misma especie.

Y aun que esta respuesta fue como de tirano, de ella se ve la verdad de lo que tenemos dicho; que las diferencias en estas amistades, nascen por seren ellas disformes en si.

Contrario desto se halla en la verdadera amistad, que és por el honesto, como se ve por seis propiedades que se hallan en ella, por las cuales se manifiesta la excelencia de esta especie de amistad más que las otras.

Seis propiedades que se hallan en la amistad por el honesto. Primera propiedad.

La primera és la contraria de lo que tenemos dicho en las otras dos, la qual és que esta especie de amistad és entre los dos amigos substancialmente, y no accidental; por que no ama uno al otro por coza accidental, que hay en ella provecho o deleite, salvo por su bondad. Y desta manera ama a el amigo por la bondad, y no por otra coza; por que la bondad viene por parte de la virtud, y la virtud és habito en el alma. Demanera que la bondad és substancia en el hombre, y el amigo verdadero como ha de querer la pura bondad para su amigo, como para si mismo, y el bien para si mismo és substancial, assi el que quiere para su amigo és substancial, y nada desto hay en las otras dos; como tenemos dicho.

La segunda és produzida de la primera; que siendo la amistad por el honesto, substancial, por la bondad en si, y toda bondad és substancia, y habito fixo, y firme toda la vida del bueno; assi la amistad por la bondad, és fixa, y firme toda la vida del amigo.

Segunda propiedad.

go, sin ninguna mudança; por que como la cauza, que és la bondad, y virtud está firme, assi és tambien la amistad firme, pues no és amistad por coza exterior ni mudable. Y esto és lo que N. S. dixeron; *toda amistad que depende de alguna coza, faltandola coza falta la amistad; y la que no depende de coza no falta jamás; y has de saber que coza se toma por coza exterior accidental, que la substancia no se intitula con termino de coza, pues és estable. Y traen comparacion de dos bien notorias amistades para las dos especies, y dizen, qual és la amistad que depende de coza? esta és la amistad de Amnon, y Thamar; y la que no depende de coza, és la amistad de David, y Jeonatan, que truxeron exemplo para una de las dos mudables, que és por el deleitable, de Amnon, y Thamar, como és manifesto; y para el honesto, de la más firme, y fixa que hasta agora se ha conosciado, como fue la de David, y Jeonatan que dize por ellos la S. S. que ni en sa vida ni en su muerte se dividieron.*

Sent. de
N. S.

2. Sem.
1. 23.

Tercera
proprie-
dad.

La tercera és lo que ya tenemos dicho; que en la amistad por el honesto estan juntas todas las tres; por que la amistad de los buenos, y perfectos, que és por su bondad, y no por ningun otro respecto quieren el bien substancial para sus amigos.

Quarta
proprie-
dad.

La quarta és produzida desta, la qual és que la amistad por el honesto no és si nó en los iguales; pues se haze por igualdad, y semejança que hay entre ellos de bondad, y virtud.

Quinta
proprie-
dad.

La quinta está comprehendida en todo lo dicho; por que como en esta especie se hallan todas las otras con todas las propiedades dichas, se puede bien concluir que esta especie de amistad sea la más grande, y mejor que todas las más especies de amistad; más grande por que todas estan encluidas en ella; y mejor por que és por la bondad, y virtud.

Sexta
proprie-
dad.

La sexta és, que en esta especie de amistad por el honesto en sí, no sucede hallarse muchos amigos, como en las otras dos especies; y la cauza desto és bien manifesta, y és, por que como esta amistad no és sino en los buenos, y virtuozos, los quales se hallan muy pocos, por nuestros pecados, por esta cauza las tales amistades con grande dificultad se hallan. Y hay segunda razon; y és, que esta especie de amistad, no se confirma en los amigos, salvo despues de se haveren conosciado uno a otro, lo qual no puede

puede ser sin el discurso de tiempo, conforme a lo que dize el Proverbio antiguo, y lo trae el Philosopho; *que antes que conosca bien un hombre a otro se come una grande medida de sal*; y és mucha razon, que antes que se confirme la amistad entre los buenos, se conosca bien uno a otro; por que como la amistad entre los buenos deve ser firme, y fixa, de fuerte que se confie uno del otro como de sí mismo, és menester que antes sepa bien, y conosca la bondad del otro ser verdadera, lo qual és difícil de conocer en breve espacio de tiempo; por cuya cauza no se deve de confirmár la amistad entre ellos sin el tal conoscimiento; por que no há de confiar de su amigo coza de que en ningun tiempo se pueda arepentir; por que el que confia sus secretos a quien puede prezimir que en algun tiempo puede venir a ser su enemigo, és muy ignorante, por que se haze esclavo fuyo.

Conforme a esto dixo Bias el Philosopho; *Ama a tu amigo de fuerte que puedas aborrecerlo*; sentencia, por cierto, digna de tan gran sabio, y como tal digna de perpetua memoria; que quizo dezir a mi ver, que como quiera que para confirmár la amistad és menester tener verdadero conoscimiento del amigo, y el verdadero conoscimiento solo se puede alcançár con el discurso del tiempo; que puede ser que lo que no se conoce al principio se conosca en el fin; por esto el que procurare alcançár este tal conoscimiento para confirmar la amistad, no deve de confiar tanto del amigo sus secretos, que si despues viere que no és digno de ser amado, no lo pueda aborrecer, por haver ya quedado su captivo; por lo qual és una admirable doctrina, que no deve uno tener a otro por amigo hasta tener del el entero conoscimiento, por que las amistades que se confirman despues deste conoscimiento, estas son las que se conservan, por que en ellas consiste el bien verdadero. Por la amistad verdadera hizo Nuestro sapientissimo Rey Selomoh el libro de los Cantares, todo fundado sobre la excelencia desta especie de amistad, como parece por el principio, donde dize; *Cantar de los cantares &c.* que todo cantar de nota amor procedido de entera alegria; que como esta especie de amistad comprehende todas las otras dos, por esto dixo que és *cantar de los cantares*; que és como si dixesse, *amistad de las amistades*; y puede ser que esta fuese la intencion de N. S. quando

Arist. en el octavo de la Etica.

Sent. de Bias Philosopho, sobre la amistad.

Cant. i. 1.

Sent. de N. S. dix.

dixeron; *todos los cantares son santidad*; y el cantar de los cantares *santidad de las santidades*; queriendo dezir, que todas las amistades, por el util, y por el deleitable pueden ser santas si son encaminadas a buen fin, aun que sean por el util, o por el deleite; pero quando és por el honesto, como és la amistad que se especifica en aquel Divino libro en que estan todas las otras en sumo grado de perfeccion, se deve llamar *santidad de santidades*.

Hay otra especie de amistad, que el vulgo la llama amistad, por ser algo más durable que los dos, por el util, y por el deleite, y és la amistad que tiene uno a otro que és de su misma condicion, que por la semejança de las condiciones son amigos, y conversan juntos, tanto quanto dura la igualdad, y semejanca de las condiciones entre ellos. Y por fin, assi esta como las otras son muy faciles de corromper en respecto de la amistad verdadera; por que qual quier destas amistades bastará uno para meter odio entre los que las profesan; pero la amistad por el honesto, quando és confirmada entre dos amigos virtuosos, no bastan todos los maldizientes, ni mormuradores para corromperla; y de lo que tenemos dicho, la razon está bien clara, y manifiesta; y és, que como la tal amistad no se confirma salvo despues del verdadero conocimiento, quando viniere el maldiziente a poner mal entre uno a otro, como imbidiozo de tal amistad, como presentemente florecen muchos en la republica, el que és verdadero amigo de la fuerte dicha, no le puede dár credito a ningun mal que dixere; por que ninguno lo puede haver conocido como el, pues se confirmó en su amistad; y pues el en tanto tiempo no conoció aquello en su amigo, que tanto especuló en conocer sus condiciones, como lo puede conocer un maldiziente, no habiendo con el tanto comunicado? por cuya cauza nó le dá credito, por que ya lo tiene a su amigo conocido por bueno, y del bueno no puede salir coza mala. De manera que la amistad verdadera és fixa, y firme como tenemos dicho.

CAPITULO VII.

Alega tres razones por las quales se puede mudar la amistad.



Un que alguno dudará, con alguna razon, que parece poderse mudar la amistad por algunas cauzas; una de las quales és por que puede fer que la bondad del amigo se corrompa, como vemos muchos buenos hazerse malos; y puede fer que se corrompa, por segunda cauza, y és, que aun que sea firme en la bondad, será mudable por la mudança de los estados; que si uno de los amigos fubiere a ser Principe, o grande, se perderá aquella amistad, por que la amistad, como tenemos dicho, és en los iguales, y semejantes; conforme lo qual parece que fue la intencion de lo que dixo Jeonatan a David, *no temas que no te alcançará la mano de Saul mi Padre, y tu reynarás sobre Israel, y yo seré ati segundo &c.* que parece feo que un fugeto tan virtuozo como Jeonatan, de a entender a David que queria ser su segundo; por lo que entiendo que la intencion de Jeonatan fue dezir, que no se perderia la amistad entre los dos, reynando David, por la distancia de los estados, por cuya cauza dava a entender que queria que fuese de modo que huviese en sus estados algun genero de similitud, y igualdad, para que no se perdiese de ellos la amistad. Hay tambien otra cauza para corromperse la amistad, y és el morir alguno de los amigos, por onde parece que no se pueda llamar eterna; que si és por que dura en quanto dura la vida de los dos, tambien muchos amigos de las otras especies de amistad, a quien el vulgo llama amigos durarán en la amistad en quanto le durare la vida. A lo qual se puede facilmente responder, conforme a la verdad, sostentando lo que tenemos dicho, que la amistad verdadera jamás se corrompe, ni se muda, antes queda firme para eterno. Y en quanto a la primera razon, és bien manifesta su falacia, por que el bueno, y virtuozo nunca se corrompe el habito de la virtud, por que

2. Sem.
3. 8.

de su natural és ser muy firme sin ninguna corrupcion. Y si vemos algun bueno que se corrompe, y haze malo, devemos de juzgar que jamás fue bueno, ni lo conoscemos bien, lo que el que és verdadero amigo por el honesto no ha de ser salvo depues de tener el verdadero conocimiento de su bondad, y virtud. Y en quanto a la segunda razon, me parece yerro manifesto cuidar que la verdadera amistad depues de confirmada se pueda corromper, por la diversidad de los estados, por que como la amistad es habito en la alma, como las otras virtudes, aun que por la diferencia de los estados se pierda la conversacion tan frequente como solian tener, no por esso se pierde la amistad despues de ya confirmada, mas antes quedará mas firme en el alma de cada uno de los dos, y no dexan de ser similes en la coza que por ella son amigos, que és la virtud, y bondad substancial, que los estados son accidentes, y no se ha de corromper la substancia por los accidentes. Y si Jeonatan dezia a David que el seria su segundo, no hera por que sin esso se perdia la amistad, como algunos glozaron, pero no queria perder la conversacion que entre ellos havia, que és una de las obras de amistad, como más adelante declararemos; y por esto dixo, *y yo seré a ti por segundo*; que bastava que dixera, *tu reynarás sobre Israel, y yo seré segundo*; por que ya és notorio que no se dize este termino de *שני*, *segundo*, salvo por el que és segundo a el Rey. Pero quizo significar en esta palabra demaziada, que todo su fin hera que no se perdiese la conversacion, con la distancia, y diferencia de los estados; que esto esta bien significado en dezir, *y yo seré a ti por segundo*, como si dixese, y yo siendo segundo seré llegado a ti, que esta és mi principal intencion. Y en la tercera cauza, con razon podemos afirmar que aun con la muerte del amigo no se pierde la amistad, por que (como ya tenemos verificado que la amistad és un habito como virtud en la alma del amigo) aunque muera el amigo queda la amistad en la alma del vivo, como queda la virtud de la liberalidad firme, y permanente en el alma del virtuozo, aun que se pierda la moneda con que se executa la obra de la liberalidad, aun que esté solo en una montaña sin haver en quien obre, y exercite la tal virtud, quanto más que se puede exercitar la amistad que tiene con el amigo difunto, como tenemos dicho, como succede en muchos amigos que

que depues de muertos unos, uzan de aquella amistad con los hijos de su amigo que murió; por que el que és amigo por la bondad de su amigo, assi como la bondad no se pierde ni muere con la muerte del amigo, mas antes queda la bondad eterna, assi queda la amistad eterna. Conforme a lo qual dixo Tulio, por Siphion su amigo despues de muerto, *Siphion mi amigo aun que murió está vivo en mi, y vivirá para siempre; por que su bondad y perfeccion no murió &c.* palabras dignas de un tan illustre sabio, donde está significado todo quanto tenemos dicho. Y Seneca sintió lo mismo diziendo en muchos y diversos lugares, *que la constelacion no puede quitar salvo lo que da*; significando que la virtud, y bondad que no la da la constelacion no la puede quitar aun que quite la vida al virtuozo. De adonde és bien visto que la amistad verdadera aun depues de muerto el amigo se conserva, aun a la opinion destos Philosophos; quanto más a la verdad verificada por Nuestra Santa Ley, que creemos cierto premanecer el alma, y sentir las cozas de esta vida despues de apartarse de ella y tener consigo toda la bondad que acá tuvo en más excelente grado de perfeccion; que és bien visto que aun depues de muertos los dos amigos queda eterna aquella virtud de la verdadera amistad en las almas de los amigos difuntos. De manera que no se dira apartarse uno de otro salvo en el solo punto de la muerte, que antes y depues siempre se pueden llamar amigos, y juntos, y no separados, como se dixo por la amistad de David, y Jeonatan que ni en su vida ni en su muerte se apartaron, en lo que significaron ser la amistad en ellos eterna; lo qual entiendo que quizo significar aquella señora Ruth a su suegra, que tantas vezes le havia dicho, *que se tornase a su Dios y a su pueblo la qual por ultimo respondió, no ruegues en mi para dexarte ni apartarme de ti que a lo que anduvieres andaré, adonde dormieres dormiré, tu pueblo mi pueblo, y tu Dios mi Dios &c. en lo que murieres moriré y allí seré enterrada, assi haga Dios ami y assi añada, que la muerte apartará entre mi y entre ti &c.* que la intencion en todas estas palabras está entendida con lo que tenemos dicho, y és que como Ruth huviese conosciado en todo a quel discurso de tiempo que con ella havia conversado, mucha bondad y virtud, determinava confirmar con ella la verdadera amistad con estar en continua conversacion, como conviene a los verdaderos amigos; y como vido que tanto

Sent. de Tulio de pues de la muerte de Siphion su amigo. Sent. de Seneca.

Rut. I. 16. 17.

la persuadia que se bolviese, entendió, y le pareció descortezia querer profiar de hir con ella; por que quizá le dava passion su compañía, y no és cortezia querer hir uno en compañía del otro contra su voluntad, especial los caminantes; que por ser que ella no le dezia que no queria su compañía, salvo que se bolviese, donde denotava que no se lo dezia por que le diese passion su compañía, salvo por lo que le tocava a ella, que no se apartase de los fuyos; por esto le dixo *no me rueges que te dexes para tornar atrás*, que és como si dixese, que si és tu intencion para que te dexes que no me acompañe contigo esto haré yo, aun que me pezará mucho el hazerlo; por que no he de hir contigo contra tu voluntad, pero dexarte para tornarme que son dos cozas, no me rueges; por que *adonde tu vas voy*, que quiere dezir, el fin tuyo és el mio &c. Y con esto estan bien entendidas estas palabras que parecen duplicadas, que bastava que dixera, *no me rueges que te dexes, y no me rueges que torne atrás*, salvo que quizo significar lo dicho por los terminos mas breves que le fue posible; y fue darle a entender como tenia confirmada la amistad con ella, y por su bondad y virtud le dixo y le juró que solo el punto de la muerte seria el que separase entre los dos, que antes y despues siempre estarian juntas; y esto quizo dezir en estas palabras, *que la muerte separará entre mi y entre ti &c.* que la muerte verdaderamente se toma por aquel punto que se aparta el alma del cuerpo, y no por lo de antes ni depues deste punto. Y siendo sus intenciones tan conformes y el fin y respecto a Dios todo uno, no podia dexar de ser assi; con lo qual quedó Nahomi satisfecha y no procuró hablarle más. De aqui parece bien claro lo que tenemos dicho ser todo verdadero, que la amistad por el honesto és firme y durable, tanto en la vida como en la muerte; por lo qual está bien vista la diferencia de ella a las otras especies. Tiene más esta verdadera amistad otra propiedad que no tienen las otras, y és que segun esta amistad no puede tener un hombre muchos amigos ni puede ser muy verdadera ni estimada como conviene ser, salvo con uno no más; y esto se puede vereficar por tres evidentes razones.

Se muestra por tres razones en como en la amistad por el honesto no puede el hombre tener más de un amigo, lo que no es assi en las otras especies.
Primera razon.

La primera és, por que esta amistad para ser como conviene deve ser en el extremo, por lo qual no puede ser más que con uno; por que el extremo y cabo postrero no puede ser más de uno; y

si tiene más de un amigo no será en extremo con ninguno, pues se repartió la amistad en los dos; y si fueren los amigos más, será la amistad con cada uno dellos menos; por que para ser la amistad en extremo deve ser que esten continuamente juntos los amigos, conversen juntos, y comuniquen uno a otro todas sus cosas; y esto es visto que con dos no se puede hazer extremadamente; por que si uno, y otro tuvieren una alegría en un mismo tiempo, y el huviere de participar el gusto con cada uno dellos, particularmente siendo dellos llamado, aqua dellos ha de asistir, por que haziendolo a uno queda el otro agraviado; y si no va a ninguno no uza con ninguno de ellos como amigo verdadero. Y quanto más si los dos estan apassionados en un mismo tiempo, que deve el ser muy solícito en procurar hazerse participante de su pena, pues a qual dellos acudirá, siendo los dos verdaderos amigos; que no quede el uno agraviado, pues quando el uno tuviere alegría, y el otro passion, o tristeza que son dos contrarios en un mismo tiempo, como podrá alegrarse con uno, y al mismo tiempo entristeserle con otro; donde parece que no puede tener un hombre más de un amigo.

La segunda razon es, que como sea que por la difinicion que declaramos de la amistad, há de ser igual de uno á otro, como del otro a el, de manera que haya gualardon de las obras igualmente, es visto que si tubiere muchos amigos, nó podrá gualardonar a todos igualmente, como cada uno hará con el, no teniendo cada uno de ellos más que a el por amigo, y el teniendo a ambos. *Segunda razon.*

La tercera razon es mas manifiesta que todas, por que ya tenemos declarado; que esta especie de amistad no se ha de confirmar salvo despues del verdadero conoscimiento del amigo, el qual conoscimiento no puede haver salvo con el discurso de tiempo, por esto no puede tener muchos amigos desta especie, por que la vida humana es corta para poderlos conocer; que no basta para poder bien conocer en toda la vida más de dos, o tres amigos, segun esta especie de amistad, quando mucho; pues despues que el hombre bueno, y virtuoso que conoce quanta perdida es perder el tiempo sin provecho del alma, tenga gastado tanto tiempo hasta hallar uno bueno de quien se pueda confiar, *Tercera razon.*

delpues de tan largo, y verdadero conofcimiento, como quererá gáftár más otro tiempo tan largo en buscar otro, con duda que al fin del tiempo conofcerá no fer tal qual el penló en el principio, y fe hallará haver gáftado tanto tiempo fin provecho, que no és poca perdida.

*Doctrina
de Mi-
nandro.*

Por cuya cauza dixo Minandro el Griego, *que el hombre que le succede tener fombra de un amigo no mas, és rason tenerlo en pofesion de hombre mucho de bien &c.* queriendo dezir, que quien tiene muchos amigos no puede fer perfecta fu amistad con ninguno. De manera que quien tiene tan folamente una fombra de amigo és fenal de haver hecho mucha deligencia para alcançarlo, y con todo lo que trabaxó no alcançó un folo amigo entero; y denota fer hombre de bien, que vido, y conofció un hombre como és rason de conofcer, fegun esta virtud, llegando al extremo de la efpeculacion que fe deve hazer para confirmar un amigo en alguna manera aun que no por entero, falvo en grado de fombra, quanto más confirmar muchos, que és coza impoffible, en esta efpecie de amistad. Por todas estas tres razones és vifto que en las otras dos efpecies de amistad nó fe halla esta propiedad, por que las otras dos amistades no fon en extremo, como esta verdadera, para que fe diga que fe diminuye fiendo con muchos, ni fon tan conversables, que no pueda el amigo cumplir honestamente con muchos amigos, y pagar a cada uno conforme a lo que de el tiene recebido; ni és menester que fe anticipe el conofcimiento antes que fe confirme; por que fin ningun conofcimiento fe hazen estas tales amistades, haviendo la cauza, que és el util, y el deleite. Y con esto está bien vifta la diferencia de la amistad por el honesto a las otras, que fon por deleite, y por util, aun que las dos entre fi fean diferentes; que la que és por el deleite tiene más alguna fimilitud con la que és por el honesto, que la otra que és por el util; por que la que és deleitable és más durable, y más allegada al extremo que la que és por el util, como ya havemos declarado; y más que és a las vezes elegida por fi, que és como fin pofterero, lo que no tiene el util, que jamás és elegido por fi, y más fin fatiga que la que és por el util, por cuya cauza fe halla en los moços, que naturalmente huyen del trabaxo.

Hay

Hay otra especie de amistad diferente de las tres especies dichas, la qual és como la amistad del Padre al Hijo, y del Hijo al Padre; del viejo al moço, y del moço al viejo; del hombre a su muger, y de la muger a su marido; del señor al subdito, y del subdito al señor, que todas estas amistades, aun que son de una misma especie, son las dichas partidas diferentes una de la otra; que la amistad del Padre al Hijo, no és como la del viejo al moço, ni aun como la del marido a la muger, que son muy diferentes, como és manifesto; y no solo esto, sino que aun en una misma partida nó és igual la amistad del uno a la del otro; por que no és igual el amor, y amistad que tiene el Padre al Hijo con la del Hijo al Padre, ni la del señor al subdito con la del subdito al señor, y lo mismo cada una de las otras que tenemos dicho; por que de ser los amigos, y las cauzas de las amistades diferentes, son las mismas amistades diferentes, como és notorio, que de cauzas diferentes se figuen diferentes efectos; y como el Padre no es igual a el Hijo, ni el señor al subdito, assi el amor que el uno tiene al otro no puede ser igual; de la misma manera, la cauza por que el Padre ama al Hijo no és la misma cauza por la qual el Hijo ama al Padre; por que el Padre ama al Hijo bueno por que lo honra, y haze lo que el Padre le hordena; y el Hijo ama al Padre por que lo mantiene, y lo doctrina; el marido ama a la muger buena por que lo sirve, y le és obediente, y sujeta como se deve; y la muger ama al marido por que la mantiene, y la viste &c. el señor ama al subdito bueno por que le haze su gusto, y le es fiel en su servicio; y el subdito ama al señor o al Principe por que mantiene con quietud el reyno, o señorio, y dexa vivir a cada uno en su Ley, y los conserva, y ampara; el viejo ama al moço por que le és obediente, y lo ayuda para lo que le és necessario; y el moço ama al viejo por los salutiferos consejos que de el recibe. De manera que como las cauzas de sus amistades son diferentes, por esto son tambien diferentes las amistades, como ya tenemos bastantemente declarado, y por agora basta lo dicho.

CAPITULO VIII.

Propone una question, y és saber qual és méjor en grado, bondad, y perfeccion, si el amar, o ser amado? concluye que aun que el vulgo tiene por mejor el ser amado que amár; segun la verdad el amar és mejor en grado.



Despues que ya has visto algunas propiedades de la verdadera amistad, por las cuales havrás conocido la diferencia de ella a las otras especies, que el que ama deve ser amado, debes saber qual és mejor en grado de bondad, y perfeccion si el amar, o el ser amado; quiero dezir, por que parte és mejor, y mas loable el amigo, si por el amar a su amigo, o por ser el amado? Para lo qual has de saber, que el vulgo tienen por mejor ser amado que amár; y la cauza desto és, por que entienden que lo que ellos llaman honra (la qual yó llamo vanagloria) participa mucho con la amistad, o por lo menos entienden que son muy llegados; y como tienen por opinion ser mejor ser honrados que honrar, tienen tambien por opinion, que lo mismo és ser amados que amar, por cuya cauza determinan ser mejor ser amados que amar; y como sucede muchas vezes a los que tienen esta opinion (que son los más, o todos los de nuestro siglo) que honran a otros para que los honren a ellos, assi aman, y muestran amar para que los amen, y lizonjean con palavras, y obras para mostrar que los aman, para que ellos los amen; por que el que lizonjea a otros se haze más baxo, y aun que a la verdad sea mas alto, alo menos en aquella accion se haze más baxo, siendo todo su fin el ser amado por el util, y deleitable; y a la verdad ni esta amistad és amistad, ni esta honra és honra; por que todo és por otros respectos; que quando honran a otros, o los lizonjean, o muestran que los aman, por que los amen, y los honren, no lo hazen por que los amen, ni por que los honren, por la amistad,

y por la honra en sí, salvo por algun util, o respecto, que dello se le figue, y és, que digan la gente que son amados ó que son honrados dellos, que és un modo de deleite de aquella vanagloria; o por que los tengan en possession de buenos, o de grandes; pues que son honrados, y amados de buenos. De manera que ninguno destos lo haze por la amistad en sí, salvo por algunos fines particulares, como tenemos dicho. Por lo qual en la verdadera amistad, que no és por ningun respecto salvo por la bondad en sí, que és amár el bien por el bien, és visto ser el contrario, que mucho mejor y más loable, és amar que ser amado, por muy evidentes razones.

Se declara en como en el amor por el honesto és mejor el amár que el ser amado.

La primera, y más clara és, por que como la verdadera amistad és un habito en el alma para obrar las obras de la amistad con su amigo, por la bondad en sí, y no por otro respecto, tanto quanto se aventaja el obrar al padecer, tanto se aventaja el amar al ser amado; pues el amar és virtud, y con virtud, y ya tenemos visto ser deleitable el amar a otros sin ser amado, por lo que vemos en el amor natural de las madres a sus Hijos quando los crian, que aun que saben que en aquel tiempo no son dellos amadas, no dexan de alegrarse con amarlos, y quererlos. De adonde parece ser el amar a otro virtud deleitable aun que no sea reciproca la amistad; pues vemos que la alegría de los Padres con sus Hijos és con la perfeccion de ellos, y quanta más perfeccion hallan en ellos tanto más los aman. Conforme a lo qual dixo Nuestro sapientissimo Rey Selomoh; *Mi hijo si se afabienta tu coraçon alegrarseá mi coraçon, tambien yo &c.* queriendo dezir que si la ciencia del hijo fuere de coraçon, hecha habito interior, y no accidental, assi tambien la alegría que tendrá el Padre será de coraçon, y esto significó con el termino de *mi* (tambien) que és como si dixesse, si se afabienta tu coraçon, idest, que sea tu ciencia substancial, y de coraçon, tambien yo, mi alegría será de coraçon y esto quizo significar en dezir, *alegrarseá mi coraçon tambien yo*, donde denota el extremado amor de los Padres con la bondad, y perfeccion de sus Hijos; por que el amor de los Padres a los Hijos és natural; por que se confirma antes del conocimiento de bien ni mal; como se verefica por a quel juicio que juzgó Nuestro sapientissimo Rey Selomoh, entre aquellas malas mugeres;

Prov. 23. 15.

1. Rey.
3. 27.

que por saber el sapientissimo juez, que la muger, por mala que sea, quiere bien a su hijo jutgó, que la madre verdadera hera la que no queria consentir que muriese su Hijo, aun que se lo quitasen de su compañía, por donde para hazer la experiencia mandó traer una espada para partirlo por medio, y dize la S. S. que dixera la muger que su Hijo hera el vivo; *Ruego mi señor, dad a ella el niño vivo, y no lo matéis*; que viendo la pidoza madre la muerte de su Hijo, quizo antes sufrir la pena de ponerlo en mano agena, que consentir su muerte, por el amor natural que le tenia.

La segunda razon, és que la cauza por la qual és el hombre mas loado és la mejor; y pues vemos que si el hombre és loado no és por ser amado de otros, que el en esto no haze nada, y en lo que el hombre no haze nada, no hay razon para que por ello sea loado; y si há de ser loado no há de ser salvo por amar el a otros; luego parece que el amar és mejor que ser amado; y por esta cauza para ser verdadera la amistad entre dos amigos, és menester que cada uno de los dos ame al otro; para que todos dos obren segun esta virtud, que con el obrar se haze el habito de la virtud, y no con el padecer; y siendo assi, jamás se corrompe la tal amistad; ni deza uno al otro ningun mal, mas antes si el uno elige alguna coza mala, o deshonesta, el otro procura evitarlo; por que lo mismo que quiere para si quiere para su amigo, que han de ser como una misma alma en dos cuerpos.

Se muestra en como la amistad por el util, y regales no és permanentemente.

Sent. de N. S.

Por todas estas cauzas está visto ser la amistad de los malos de una delas dos especies, al contrario de la amistad verdadera, que jamás tienen amistad fixa, ni firme, por ser por cauza de algunos accidentes que no son durables; ni quiere el uno al otro lo que el otro le quiere a el, por que son desiguales, assi como las cauzas accidentales, por las cuales se aman, lo son tambien, que tal és el efecto como la cauza; y quando el uno sigue el mal, el otro lo infita más a profeguirlo, como sea que su ajuntamiento no és salvo por este fin; por donde determinaron N. S. y dixeron; *que el espartimiento a los malos és bien para ellos y para el mundo; y su ajuntamiento és malo para ellos, y para el mundo*, y por el contrario dizen que és en los buenos, *que el ajuntamiento dellos és bien para ellos, y para el mundo &c.* y la cauza es vista, por cauza de las intenciones de los unos, y de los otros; que como sea que el
ajunta

ajuntamiento de los malos és a fin de obrar el mal, dividiendolos no tendran tanta fuerça, ni poder para obrarlo; y esto és bien para ellos, por que dexan de obrar el mal; y és bien para el mundo, a saber, para aquellos que padescen los males que los malos hazen. Y por esta misma cauza el ajuntamiento en los buenos és cauza de augmentar y esforçár la virtud, para obrar el bien, por lo qual és bien para ellos, y para el mundo. Y tienen más mal los malos en sus ajuntamientos, y obras, que son llenos de arrepenimientos, en quanto hazen, como dizen N. S. *los malos estan llenos de arrepenimientos*, y jamás se alegran con lo que hazen, ni con sus amistades, como dize el Rey David; *muchas dolores a el malo, y el que confia en Dios merced lo arodeará*; queriendo dezir, que assi como al malo lo arrodean muchas dolores en las obras que haze, que el mismo mal lo castiga, como dixo el Propheta, *Castigarte ha tu maldad &c.* queriendo dezir, que el mismo mal, con el dolor que cauza al malo, lo castiga con darle ancia, y amargura del mismo mal que haze, y del daño que con el alcança su cuerpo, y alma, del mismo modo el bien que obra el bueno, el mismo bien le dá su premio, y le haze mercedes en darle alegría del bien que obra, como más declaró todo esto el propheta Jedayau, quando dixo, *dizid al justo que bueno, que fruto de sus manos comerán &c.* *guay a el malo mal, que gualardon de sus manos será hecho a el*; que la intencion está manifesta, conforme a lo que tenemos dicho, y todos deven otorgar, que ser justo és bueno, por que está vilita la bondad, y és tan manifesta, que comen aqui el fruto della, y el caudal les queda rezervado para gozar del en la vida eterna. Y especulando más en sus palabras dize lo proprio que tenemos dicho, que en obrar el bien comen el fruto, y la gloria de la misma bondad, que esto se llama fruto de las proprias obras. Y por el contrario, dize que és en el malo; por que su mismo mal és su castigo, por que el mismo se dá a si el gualardon que el merece; y esto quizo significar en dezir, *que el gualardon de sus manos será hecho a el*; como si dixese que el gualardon de sus proprias manos, aquel será hecho a el, con las dolores, y passiones que se le figuen de obrár el mal sin que otro de tuéra le de la pena. Por donde parece ser el hombre más excelente, y virtuozo por amar que por ser amado, como tenemos probado.

Con

*Sent. de
Tullo, y
Seneca,
sobre la
amistad,*

Conforme a lo qual, Tulio, hablando acerca de esto, si es mejor el que ama, o el que es amado? dice, *que el amigo no ama al bueno salvo por parte de amarse asi mismo, y por parte de su virtud lo ama; por que es natural de la virtud el obrar las obras de la virtud.* Y Seneca, en sus Epistolas dice, *que el sabio procura de amar a otros, por ser que la amistad es virtud, y por tanto el prudente, y sabio, procura de hallar objeto para obrar en el, segun virtud, assi como el liberal procura de hallar en quien obrar su liberalidad, y se alegra quando lo halla, por que es cauza de obrar segun virtud.* Que en estas breves palabras comprehendieron todo quanto tenemos dicho, de adonde está bien visto ser la excelencia desta virtud por parte de amar, más que por parte de ser amado.

Despues de esto sabido, es bien que sepas más que la amistad es conforme a la justicia; que assi como la justicia es entre dos que son semejantes en alguna coza, assi la amistad es entre los que conversan, y se ajuntan uno con otro, de tal modo que quanto más es la conversacion, y ajuntamiento, tanto más es la amistad estremada, y estrecha en todas las especies de amistad, de adonde vulgarmente llamamos a todos los que vemos que conversan juntos, amigos, y con razon, por que la amistad se haze mediante la conversacion; por cuya cauza nos encomienda Nuestra santissima Ley, y Nuestros Prophetas, y Sabios, que nos devemos apartar del ajuntamiento de los malos, por que no se venga a hazer amistad con ellos, por los inconvenientes que tenemos dicho; y por esto concluyó Nuestro Rey David, en principio de su libro, que la bienaventurança consiste en huyr de la conversacion, y a juntamiento de los malos. Y por que las tales conversaciones pueden ser en los consejos malos, que es por parte de las intenciones dañadas, o en la habla, o en la obra exterior, comprehendió todas tres, y dixo; *Bienaventurado el varon que no anduvo en consejo de malos, que es la confirmacion de los pensamientos; y en camino de pecadores no estuvo; es por la conversacion en las obras que se figuen juntamente de la mala intencion; y en assiento de escarnecedores no se asentó, por la conversacion en las platicas, y hablas dañadas; y dice que apartandose de todo esto se le figurá el bien verdadero, de tal manera que no tendrá en otro la voluntad, salvo en la ley de Dios trabaxará de dia, y de noche; por que como*

pf. 1. 2.

sea natural del hombre obrar, por que toda vida del hombre és obra, como és manifesto, por tanto és visto que el que se tira de obrar el mal luego obra el bien, y esto quizo dezir, en dezir, *que solo en ley de A. su voluntad, y en su ley hablara de dia, y de noche*; como si dixese, que apartandose de todo lo dicho arriba luego de si mismo se inclina al bien, y siendo buena la obra, se sigue conforme a ella. Y esto mismo quizo sentir en otro lugar donde dize; *tambien no obraron tortura en sus caminos andubieron &c.* que és como si dixese, que no és necessario dezir quando en puro acto obran el bien, que andan en sus caminos, mas aun en dexar de obrar el mal, luego se sigue el andar en sus caminos. De adonde és bien visto lo que tenemos dicho, que de la conversacion se hazen las amistades; y tantas son las especies de la amistad, quantas son las diferencias de las conversaciones, y los fines por que se hazen las tales conversaciones, o ajuntamientos, los quales son tres especies diferentes, conforme a tres especies diferentes de ajuntamientos, o conversaciones, que se consideran en la politica, que és el gobierno de la ciudad.

Ibid.
119.3.

Se declaran tres modos de amistad conforme a tres modos de conversaciones.

El primero de los quales, és el que se llama Reyno, que és quando la republica és regida por un solo Principe, o Rey, y este és el mejor ajuntamiento, y congregacion que se requiere para el gobierno, y paz de la republica; por que siendo regida por uno solo a quien tienen todos el devido respeto, y temor dura más el regimiento; que en esto imita más a D. B, pero siendo muchos siempre nasce entre ellos alguna diferencia, o discordia, la qual vienen al fin a padescer la republica, como se ve muchas vezes en las cozas que son gobernadas por muchos.

Primero modo.

El segundo és quando la republica és gobernada, y regida por señoria, o senado de viejos sabios, y virtuozos, que son elegidos por mejores, y mayores de la republica, para su mayor estabilidad, segun sus calidades de virtud, y edad conveniente para dicho gobierno, como hera el gobierno de los *Sanbedrin*, o Senado de Israel, en el tiempo antiguo; y como fueron antiguamente gobernados los Romanos, y és al tiempo prezente la señoria de Venezia, y otras semejantes, que son sus estados regidos, por el consejo de los más prudentes, y virtuozos, y de las mayores cazaras de la republica; y este tal regimiento aun que sea muy

Segundo modo.

prudentermente regido, no puede ser tan bueno ni tan firme como el primero, por las cauzas que tenemos dicho, de los provechos que se figuen de ser uno solo el regidor.

Tercero modo.

El tercero és el ajuntamiento que és regido por hombres deputados por las comunidades, para lo que eligen los principales dellos, y este és visto ser más facil de corromperse que los de más.

Estos tres modos de ajuntamientos, que por ellos fuele la republica ser bien regida en algunos tiempos, tiene cada uno su contrario malo, y daño. El contrario del primero, és quando el Rey és malo, y tirano, y este és el peor que todos; por que assi como és el mejor, por que no tiene quien le vaya a la mano quando haze la justicia, assi és el peor quando és malo; por que tiene más poder, y no tiene quien le vaya a la mano quando haze injusticia, ni mira al bien de la republica, salvo al proprio beneficio; y esto sucede las más de las vezes quando no és de estirpe Real, salvo alevantado por fuerte, o por ventura, que el que tiene sangre real siempre juzga justicia con su republica.

El contrario del segundo modo de ajuntamiento és quando los Señores son malos, y se guarda cada uno assi respecto, y no a el bien comun, en el consejo, y regimiento de la republica, que deste modo jamás vienen a conformar con la verdad; por que cada uno sigue su camino, diferente del otro, que el fin verdadero no és más de uno, como el centro de la circunferencia; y los fines falços son infinitos; por que aun que son conformes, todos en el yerro, son muy disformes en las especies del; por que los hombres en el errar en universal son como las ovejas, que yerrando una yerran todas, pero son diferentes en el modo de errar; por que las ovejas por donde va la primera van todas, pero los hombres despues que estan conformes en el yerro cada uno vá por su camino; que és lo mismo que dixo el Propheta Jesayau; *todos nos como ovejas erramos, cada uno a su camino catamos*; que quiere dezir que en el errar, erramos todos en universal como las ovejas, que en la universalidad del yerro somos iguales con ellas, pero en la particularidad del yerro no somos semejantes a ellas, antes somos muy diferentes; que ellas todas figuen un mismo camino, aun que errado, y nos otros seguimos cada uno un camino diferente uno del otro.

*Jes. 53.
6.*

El

El contrario del tercero, és quando se levantan las mismas comunidades, para querer ellos mismos sin superior mandar, regir, y gobernar al pueblo, que destruyen la republica, por que no miran si no al util que de aquel gobierno se les sigue, y con esto no atienden a hazer lo que és justo, y honesto, salvo lo que le és a ellos más provechoso; poniendo por cabeças a quien da más dinero, y hazen otras cosas semejantes a estas, por cuya cauza se vienen a corromper, por la disconformidad de ellos entre si.

Y del mismo modo que se consideran estos tres regimientos, y ajuntamientos en la republica, assi se consideran tambien en la economica, que és el regimiento de la caza, que lo que és similitud al regimiento del Rey con su gente, és el ajuntamiento, y regimiento del Padre con sus Hijos, quando és como conviene; que el Padre en la caza és el mayor de toda ella, y és uno, y manda en su caza como el Rey en su republica; conforme a lo que dize el proverbio de N. S. en nuestro Talmud, *El pelado en su caza és Principe &c.* Y lo que es semejante al gobierno de la señoria, que es el segundo modo de regimiento, que se haze por los mayores, y mejores de la republica, que son pocos, y buenos, y bien unidos, es el regimiento de la caza, del marido, y la muger, quando cada uno ordena, y manda como conviene en los hijos, y criados de la caza, que son los mejores, y mayores della; y todos los de la caza les deven obedecer con el debido respeto, y veneracion, y cada uno tiene a su cargo lo que le toca, para la conservacion, y paz de su caza, assi como en el regimiento de la señoria cada uno tiene a su cargo lo que se le encomienda, para mayor gobierno de la republica. Y lo que és semejante a la tercera especie de ajuntamiento, és quando succede en la caza haver muchos hermanos, que algunos dellos gobiernan a los otros, que és semejante a el regimiento dicho, en que los que rigen, y los regidos son de un mismo grado, por que todos son hermanos como allá son todos de la misma comunidad. En estas comparaciones aun que mucho más me podia dilatar, para mostrar como son muy conformes, en otras muchas particularidades, como no és tanto de nuestro proposito lo omito. Solo és bien dizirte, aun que és claro, que tambien en el regimiento de la caza se concideran sus contrarias especies a estas; que el contrario del buen

Prover-
bio de
N. S.

regimiento del Padre con sus hijos, és quando el Padre no quiere más a su hijos que para servirse dellos para su provecho, y no para provecho, y prosperidad de sus hijos; assi como el Rey tirano que su fin és su provecho, y no el de su Reyno. El contrario del segundo regimiento de la caza, és quando el hombre quiere mandar en las cozas que no le tocan a el, y la muger en cozas que no le pertenecen a ella; por cuya cauza se viene a corromper el regimiento de la caza, particularmente quando la muger quiere mandar más que el marido, en las cozas que le conviene mandar al marido más que a ella; por que no obedeciendo la muger al mandato de su marido se viene a perder el ajuntamiento de los dos, como se manifiesta por el sucefo de Ahasverós, quando mandó venir delante del a Vasti su muger, y por no obedecerle fue condenada a muerte, como consta por la S. S. Y el contrario a la tercera especie de regimiento és quando los hermanos no quieren obedecer unos a otros, y cada uno se haze el mayor, y quiere mandar más que todos; que és como el alevantamiento de comununidades, que cada uno quiere ser cabeça. Y assi como hay estos tres modos de ajuntamientos en el regimiento de la republica, y en el gobierno de la caza, de la misma manera se concideran las tres especies de amistad que tenemos dicho, que son segun los mismos tres modos de ajuntamiento; que en el ajuntamiento del Rey bueno, y justo con su republica, se halla una especie de amistad de el para con ellos, para conservarlos, y guardarlos, como el pastor a su ganado y tenerlos pasíficos con la justicia; y dellos para con el para servirlo, y honrarlo, y rogar a Dios por su vida, por que pelea contra los enemigos, para que la republica esté pasífica. Y de la misma manera és el amor que tiene el Padre a sus hijos, que trabaja por mantenerlos, y conservarlos, aun que és más estrecha, y con más beneficio particular la del Padre a los hijos que la del Rey al pueblo; y a este modo rogamos a Dios que nos ame, y por esto lo intitulamos con el titulo de Dios, de Padre, y de Pastor, que todo és una misma especie de amor, como tenemos dicho. Y de la misma manera en el ajuntamiento de los que son del consejo en el senado con la republica, y de la republica con el senado.

Hay otra especie de amistad, que los pequeños, y subditos dan
un

un modo de honra a los que son Señores, y regidores, aun que no es tanto como la de la republica a el Rey. Y del mismo modo les tienen amor, por el buen regimiento que hazen en la republica; y del mismo modo ellos quieren bien a la republica por que los firven, y honran, Y del mismo modo de amistad hay en el regimiento del marido, y muger, con los de su caza, que se aman unos a otros quando es gobernada como se deve. Del mismo modo en la tercera especie de ajuntamiento de comunidades, quando eligen hombres que los gobiernen como conviene, hay una estrecha amistad entre los regidos y los regidores assi como en la caza hay una estrecha amistad entre los hermanos, quando cada uno dellos se dexa gobernar del otro; que esto es lo que quizo dezir el Rey David quando dixo; *be quan bueno y quan suave estar hermanos tambien a una!* como si dixese que bueno es estaren los hermanos juntos, pero es menester tambien una condicion, y es, que esten unidos, y conformes, que esto es estar auna. Y de la misma manera que se concideran sus contrarios, y corrupciones de las tres especies de regimiento dicho se concidera la corrupcion de las dichas amistades.

Y aun que en todas estas especies de amistad havia mucho que especular para saber la diferencia que hay de una a otra, y para saber en cada una por si la diferencia de la amistad del mayor al menor a la del menor al mayor, y sus proporciones, que en todo te pudiera traer exemplos antiguos por los quales tendrias destas especies de amistad entero conoscimiento; por que el tiempo, y mis muchas ocupaciones no me dan lugar para más, no hago más que dezirte las conclusiones de todo; y si tuviere algun tiempo con más oportunidad te declararé más todo esto, aunque espero en Dios que tu lo alcanzarás de ti mismo; solo es bien que sepas, que hallarás en algunas partes que dize el Philosopho, *que el Padre ama más al hijo que el hijo al Padre;* y en otra parte dize, *que es razon que ame más el hijo al Padre que el Padre al hijo* y es menester hazer una distincion y es que a la verdad en grado de amor natural más ama el Padre al hijo que el hijo al Padre, como nos enseña la experiencia en los irracionales; y bien conciderado está vista la razon natural en los hombres; que es por que conocen primero los Padres a los hijos que

Se Concilian dos Sentencias de Arist. Que a la primera vista parecen Contrarias.

los hijos a los Padres; y quanto más és el tiempo del conofcimito de la coza amada tanto más és la amiftad; pero en obligacion deve más el hijo amar al Padre que le dió el fer natural, que el padre al hijo aun que el amor natural no és tanto, y por efto nos encomienda nuefta Ley que honremos a nueftros Padres.

Y con efto basta al prezente para lo que conviene faber para el conofcimiento, y difcripcion de la amiftad, la qual fe perfecciona con tres cozas, que fon obras de la amiftad, las quales fon, Benevolencia, Beneficencia, y Conversacion. La primera és querer el amigo, a fu amigo y dezearle el bien por todas las vias poffibles. La feconda hazerle bien en todas las cozas que fe ofrecieren, con toda fu poffibilidad fin ninguna falta. La tercera és la conversacion que deve tener con fu amigo verdadero, y comunicar con el en fu bien y en fu mal, en fu prosperidad, y en fu adversidad; fola una diferencia deve haver en eftos tiempos diferentes, y és que en el tiempo de la prosperidad, y alegria de fu amigo deve esperar el fer llamado, y en el tiempo de la adversidad deve fer muy follicito de hira participar, y sentir con el fu pena antes que lo llame; como hizieron los compañeros de Jyob con el, en el tiempo de fu tribulacion. Y el contrario deven uzar los que padecen, que al tiempo de fus prosperidades, y alegrías deven fer muy follicitos en llamar a fus amigos para que participen con ellos; y en el tiempo de fus difgustos y trabaxos no deven dar parte a fus amigos hafta que ellos de fi mismos vengán a focoreros, fi nó és en coza que dandoles parte, ó noticia lo pueden remediar, que en tal cazo no ferian verdaderos amigos fi no ocurriefen a ellos. Y aunque para efcrivir en la amiftad, como yo tenia imaginado, huviera de alargarme en muchas propiedades que hay en cada especie de amiftad, y en muchas diftinciones que en cada una dellas es menefter diftinguir, y en las cauzas por donde fe vienen algunas dellas a corromper, más por extenço de lo que tenemos dicho, y en como en cada especie dellas hay igual y defigual amiftad; y en como la defigualdad por la defigualdad de los amigos le deve igualar fegun la proporcion de fus calidades; y en como, ó por que nacen las queexas, y contiendas entre los amigos; y en catorfe dudas que dudó el Philofopho en el nono de la Ethica, fuera de otras muchas, que otros Philofophos

morales dudaron en la amistad, todo lo dexo para más oportunidad remitiendome a lo que largamente tengo escripto en el libro octavo, y nono de la dicha Ethica, que podras bien ver, por que alli tengo todo escripto muy por extenso, y esto basta para saber la discipcion de esta virtud, solo és bien de advertir que ninguno puede ser verdadero amigo por el honesto si no es sabio; por que no lo siendo no puede ser ninguno mayor enemigo suyo que el mismo, en no procurar para si la sciencia, y la virtud, que esta és la ultima felicidad; y esto puede ser que sea la verdadera intencion del Propheta donde dize, *castigartea tu maldad &* queriendo dezir, que a el malo, y ignorante, la privacion del bien que el mismo se cauza con ser malo es el mayor castigo que en el se puede imaginar. De adonde és visto que aquel que és tan enemigo de si mismo que priva de si el bien, pudiendolo adquerir, mal puede ser amigo de otro, cuya doctrina debes tener continuamente en la memoria, para guardarte, y apartarte de amigo ignorante.

Irm. 2.
18.

C A P I T U L O I X.

Déclara lo que se deve hazer para exercitarse en el amar.



Ara lo que conviene saber, para exercitar esta virtud, te declararé, que en toda especie de amistad de las que tenemos dicho, y de otras muchas que se pueden dezir, se deve tener por maxima, que quien quiere ser amado deve amar; y quien no ama no espere de ser amado; por que la amistad tiene esta propiedad muy conjunta con ella; y és, que del mismo modo, y en el mismo grado que el uno ama al otro, el otro lo amará a el, sin ninguna duda. Demanera que el que quisiere verdadera mente juzgar lo que tiene en su amigo, de amistad, y de fidelidad, que se sigue de la amistad, vea lo que hay en el mismo para con aquel amigo, y sepa sin duda que lo mismo hallará en el otro para con el; como

Compa-
dixeron

racion
que los
Antiguos
bizieron
de la ami-
stad con
el espejo.

Prov. 27.
19.

los Antiguos, que los coraçones de los amigos son como los espejos en que se ven las figuras, o imagenes del uno en el otro. Demanera que lo que se ve en uno se ve en el otro, sin ninguna [diferencia; y deste modo, el que viere a uno sabrá lo que hay en el otro, el qual exemplo fue muy conforme a la intencion verdadera, por que se puede certificar qual quier que és, o piensa ser amigo de otro, que si en la voluntad le és amigo, lo mismo será para el el otro. Demanera que el amor con amor se paga, la voluntad con voluntad; y por palabras se dan palabras, y las obras se pagan con obras, la apariencia con apariencia; y quien espera obras del amigo, las deve tener con el. Conforme a lo qual dixo Nuestro sapientissimo Rey selomoh, con grande especulacion, en sus tan elevados proverbios, *Como aguas delas faces a las faces, assi coraçon de hombre a hombre*; que segun lo que todos entienden, aprimeravista, és lo que tenemos dicho, conforme al proverbio Antigo de los espejos; y és como si dixesse, que assi como en el agua se ve la figura de la cara da aquel que mira para ella, como sucede en el espejo, y no hay diferencia ninguna de la cara que se representó en el agua a la cara verdadera; assi és el coraçon del hombre para otro hombre, que no hay diferencia del uno al otro; que lo que siente un amigo en sí que hara por su amigo, crea que a quello mismo hara sin duda su amigo por el. Y esto aun que és verdad, conforme a lo que tenemos dicho, no me parece este el sentido de sus palabras; por que havia de dezir, *como en las aguas las faces, a las faces; o como las faces a las faces, en la aguas, assi el coraçon del hombre &c.* que en dezir como *aguas las faces &c.* parece que de la misma agua haze comparacion, y no de lo que se representa en ella; por donde me parece que dirá en segunda intencion más conforme a la letra y a lo que tenemos dicho; y digo, que quiere comparár a las mismas aguas, las caras con las de los amigos; que és la apariencia con la apariencia, que se intitula en todas las lenguas con el termino de *Cara*, y mucho más en nuestra lengua santa; y la existencia, y realidad, que se intitula con el termino de *Coraçon*, por ser verdadera de coraçon, la compara tambien a las mismas aguas; y con esto estan ajustadas todas las palabras; y quiere dezir, que assi como las aguas todas sus partes son iguales, como se ve por la diffinicion de los elementos, que diffiní Avicena,

Diffinici-

cena,

cena, donde dize; *los elementos son cuerpos simples, y son partes primeras en el cuerpo humano; que es imposible que se repartan en cuerpos diferentes en formas*, que quiere dezir, que el elemento, como es cuerpo simples, y no compuesto, aun que se reparta en infinitas partes, la forma de todas las partes es una, sin ninguna diferencia, lo que no sucede en las cosas compuestas, que si se parten las partes de que se hizo la composicion, (que son los elementos) cada parte tiene la forma diferente, como se ve en las distilaciones de las yervas, que las partes terreas, al tiempo de distilarse quedan abaxo, y las del fuego se transponen en fuego, y las de ayre en ayre, y las de la agua son las aguas distiladas que caen por el alambique, lo que no tienen los elementos siendo simplissimos, sin ninguna mixtion, que si se corrompen, no se corrompen en partes diferentes, como es notorio; y assi tambien si se parten las cosas compuestas de sus quantidades, son las partes diferentes en sus figuras, lo que no se dirá en los elementos, que todas las partes se diran agua, aun que en esta consideracion tambien conforman con ellos los miembros simples, y todo compuesto que no tiene partes diferentes de figura, como palo, y piedra; pero como en la primera consideracion son diferentes no se dirá absolutamente que todas las partes son de una forma, salvo en los elementos, y como la agua es el elemento en quien más esto se verifica, por esto puzo la comparacion en la agua; por que la tierra como hay en ella mixtion de yervas, y aguas, y otras cosas semejantes no parecen ser las partes tan conformes como en el agua, que todas las partes parecen unas mismas, y aun que en el ayre, y en el fuego sea lo mismo, por que no se comprehenden con el sentido vizible, tanto como el agua, por esto no hizo la comparacion salvo en las aguas; y quizo sentir, que assi como todas las partes parecen unas a otras, y son unas, y no son diferentes en sus formas, ni en sus figuras, de la misma manera son las caras a las caras, que es la apariencia a la apariencia, y del mismo modo el coraçon del uno al coraçon del otro, que es la voluntad a la voluntad, como tenemos dicho.

Y en conclusion de todo lo dicho, digo, que todas las amistades son vanidad, salvo la amistad de los buenos con los buenos por el bien, que esta es la amistad que jamás se corrompe. Bien

*on de los
elemen-
tos, segun
Arvicena,
en el prin-
cipio del
Canon.*

és verdad que desta fuerte de amistad se hallan muy pocos amigos; por ser muy difícil; por que la virtud és acerca de lo difícil, y uno no puede tener en toda su vida más de un amigo, y quando mucho dos hasta tres. Y sobre todas és la la amistad, y amor que devemos tener a Dios, que en ella consiste la Beatitud, y bienaventurança; por que en el amor está la deleitacion, como és notorio; y en el amor de Dios está la summa deleitacion; y este és el ultimo, y verdadero fin despues de la especulacion; por que assi como las buenas obras encaminan a la especulacion en las cozas Divinas, assi la especulacion encamina a el amor de Dios; por que tanto más grande, y estremado és el amor quanto és el conosci- miento de la coza amada; por que por el conosci- miento ama la voluntad, y tanto más se alegra el que ama con la coza amada quanto mayor és el conosci- miento de ella. De manera que el es- pecular en las cozas Divinas és el fin postrero que depende del entendimiento theorico; y el fin más ultimo de la especulacion és el amor de Dios que consiste en el entendimiento práctico, y en la voluntad, que esto se llama obra aun que és interior por ser del en- tendimiento práctico; y esto pienso que sea la opinion de todos nues- tros Sabios antiguos, y modernos; por que ninguno puede negar, que en el bien onde se halla la summa deleitacion, y alegria, consiste la bienaventurança; y aquel és el bien verdadero; y és noto- rio, que en el especular simplemente no hay delectacion ni ale- gria; por que no se concidera alegria ni delectacion en las cozas que se toman debaxo de razon de verdad simplemente, salvo en las cozas que se toman debaxo de razon de bien, y debaxo desta razon se dize en ellas amistad, o odio. Luego en el amor de Dios consiste la summa deleitacion, y bien aventurança.

Y quien bien conciderare en las palabras de R. M. en todo su famosissimo Libro, hallará creer el tambien, aun que algunos no se lo quieren aplicar, que el amor de Dios és el fin postrero; por que aun que dize *que el fin postrero es la especulacion*, quiere dezir, que las obras exteriores, quando son buenas traen a la especulacion, que és fin del obrar bien; y como el amor de Dios és coza que se sigue de la verdadera especulacion, no la nombró por fin postrero; por que en dezir, *que la especulacion és el fin postrero*, és dicho como el amor que le sigue és más postrero. Y esto és lo que nos enco- mienda

mienda Nuestra Santissima Ley, donde dize, *Oye Israel. A. N. D. A. uno. Y amarás a. A. T. D. con todo tu coraçon &c.* que quiere dezir, concidera Israel, y especula bien como Dios és nuestro Dios, y aqui se incluye ser poderoso, y otros muchos articulos de Nuestra Ley; y especula como és uno absolutamente, y con este conofcimiento se figurá que lo amarás con todo tu coraçon, que del entero, y verdadero conofcimiento se sigue el entero, y verdadero amor, como tenemos dicho; por donde parece ser el ultimo fin el amar a Dios. Como parece por a quel gran dicho de R. Akibá, en Nuestro Talmud, quando lo sacaron a quemar, y le peinavan su carne con peines de hierro, estando contemplando con toda su devocion, sin ninguna conturbacion, *dixeronle sus discipulos nuestro maestro hasta aqui!* admirandose como era possible allegando al extremo de la passion del tormento, pudiesse tener fosegado el espiritu para poder contemplar, a lo qual respondió, *que toda su vida estuvo triste quando podria afirmar a quel verso* (que tenemos citado) que glozan Nuestros Sabios que quiere dezir; *aun que te quiten tu alma, y que agora pues le vino a la mano la ocasion de poderlo afirmar como lo havia de dexar de hazer!* por lo qual parece que estuvo constante en su contemplacion hasta el mismo punto que le salió el alma, hiziendo el primer verso de la *Semaz* y con la proftera palabra en la boca entregó à Dios su alma; y dizen N. S. *que salió una boz celeste que dezia bienaventurado eres tu R. Akibá que salió tu alma confesando la unidad de Dios.* De adonde se nota ser la verdadera opinion de N. S. que por este extremado amor que tuvo este excelente, y virtuozo varon, y otros, que como el, por el amor de Dios padescen la muerte son llamados ablutamente bienaventurados; y poseen la vida eterna, que esto todo no viene por parte del entendimiento theorico, aun que el és cauza della, por que trae a amarle, salvo de el entendimiento practico, y la voluntad que quiere sufrir por el amor de Dios aquellos trabaxos.

Y con esto que tenemos dicho entenderás unas palabras de N. S. de mucha substancia, y a mi ver muy dificultozas para la inteligencia, aun que muchos pensaron haverlas ya entendido. Las quales son una disputa en Nuestro Talmud entre dos Insignes sabios que fueron R. Tarphon, y R. Akibá, sobre una question

Deut. 6.
5. 6.Lo que se
cedió a R.
Aquibá
quando
lo lleva-
van al su-
plicio.Gloza de
N. S.Doctrina
de N. S.Disputa
de R. Tar-
phon, y
R. Aquibá,
qual
és más

excelente
la obra,
o la espe-
culacion?

que se movió en prezencia de muchos sabios, *si la obra era mayor que la especulacion, o la especulacion mayor que la obra.* a lo que dixo R. Tarphon que la obra era mayor; Respondió R. Akiba y dixo la especulacion es mayor; conformaron todos y dixeron, *la especulacion es mayor por que conduze a la obra.* Que a la verdad esta concluzion queda más confuza que la controversia de los dos; por que es notorio que todo lo que trae y encamina a otra coza es a quella coza mayor; por que es fin a lo que se le antefipa, y todo fin es mayor, y mejor que todo lo que se le antefipa a el, como es sabido. Por donde parece que por la misma cauza que estos sabios concluyeron ser mayor la especulacion, concluyera yo que era mayor la obra. Y por ser esto assi verdad hallamos en Nuestro Talmud, que diziendo R. Johanan que por la muerte de un Gran Sabio era licito dezir que afirmo todo lo que havia en la Ley; y no era licito dezir que aprendio todo lo que estava escrito en ella, que pareciendo por estas palabras que quizo concluir que valga más la especulacion que la obra, le arguyo el Talmud parecer el contrario a esta concluzion de lo que aqui que tenemos dicho que dize, *que es mayor la especulacion por que encamina a la obra* y dize aquel singularrissimo comentador Rassi; *que trae a obra, luego parece que la obra es mayor &c.* que es lo mismo que tenemos dicho, que entiende a quel señor en esta concluzion que la obra sea mayor pues es el fin de la especulacion. Aun que otros quieren que el Talmud arguye por otro modo, de qualquier suerte que sea, estas palabras padecen una grande implicancia, que si es mejor la especulacion por que trae a la obra, luego la obra es mejor, pues si es assi, como se dira ser mayor la especulacion; Y más se deve maravillillar de este dicho, por ser muy notorio, y manifiesto que tanto o más trae la obra buena a la especulacion, como la especulacion a la obra buena, como es visto por las palabras de N. S. en diversos lugares; pues luego como se conformaron estos sabios, y determinaron ser la especulacion mayor que la obra, y no dan otra razon salvo *por que es causa de la observancia*; siendo que por la misma cauza, y razon, se puede dezir, que sea mayor la obra; por que trae a la especulacion. Y aun se deve más atender a las palabras, porque dizen, *que trae a obra*, y no dizen que trae a la obra si es la obra en que tuvieron la diferencia de a donde parece cierto.

Gloza de
R. selo-
mob.

cierto que lo que dixeron, *que la especulacion es mayor por que trae a obra* no es la obra en que tuvieron la disputa, por donde entiendo que la intencion verdadera es como tenemos dicho; que como hay dos modos de obras que son las obras exteriores, y las interiores que estan en solo la voluntad, y en el entendimiento, como el amor, y la deleitacion con la coza amada, que todo es por parte del entendimiento práctico. Y la obra, y especulacion en que fue la disputa se ha de entender por la obra interior, que uno dezia que valia más la obra que la especulacion; por que toda obra es servir a Dios que depende de la voluntad; y el que sirve a Dios lo haze por amor de el, y entiende ser este el fin postrero del bien humano; y aun que bien vee que la obra exterior trae a la especulacion, como tenemos dicho, que parece ser la especulacion fin más ultimo, entiendo que no la trae como fin, salvo como se sigue dello secundariamente de la buena dispozicion para especular, que se haze mediante la obra. Y el otro dezia que la especulacion vale más que la obra exterior; pues la especulacion es fin della y es sabido que el fin vale más que lo que se le anticipa, y es de mayor excelencia, pues es del entendimiento theorico, que es de mayor grado que el práctico. Vistas todas estas razones que alegavan estos sabios en su abono, y que ninguna de ellas convenia, se conformaron por otra razon muy evidente, que la especulacion es mejor que la obra exterior; y la cauza es por que la especulacion conduce a otra obra más elevada que la primera, que es el amor de Dios, que se sigue despues de especular, y conoscer las cozas Divinas; y tan grande es el grado del amor de Dios, quanto es el conocimiento de sus cozas; y esto quizieron significar en dezir, *por que la especulacion trae a obra*; que es otra obra, y no la nombrada sobre la qual fue la disputa; y es el cazo, que aunque la obra exterior traiga, en alguna manera al hombre al amor de Dios (que ninguno lo puede servir sin amarlo) no lo trae tan perfectamente como la especulacion; por que todo amor, procede del conocimiento de la coza amada, y como es manifesto que el verdadero conocimiento procede de la especulacion, por esta cauza el amor que procede de la especulacion es el amor verdadero que viene por via recta. Y esto puede ser que entendió Nuestro insigne comentador R. Selomoh donde dize, *que la espe-*

Gloza de
R. Selo-
mob.

culacion trae a obra &c. Hallanse todas dos en su mano. Que quizo significar, que como la especulacion trae recta mente el amor halanse todos dos en puro acto en mano del hombre, que todos dos estan en el entendimiento, uno en el theorico, y otro en el practico; lo que la obra exterior, aun que traiga a la interior no queda la exterior en el entendimiento, salvo la interior, como es notorio. Por lo que se afirma que la obra exterior sea menos que la especulacion; y la especulacion menos que la obra interior; pues trae a ella, y es fin de la especulacion, por lo que se determinó tambien allá a onde arguye desta sentencia, que parece ser más la obra que la especulacion; que allá se há de entender por la obra interior; por que afirmar lo que la Ley dize es afirmar el amor de Dios, verdaderamente, que en esto se incluye el afirmar todo. Y considera bien en esto que está muy bien apuntado, que aun me dilataria más si me diera lugar el tiempo; pero solo te digo, que el verdadero, y postrero fin humano, es el amar a Dios, y contemplar en el, y glorificarse con la tal contemplacion, que todo esto se sigue de la verdadera especulacion; y esto es lo que entendió Rabenu Mosséh, aun que algunos quieren, que el entiendo que la especulacion es mayor que la obra aun que sea interior, que por solo oyr nombrar el nombre de obra, piensan que toda obra es menor que la especulacion, el qual, ami ver, es yerro manifesto, procedido de no faberen que coza sea obra interior, que si supiesen que es el amar a Dios, el qual se sigue de la especulacion no dirian ni entenderian tal coza en R. M. como el mismo declaró, despues de concluido aquel tan famozissimo exemplo que alli trae, donde dize; pero es razon de principiar en esta especie de servicio despues de alcançár a Dios, y a sus obras segun lo especulare el entendimiento. &c. y dize más; y la ley nos declaró, que este servicio ultimo de que hazemos mencion no es sino despues de haver lo alcançado, diziendo, por amar a A. V. D. &c. y ya havemos muchas vezes declarado que el amor es segun lo que se alcança &c. Donde se ve claro que entiende R. M. que lo que se sigue despues del conoscimiento de Dios es el amarle. Y esto llama Servicio que es obra interior, como tenemos dicho; y que deste servicio que es el amor viene el ajuntamiento con Dios, y el contemplar en el de continuo,

R. M.
Parte ter-
cera; Cap.
51. de su
Direc-
tório.

nuo, y la alegría inmensa en la tal contemplacion. De manera que el amor és el fin postrero, que está coligado con la coza amada que es el fin de la Gloria, la qual si lo figuieres como conviene te hara vivir en una continua alegría, y deleitacion en esta vida, y en la futura; por que este és el ultimo fin humano; y con esto basta para lo que conviene saber acerca desta excelente virtud.

CAPITULO X.

Declara el ser, y essencia de las virtudes intelectuales, y que son más de cinco.



Ara lo que conviene saber, para el verdadero conoscimiento de las virtudes intelectuales, aun que seria necesario dilatarme, te lo hare comprehender por las más breves palabras que me fuere possible, por que no hay tanta necesidad en quanto a lo que toca a Nuestra Ley; por que estas virtudes se toman en la S. S. en otras significaciones diferentes de lo que se toman en la Philosophia, por cuya cauza brevemente te declararé como se entiende en el Moral, o en otra qualquier sciencia, cada una delas cinco virtudes intelectuales, por que a la verdad és necesario en alguna manera saberlo, para entender perfectamente lo que tenemos dicho en las virtudes morales, que han de ser regidas por la razon, que és la prudencia, que és una de las virtudes intelectuales. Para lo que has de saber, que las virtudes repartidas en morales, y intelectuales, és como dizimos repartirse el alma del hombre en parte, que propriamente és intelectual, que es lo que llamamos entendimiento; y en parte que propriamente llamamos voluntad; y assi dizimos, que todas las virtudes morales, que havemos dicho, consisten en la voluntad, y las intelectuales consisten en el entendimiento. Y por que el entendimiento se reparte en dos partes; que son el entendimiento theorico, y el entendimiento practico, dizimos haver dos modos de virtudes,

unas

unas del entendimiento theorico, y otras del entendimiento practico. Y para que entiendas bien lo que tengo dicho, y no caigas en algun yerro (aun que yá en otro lugar entiendo que te lo he declarado) quiero agora tornartelo a repetir, por que el yerro, aun que sea pequeño, en cozas grandes és grande, y de mucha consecuencia, como aquel que resvala de un lugar alto, que aun que la cahida sea pequeña és muy peligrosa; y és que aun que dizimos, que la alma se reparte en dos partes, y que el entendimiento se reparte en otras dos, no se deve entender que sean partes distintas, que toda és una alma, y todo un entendimiento, salvo que és como si dixessimos, que la alma en quanto envoluta se dize ser una parte en respecto desta consideracion de la voluntad; y en quanto entiende, y especula se dize ser otra parte. Y de la misma manera el entendimiento, en quanto especula las cozas universales, y forçozas, tomadas debaxo de razon de verdad, o mentira, se llama entendimiento thorico; y en quanto especula en las cozas posibles, que puede ser que sean, o que no sean, se llama entendimiento practico, que és la distincion que R. M. haze. Y és como dizimos, que D. B. és uno absolutamente, y se llama con nombres diferentes, segun la diferencia de las obras, que alcançamos que obra en esto mundo inferior; como dixeron N. S. y dixo Dios a Mosses; *mi nombre pretendes saber, segun mis obras assi soi llamado, avezes me llamo Dios, avezez Abastado &c. quando jusgo las Criaturas me llamo Dios &c.* que en esto significaron, que aun que los nombres sean diferentes por la diferencia de las obras, no difiere la substancia de la coza llamada. Y significaron más, que la diferencia de los nombres en Dios, no es salvo en nuestro respecto, segun la diferencia de las obras que obra en nos otros. De la misma manera se ha de entender en el entendimiento theorico, y practico, que difieren segun las obras. Y segun esta reparticion, por la diferencia del objeto en que obra el entendimiento, son repartidas las cinco virtudes intelectuales, que tres de ellas son en el entendimiento theorico, las quales son, *Entendimiento, Sciencia, y Sapiencia*; y dos son del entendimiento practico, las quales son *Prudencia, y Arte*; y esta reparticion és forçada, segun la diferencia de los modos de especular que especula el entendimiento humano, por que a vezes será la especulacion de

R. M.
part. 1.
cap. 2. de
su Direc-
torio.
Sent. de
N. S.

Se decla-
ran las
cinco vir-
tudes in-
telecua-
les.

del entendimiento humano en cosas forçadas por sus cauzas, que no pueden dexar de ser, assi como son las que especula de baxo de razon de verdad, o mentira, como tenemos dicho, assi como quando especula el hombre, que los tres angulos del triangulo son iguales a dos derechos; o otra coza semejante, que este modo de saber és en cosas que és forçado que sean, y no estan debaxo de razon de bien ni mal, salvo debaxo de razon de verdad, o mentira. Y a las vezes especulará el hombre en cosas posibles, que pueden ser, o dexar de ser, por lo qual consiste en ellas el consejo, las quales las especula debaxo de razon de bien o mal, como tenemos dicho. Y lo que explica debaxo de razon de verdad, y mentira, que és en las cosas forçadas, puede ser por uno de tres modos diferentes

El primero és la especulacion en cosas que el entendimiento las alcanza de si mismo, sin ningun otro medio, como és la especulacion, y el saber de los primeros principios, que los alcanza el entendimiento naturalmente, sin que sea necesario anticiparse ningun modo de saber. Y este modo de especulacion procede de un habito en el alma, con que el tal saber se alcanza, y se llama el tal habito *Entendimiento*, o *Inteligencia*.

Entendimiento, o Inteligencia, primera virtud intelectual.

El segundo modo és la especulacion en las cosas que el entendimiento alcanza por medio de los primeros principios; que tomados por primicias haze filogismos; y el habito en el alma, del qual procede saber aquella propozicion, por intersefion de aquellos primeros principios se llama *Sciencia*.

Sciencia segunda virtud.

El tercero, és el habito con que alcanza la alma la verdad de la coza por intersefion de propoziciones alcanzadas por filogismos, y phificas, como son todas las sciencias que escribieron todos los Sabios, el qual se llama *Sapiensia*, o *Sabiduria*.

Sapiensia, o Sabiduria, tercera virtud.

Y de la misma manera el especular en las cosas posibles, que no son posibles accidentalmente, o por parte de la constelacion, (que estas tales aun que son posibles, no estan en mano del hombre, por lo qual no cabe en ellos especulacion ni consejo, salvo los que son posibles por parte del hombre, y su libre alvedrio, tomadas debaxo de razon de bien, o mal) puede ser en modos diferentes, de cuya diferencia nasce ser en los habitos con que se especula diferentes.

El primer habito, es con el qual especula el hombre en que la

Prudencia obra

cia | guar-
za | virtud

Arte,
quinta
virtud,

obra que hiziere sea encaminada a buen fin, y para lo que conviene para el bien de la vida humana, el qual se llama *Prudencia*.

Y el habito con que especula el hombre que la obra que haze a fin de la perfeccion de la misma obra, sin ningun otro respecto se llama *Arte*.

De manera, que son cinco todas las virtudes intelectuales, tres de el entendimiento theorico, que es en las cozas forçadas, debaxo de razon de verdad, o mentira, y dos en las cozas possibles debaxo de razon de bien, o mal. Y hás de saber que lo que llamamos opinion, o pensamiento en qual quier coza, no se entien- de, ni se comprehende en ninguna destas cinco; por que la opi- nion no és fixa, ni firme en el entendimiento, que puede ser que sea falça, que por esto se llama opinion, y de la misma ma- nera el pensamiento, el qual, la sciencia, y la sabiduria no hay en ellas falcedad por ningun modo; por que quanto el sabio especu- la en qual quier coza, y alcança la verdad, se puede dezir que la alcança por parte del habito que tiene en su alma, que se lla- ma Sabiduria, por lo que llamamos a lo que alcancó, y el alcan- çarlo fabiduria; por que el entendimiento, la coza entendida, y el entender son una misma coza; pero quando el entendimiento no alcança la verdad de la coza, y concluye algun yerro llamar- seá opinion, por que aquello no le viene por parte de fabiduria, mas antes por falta de ella; por que la fabiduria, y la sciencia no son sino acerca de la pura verdad, forçada, y univèrsal, como te- nemos dicho.

CAPITULO XI.

Sigue el mismo assumpto.



Para que mejor puedas comprehender la verdade- ra discrípcion destas cinco virtudes, y la diferen- cia de una a otra, que és algo difícil conoscerlo, las declararé algo más por extenço, por el más breve estílo que me fuere possíble. Por que bien sabes que mis grandes ocupaciones no me dan lugar para poder dilatarme mucho, y relas declararé por la regla que las declaró el Philosopho, sobre lo que me tengo bien alargado.

Arist.
en el

Y

Y Primero declararemos la sciencia, por que es más facil de declarar por lo que tenemos dicho, y es, que la sciencia no es finó saber las cozas por sus cauzas, que desta suerte son forçadas y no posibles, y ha de ser que sea sabida por las cauzas que le anticipan, y que sepa verdaderamente que aquellas son sus cauzas, y no otras; que de esta manera, se podra dezir ser forçado, que sea así la coza sabida, como la supo el entendimiento, y no de otra. Y desta manera se dize ser la coza sabida eterna; por que la coza que es fuerça que sea siempre es, y será a infinito. Exemplo de lo qual se puede tomár de qual quiera proposicion Mathematica, como lo que havemos dicho del saber que los tres angulos del triangulo son iguales a dos derechos &c. que esto es sciencia, por que es pura verdad, y es fuerça que así sea, y jamás dexará de ser así, sin ninguna mudança, por ser forçado ser así por sus cauzas antecedentes. Demanera que aun que se corrompa la coza de la qual se supo la verdad, jamás se corrompe lo que se supo della. Y es notorio sabermos que cada individuo racional es sensible, por que lo sabemos, por otra coza sabida, y es, que todo animal es sensible, ergo cada individuo racional es sensible; y aun que se corrompa, y muera aquel tal particular siempre que dará esta Proposicion en eterno; por que no nació este saber por la parte que se corrompe, que no se jugó ser el sensible por ser más que otro individuo de su especie, salvo por ser individuo de aquella especie en universal; que es por parte de ser hombre, que es animal racional; y esta parte de humanidad jamás se corrompe; por lo qual esta propozicion queda permanente. Y así del mismo modo lo que se sabe en todas las otras cozas, generables, y corruptibles no es por parte de seren particulares, el seren generables, y corruptibles, salvo por parte de su essencia universal que es forçada por sus cauzas, y esta es permanente, como tengo dicho. Por donde es visto que el saber esto por sus cauzas antecedentes es sciencia, el qual es un habito en el alma intelectiva, que es lo que llamamos entendimiento theorico, con el alcança la verdad de tal forma que no puede ser el contrario de aquello que alcança, en ninguna manera. Por lo qual es visto que han de ser más conosciadas al sabio las cauzas por onde viene a saber la verdad de su essencia, que la verdad de la coza en sí; por que

si és más sabida la coza que sus cauzas, será aquel haber accidental; que el haber la substancia de la coza és por sus cauzas, como el que sabe quando ha de ser Eclipse del sol, o de la Luna, y no lo sabe por las cauzas verdaderas de sus movimientos, con todas las otras cauzas que se deven saber para aquel efecto, se dirá saberlo accidentalmente; por que sabiendolo por sus cauzas és puramente haber forçado, como tenemos dicho. Y este modo de haber forçado és en consideraciones diferentes; y siendo todo por parte de demostracion se llama sciencia, como las proposiciones de Mathematica, Phisica, o Methaphisica, sacadas por demostracion, como quando dezimos; todo hombre és animal, y todo animal siente, luego todo hombre siente &c. que és silogismo de la primera figura de dos universales afirmativas. Demanera, que saber que todo hombre siente és sacada por de mostracion que no puede dexar de ser; y del mismo modo se considera tambien sciencia en coza passada, como si dixessemos, todo tiempo que se juntaron las luminarias mayores en la cabeça, o cola de *Dragon*, fue Eclipse; que esto és forçado por las cauzas de sus movimientos, como és notorio. Y de la misma manera se podrá considerár en lo futuro; que verdaderamente se dirá que todo tiempo que se juntaren los dichos luminares en alguno de los dos lugares dichos será Eclipse &c. Y de la misma suerte se considera la sciencia en las cozas que és imposible hallarse jamás en acto, como si dixessemos, el vacuo és lugar sin cuerpo, y aun que sea imposible hallarse vacuo, segun la verdadera, y aprobada opinion del Philosopho, con todo esto, esta proposicion és verdadera; que aun que jamás hayga vacuo és verdad que la definicion del vacuo és lugar sin cuerpo, que son las tres dimensiones, si fuera posible hallarle, y és verdad forçada por sus cauzas, y proposicion eterna, como tenemos dicho; aun que esta eternidad, no és eternidad absoluta como la eternidad de Dios, y con todo esto la eternidad de la sciencia tiene más alguna similitud con la eternidad de Dios, que qualquier otra coza que llamaron los sabios eterna, por parte de no tener principio ni fin. Y por este modo de similitud fue dicho en la criacion del hombre; *bagamos hombre a nuestra figura, como, nuestra semejança; que en decir a nuestra figura significa la forma substancial racional, que és la forma especifica* (como dize R. M.) *Y en dezir*

*Doctrina
de Arist.
en los phi-
sicos.*

*Gen. I.
26.*

R. M.

dezir como nuestra semejança significó el modo de entender, y por ser que el modo de alcanzar el entendimiento humano la verdad no entra en genero con el modo del entendimiento Divino, dize como nuestra semejança, y no dize en nuestra semejança; por que no es sino un modo de similitud en la verdad de la coza sabida, y en la eternidad della, aun que son muy diferentes en el modo de eternidad, tanta quanta distancia hay del cielo a la tierra. Y en concluzion está visto de todo lo dicho la verdadera discripcion desta virtud intelectual, que es la sciencia, la qual es visto ser un habito en el alma racional con el qual el entendimiento theorico entiende la coza sabida por intercecion de los primeros principios.

Y para lo que conviene saber para la verdadera discripcion de la arte que es del entendimiento practico, siguiendo la regla como las declaró el Philosopho, por que tiene en alguna manera más similitud con la sciencia, en que todos juzgan por primeros principios, has de saber, que la arte es un habito en el alma racional, con el qual el artifice encamina la obra a fin de la bondad y perfeccion de la misma obra en si sin otro ningun fin. Y aun que la prudencia encamina tambien a la perfeccion, y bondad de la obra, hay grande diferencia de la Arte a la Prudencia, por parte de la intencion en la cauza final; por que la Prudencia encamina a la perfeccion de la obra a fin del bien que le resulta al hombre della; y la Arte encamina a fin del bien, y perfeccion de la misma obra en si como conviene a la perfeccion de la Arte. Por lo que, si un buen artifice, y architecto le encomendasen que hiziese una caza de tal modo, y con tal arte fabricada que a cabo de dies, o veinte dias caiga la caza sobre los que se hallaren dentro della, es visto que haziendola con toda la perfeccion que conviene para el tal fin, y cayere a tal tiempo, se dira que el tal architecto es perfecto en su arte, y que obró perfectamente segun la virtud de la arte; por que obró conforme a su intencion, pero no se dira que obró segun la virtud de la prudencia; por que no obró en aquello a fin de lo que conviene al bien humano, salvo a la perfeccion de la arte, como tenemos dicho; y assi como los habitos, y virtudes son diferentes, assi son diferentes sus objetos, que uno depende del otro; de manera que se ha de entender que el objeto de la prudencia se llama acto, y el de la arte se llama

Cap. I. de
su Direc-
torio.

Definici-
on de la
Arte.

Admira-
ble exem-
plo, en
que se
muestra
la dife-
rencia
que hay
entre la
virtud de
la arte a
la de la
prudencia.

ma facto; y del mismo modo la obra de la prudencia se llama accion, y la de la arte se llama faccion.

Y para entender mejor la verdadera discripcion desta virtud de la arte, has de saber que esta virtud és un habito en el alma, con el qual el entendimiento practico encamina a la perfeccion de la obra en tres cozas que conviene que se concideren en toda arte.

*Se declara
claran
tres cozas
que se ne-
cessitan
concide-
rar para
la perfe-
cion de la
arte.*

La primera és la perfeccion de la obra. La segunda és la perfeccion de la materia en que se obra. La tercera la perfeccion del obrar; como por exemplo. El Sapatero para querer hazer unos buenos, y perfectos sapatos deve conciderar, o imaginar primero el fin que le conviene, que és la perfeccion de la obra, y és que despues de acabados sean como conviene a la perfeccion de la arte, conforme a la intencion. Y despues deve conciderar, y buscar que el cuero de que los haze sea conveniente para la perfeccion de la obra; y despues ha de conciderar el modo con que los de ha hazer; que la especulacion de todas estas tres cozas és por parte del entendimiento practico, con lo qual se perfecciona todo lo dicho, por este habito, y virtud que llamamos arte. Y con esto és visto que esta virtud no és acerca de las cozas forçadas, salvo acerca de las cozas posibles; que el sapatero és posible que haga los sapatos, y posible és que dexede hazerlos, cuya posibilidad procede por parte del artifice, y no por parte de la obra; que por parte de la obra tambien las cozas

*Se verificacon esto
lo que dixeron los
Philosophos, ha-
ver cozas
posibles
por si y
forçozas
por sus
cauzas*

que suceden por acazo son posibles; y tambien las cozas naturales son posibles por parte de la obra; assi como dizimos que la lluvia és natural haverla en el invierno, y tambien puede ser que no la haiga; y este modo de posibilidad, aun que és posible por si, és forçado por sus cauzas de ser o dexar de ser; y más que el principio de ser o dexar de ser está en la propria coza, lo que no és en la arte, que el principio de ser o dexar de ser está en el artifice.

Y para la perfeccion desta virtud, en las obras que hazen los perfectos, deven buscar artificez que sean tambien virtuosos en todas las otras virtudes intelectuales, para saber especular, y en caminar la obra a fin del bien humano; por que una virtud és cauza de augmentarse, y perfeccionarse la otra. Y por esta cauza mandó. D. en la obra del Tabernaculo que fuele hecha por aquel famozissimo, y sapientissimo artifice Betsalel, que hera

per-

perfecto en todas las virtudes intelectuales, como testifica la S. S. donde dize, *y llenó a el de espíritu de Dios, en sabiduria, en prudentia, en sciencia, y en toda arte &c.* que son las quatro virtudes intelectuales, menos el entendimiento, que no es necesario dezirlo; que hallandose la sciencia, y la sabiduria no puede ser sin el entendimiento, como se ve por lo que tenemos dicho; y declarando el provecho que se sigue en ser obrada la obra por un tan elevado artifice, dize más; *y por pensar pensamientos para hazer en el oro, y en la plata;* queriendo dezir que estaba en el la perfeccion del entendimiento en todas las virtudes, para lo que conviene considerar antes que salga la obra de potencia a acto; que esto viene por parte de ser sabio. Y esto quizo dezir en estas palabras, *por pensar pensamientos &c.* y significó la perfeccion de la arte para ponerla en acto, en dezir, *para hazer en el oro, y en la plata &c.* que es para salir la obra a acto, como tenemos dicho.

Y junto con esto diremos lo que conviene saber para la verdadera descripción de la Prudencia, por ser más allegada a la Arte, que todas dos son del entendimiento práctico. Y aun que me pudiera bastantemente dilatar en esta materia, solo hablaré en ella, lo más breve que pudiere, como he hecho en las otras. La qual se ha de saber por la descripción de los virtuosos en ella, que son los prudentes, los quales son los que pueden dár consejo para encaminar las cosas buenas, y utiles a el hombre en quanto hombre. Y el habito que tienen los tales prudentes en el alma, con el qual dan el consejo, y perfecta regla, para alcanzar las cosas buenas, y procechozas, para la perfeccion de la vida humana, se llama prudencia. Y de aqui es visto como la prudencia no es acerca de las cosas forçadas, salvo acerca de las posibles; por que acerca de las cosas forçadas que no pueden dexar de ser no cabe en ellas consejo, que es la obra de la prudencia; por tanto onde no cabe consejo no hay prudencia, como dixo Moisés Nuestro Maestro por los enemigos de Israel; *que gente perdida de consejo ellos, y no en ellos prudencia;* queriendo dezir lo que tenemos dicho, que faltando el consejo falta la prudencia, por donde es visto ser diferente la prudencia de la sciencia; que la sciencia es acerca de las cosas forçadas que no pueden dexar de ser, y la prudencia es acerca de las cosas posibles, por cuya cauza cabe en ellas consejo. Y es visto tam-

Discrip-
cion de la
Pruden-
cia.

Def. 32.
28.

tambien como és diferente de la Arte, por parte del fin; por que la arte encamina a la perfeccion de la obra tan solamente por la obra en si, como conviene para artifice, y no como conviene para hombre; y la prudencia encamina a el bien, y util que se figue de la obra para la vida humana, como conviene para el hombre por ser hombre, como tenemos dicho.

Se muestra la igualdad, y semejanza que tiene la Prudencia con la Templanza.

Y has mas de saber que la Templança, que ya havemos declarado en las virtudes morales és muy igual, y participa mucho con la prudencia, que és la con que la prudencia se conserva; por que como la prudencia és una recta razon que juzga que el hombre se deve apartar de las cosas malas, y esto lo juzga por unos principios recebidos, considerados por los fines, y el que és destemplado pareciendole bien la deleitacion corporal, tambien le parecerá que obrár a fin de la deleitacion corporal és bien, de manera que se pierde totalmente la prudencia, por que ignorando la bondad, y el fin, ignora los primeros principios por donde juzga la prudencia; por que los primeros en el Moral son tomados segun los fines. Es visto luego que la templança, que és la moderacion del apetito concupiscible és conservacion de la prudencia; y corrompiendose el habito de la templança se corrompe el habito de la prudencia; por cuya cauza, el que estan malo, que el mal que haze le parece bien, pierde los principios, y perdidos los principios, y reglas universales para obrar el bien és incurable, si otro no lo encamina. Por lo qual viendo D. B. en el siglo del Diluvio haveren todos perdido los principios, que son camino para el bien verdadero, juzgó que ya no tenian remedio, por lo qual los castigó con el diluvio, diziendo, *y vido D. a la tierra, y he fue dañada, que dañó toda criatura su carrera sobre la tierra*; que quiere dezir, que vido D. los moradores de la tierra que estavan dañados, a tanto que se podia dezir sumariamente que la tierra se havia dañado. Y declara la cauza, y dize, que és por haverse corrompido el camino que conduze al bien, que és la prudencia; y esto quiere dizir en estas palabras; *que dañó toda criatura su carrera*, que la carrera apropiada a el hombre, que propriamente se puede llamar su carrera, és el camino por el qual se alcanza la bienaventurança; y aun que N. S. lo glozan por otra via no discrepante desta intencion, no se ha de dexar de dezir lo que se entiende

Gen. 6.

12.

tiende por la letra. Y la diferencia que hay de la prudencia a las otras virtudes, es que la prudencia es a cerca del juicio de la coza que juzga, que es digna de ser obrada. Y aunque la tal obra jamás falga a acto, yá la prudencia concluyó su obra.

Y para lo que conviene saber para el verdadero conocimiento de la virtud que llamamos entendimiento no es menester alargarnos mucho, por que con lo que tenemos dicho acerca de las otras se podrá bien comprehender, que el entendimiento es un habito en el alma del hombre, con el qual conoce, y sabe todos los primeros principios, sin hazer ningun filogifmo, que del depende todo el saber, y es el origen de toda la sciencia; conforme a lo qual, dixo Nuestro sapientissimo Rey Selomoh; *Manadero de vida, entendimiento de su dueño; &c.* que quiere dezir, que como los primeros principios son el primero origen de toda la sciencia, y la sciencia verdadera es la verdadera vida del hombre; por que toda vida es obrar, y toda obra del entendimiento es la mejor obra; luego la sciencia es la mejor vida, hallase que el entendimiento con el qual se alcançan estos primeros principios es el manadero de la vida. Y de aqui nasce que la doctrina de los ignorantes es ignorancia, por que ignorando los primeros principios se ignora la doctrina, que es la sciencia que de ellos se sigue. Demanera, que la definicion desta virtud; es un habito verdadero de afirmacion, y negacion, acerca de los primeros principios, alcançados por sí mismos, sin interfeccion de otro ningun medio. Para lo qual es menester saber que hay muchas especies de primeros principios; que hay algunos universales, que se saben por el particular, como dezir, que el todo es más que la parte; o como dezir que qual quier coza es, o dexa de ser; o que si un animal es muerto no es vivo; y que es imposible que una misma coza sea, y dexa de ser en un mismo tiempo, y que sea viva, y muerta &c. Y hay algunos que tambien son universales, y son sabidos por las cozas particulares, vistas por el sentido corporal, como saber que el fuego en universal calienta, que es sabido, por que lo experimentamos en el particular. Y aun hay algunos principios particulares que todos se alcançan por parte de el sentido en las cozas posibles. Y hay algunos totalmente universales, como son los principios que se dicen en la Arte de la Lo-

Definicion del entendimiento.

Prov. 16: 22

Se muestra por mayor, diferencia que hay de primeros principios.

gica, y en la Methaphisica. Y hay algunos universales en una consideracion, y particulares en otra, como los principios de alguna sciencia particular. Y hay algunos principios que son sabidos de los que son sabios, pero no de los que no lo son, como los más principios de la Mathematica; y por esto es esta virtud un habito en el alma, para conocer por ella, y alcanzar qual es primero principio, que es sabido por si, y no por interseccion de otra cosa, que la virtud con que esto se alcanza se llama Entendimiento, como tenemos dicho.

Definición de la Sabiduria

Sent. de N. S.

Pf. 119. 99.

Y para lo que conviene saber para el verdadero conocimiento de la Sabiduria, que es la postrera de las cinco virtudes intelectuales, has de saber que sumariamente se llama sabio el que es sabio en todas, conforme a lo qual entiendo que lo definieron N. S. quando dixeron, *qual es el sabio? el que aprende de todo hombre*; que quieren dezir, que el que verdaderamente se puede llamar sabio, es el que se puede dezir por el que aprende qual de quier suerte de Sabio, en qual quier sciencia, que esto es señal de ser universal en todas, pues es habil para aprender de todos, y traen N. S. para prueba desto, un admirable dicho del Rey David, que dixo; *de todos mis enseñantes entendí*; que es lo mismo que tenemos dicho, que se alabava David de ser universal en todas las sciencias, de tal manera que entendia de qualquier sabio que le enseñava, y da la razon para ello, la qual es por ser que de continuo hablava en Nuestra Ley, la qual comprehende todas las sciencias. De manera, que verdaderamente no se llamará sabio, salvo el que fuere sabio en Nuestra Santissima Ley; ni se llamará verdaderamente sabiduria, salvo la misma Ley, por que comprehende todas las sabidurias, como es manifesto. Y particularmente se llama sabio el que es sabio en la Methaphisica que es la principal de todas las sabidurias; por que para saberla es menester que primero se sepan todas las otras sciencias; y el llamarse esta más verdadera que las otras es por que especula en cosas más verdaderas, que su sugeto es el ente, por parte de ser ente inmutable, lo qual se dize propriamente por Nuestra Theologia, que es toda pura verdad sin ninguna falcia.

Y es diferente la sabiduria de la sciencia; que la sciencia es la que se alcanza por interseccion de los primeros principios tan solamente.

lamente, lo qual la sabiduria és lo que despues se sabe de las proposiciones, sacadas, y alcanzadas de los primeros principios. De manera que en el mismo grado de anticipacion que és el entendimiento en respecto de la sciencia és la sciencia en respecto de la sabiduria; que con lo que se alcanza por los primeros principios, que és lo que se llama sciencia, és el medio para la perfeccion de la sabiduria a infinito, que no tiene fin especial el saber de Nuestra Santissima Ley. Y és visto ser la Sabiduria diferente tambien de la Prudencia; que la Prudencia és juzgar la verdad acerca lo que conviene para el bien de la vida humana, que és perfeccion del entendimiento practico en las cosas posibles; y la Sabiduria és acerca dela verdad, que és perfeccion del entendimiento theorico, en las cosas forçozas, como tenemos dicho.

CAPITULO XII.

Reparte las Sciencias en quantas son; y enseña como se han de aprender las sciencias en este tiempo, que la vida és breve, y la obra mucha.



O quiero aqui dezir más que la reparticion de las sciencias, y no en saber quales son las que se llaman sciencia, y quales se llaman Arte; por que en algunas dellas hay diferencia, como en la Medicina, que Avicena la llama sciencia, y otros más antiguos la llamaron Arte; de la misma manera la Logica, entiendo que Platon la tiene por Arte, y otros muchos, uno de los quales fue el Doctissimo R. M. que siempre la intitula con el nombre de Arte. Y Tomando la Arte segun la tomó Tulio, se llaman las sciencias liberales, siete artes liberales, que la primera és la Gramatica; la segunda la Logica. Y la tercera la Rethorica, que a todas estas tres llaman los Griegos Logica, por que son acerca de la perfeccion de la habla, y *Logos*, en griego quiere dezir habla. La quarta és la Aritmetica. La quinta la Geometria. La sexta la Muzica; y la septima, és la Prespectiva, y a estas quatro postre-

ras llaman los Latinos Mathematicas; y llamanse todas fietel-berales, por que ne convienen salvo a hombres libres, y no sujetos a otros. Todas las otras sciencias, como son, Phisica, y Methaphisica, &c. no hubo ninguno que no conformase que se llaman sciencias, quanto más Nuestra Santissima Ley, que (como temos dicho) comprehende todas las Artes, y sciencias; y en conclusion se puede dezir verdaderamente que estan incluidas en ella todas las virtudes Morales, y Intelectuales. Por lo qual hallamos el Rey David, y su hijo Selomoh que intitulan Nuestra Ley con diferentes titulos, a vezes la llaman Justicia; a vezes Preceptos; a vezes temor de Dios; a vezes Prudencia; a vezes sciencia, y a vezes sabiduria, por que comprehende todo, como tengo dicho.

Solo és mi intencion dizir aqui en breve el estilo que debes llevar para aprender la sciencia por sus principios solamente lo que te bastará para entender las palabras de N. S. en nuestro Talmud, y entros lugares; que no dexaron sciencia que no especulacon; y como sus palabras son muy sucintas (que no quizieron dezir más que la significacion de las cozas, que para los Sabios aquello basta) és menester en alguna manera leer en los libros de los Philosophos, que hablaron más dilatadamente en la sciencia, para poder comprehender la intencion de N. S. Y por que la vida és breve, la sabiduria muy larga, y las ocupaciones muchas, és razon de buscar el más breve camino que conviene para el estudio destas sciencias, para emplear la mayor, y mejor parte del tiempo en Nuestra santissima Ley. Por lo qual, mi parecer és, que de las Artes libe-

Dá el Author una buena regla para se aprenden en este tiempo las sciencias, las quales son muy necesarias para la inteligencia de

rales, delas tres primeras que son acerca de la habla, no procures saber más que la Logica; por que és muy necessaria, como instrumento para qual quier otra sciencia, que por ella se conoce la verdad; y de la Gramatica, y Rethorica no tienes necesidad ninguna para la inteligencia de Nuestra Sanctissima Ley, que és el fin de todo saber, por que te basta muy bien nuestra Gramatica, y Rethorica, que escriven N. S.; por que la Gramatica no és sino para las significaciones de las palabras y letras, la qual tenemos nos otros muy más perfectamente, como conviene para entender las palabras de Nuestra Santissima Ley. Y la Rethorica no és salvo acerca de la hermozura, y composicion de la habla, y

en el modo de las cautelas que se deven uzar para persuadir, que este es el fin del Rethorico, en lo qual escrivieron muchos de N. S. antiguos, y modernos por muy excelente, y rethorico estillo; y en las otras quatro en que comprehende la Mathematica, no tienes necesidad de aprender más que la Aritmetica, que es acerca de la cantidad discreta; y la Geometria, que es en la cantidad continua; por que estas dos te serviran mucho para entender muchas sentencias de N. S. en Nuestro Talmud; y más que son muy necesarias para la Astrologia que es sciencia muy estimada de N. S. por ser de mucha utilidad. Y las otras dos, que son la Muzica, y la Prespectiva, no hay necesidad dellas más que por ellas en si; por que la Muzica trata de la cantidad discreta, acerca del oyr; y la prespectiva trata de la cantidad continua acerca del veer; y estas dos no son absolutamente Mathematicas, que más convienen en el natural, como declara el Philosopho. Y del mismo modo la Astrologia juntaron en alguna manera a la sciencia natural, por que trata del *Anti-moble*, que es el cuerpo Celeste; por cuya cauza llamaron la Astrologia sabiduria, y no Arte. Y en quanto a el modo que debes tener para aprender estas tres artes liberales que tenemos dicho, has de advertir que en la Logica no tienes necesidad de leer en los libros de los Antiguos, como, *Prophorius* y otros tales, como aconseja R. M. a su hijo, que no gaste el tiempo en ello, que te bastará muy bien que leas la logica que escrivieron los Moros más modernos, como *Hypocrates*, *Avicenna*, y *Abubmed*, que todos escrivieron corto, y bueno; y lo más cursado entre nosotros es la Logica de *Abubmed Algazel* en su libro que llamó, *Las intenciones de los Philosophos*; que si mirares las anotaciones que yo sobre ella tengo escripto te bastará para lo que es necesario saber en quanto a la Logica, para que puedas entender qualquier libro Logico que te viniere a la mano. Y para la Aritmetica, y Geometria no me parece que te puedes escuzar de leer a *Euclides*, que bien leído, y con buen Maestro basta para entender qualquier otro libro de qualquier destas dos artes; y con ello entrarás en la Astrologia, o a lo menos en los libros que yo comenté que son, *la Esphera de Juan de Sacro busco*, *Aritmetica*, y *la Theorica de los Planetas*, de *Gorge*.

los Aphorismos de N. S.

Arist. en el segundo de los Phisicos.

Los libros en que se deve leer, para aprender la Logica.

Libros que se deven leer para aprender la Aritmetica, y Geometria.

Probagio, que yo llamé, **PUERTA DEL CIELO**; el qual reparti en puertás; por que haviendo leído estos dos libros, con lo que yo sobre ellos tengo escrito, ne parece que bastará para entender otro qualquier tibro, como, *Alpharagane*, צורת הארץ; (*surat-a-bares*) y la *Esfpera solida*, y todos los libros de quantos modernos escribieron sobre la Astrologia; excepto si quizieres aprender, el *Almagisto de Tholomeo*, que necessitas trabaxar mucho en el, el qual me parece que lo puedes escuzar, haviendo bien leído los otros que te tengo dicho.

Los libros que se deven leer para entender la ciencia de las cozas naturales. Y para el estudio de la ciencia natural, me parece que no te puedes escuzar de leer los *Phisicos*, y si los leyeres no gastes el tiempo en los Cortos ni Medianos, de *Averroës*, salvo en los largos, que haviendolo bien leído no tienes necesidad de leer otro ningun libro para entender qual quier coza de la ciencia natural; y si Dios me confediere vida no me escuzaré de concluir la intrepracion de los *Phisicos*, del mismo modo que tengo hecho los dos primeros libros; y el principio del tercero, con su gloza tan larga quanto és menester, adonde traigo todo quanto los antiguos como *Alexandro*, *Averroës* y *Argirofsto*, y otros muchos han glozado.

Los libros que se deven leer para aprender la Methaphisica. Y para loque conviene para la ultima ciencia que és la *Methaphisica*, lo que entre nosotros és cursado és la de *Abugmed Algazél*, la qual si la quizieres leer, hallarás que con las anotaciones que yo le tengo hecho bastará bien para entender las palabras de N. S. trabaxando despues de todo esto en el famosissimo libro que compuzo el Doctissimo R. M. (que se intitula מורה נבוכים, *Moré Nebuchim*, o *Directorio*.) Con procurar entender bien al insigne R. *Abraham Aben-hesrá* en todos sus libros, que aun que habló muy breve comprendió mucho en sus palabras, significando em breves terminos lo que otros no pudieron hazer en largos discursos; atanto, que foi de opinion que haviendo bien leído estos tratados, no es menester leer más para entender las cozas Divinas que vienen en Nuestra Santissima Ley, que és el fin de nuestra especulacion, para perfeccion de la alma, y del entendimiento theorico.

Y para lo que conviene para la perfeccion del entendimiento practico, y moderacion del apetito, que en esto consiste la famosissima ciencia de la *Philosophia Moral*, basta que leas el libro de la *Ethica* que hizo *Aristoteles*, con lo que has visto que me he dilatado

latado en el, conforme a muchos dichos de N. S. que cierto és libro de mucha substancia, par a ayudar a seguir el camino de la bienaventurança, como en el tengo muy largamente probado. Y si quizieres leer algo en la Medicina, a lo menos la theorica della, lo debes hazer por *Avicena* con la gloza del insigne comentador *Barub Aben Jabis*. *ברוך אבן יביס* (*Barub Aben Jabis*. que fue el mejor expozitor que hubo entre los Judios, y el alega al *Concliador*, y al *Gentil*, y a otros muchos Y en lo de más dela plactica tanto de la Medicina como dela *Astrologia* no hablo; por que en esto no consiste el bien ni perfeccion del entendimiento.

Y con lo que tengo escripto me parece que basta para lo que conviene saber en el Regimiento de la vida humana, en el qual consiste la bienaventurança; por que en lo que tenemos dicho sobre las virtudes, assi morales como intelectuales está incluido todo quanto el hombre puede obrar en la vida como conviene; por que, como toda vida és obrar, la que propriamente se llama obra és la obra buena, por que la mala impropriamente se llama obra, por que és privacion de la buena; por cuya cauza dixeron N. S. *que los malos son muertos en sus vidas*; que és por la cauza dicha; que como toda vida es obrar, y el obrar mal no es obrar, luego el obrar mal no és vida. Y como las obras no pueden dexar de ser por uno de dos modos, o en el entendimiento theorico, o practico, las cuales se perfeccionan por las cinco virtudes intelectuales; o obras exteriores que se muebe el hombre a hazerlas, por parte de la voluntad, las cuales se perfeccionan por las doze virtudes morales. Es visto luego que exercitando las obras humanas segun estas virtudes, por la orden que tenemos dicho, continuando a trabaxar en Nuestra Santissima Ley, que comprehende todo, llegará el hombre a gozar la bienaventurança y felicidad, adonde está conjunta la delectacion verdadera; y si algo excediere deste verdadero camino jamás llegará a la pozada, e afin de la vida verdadera. Y debes atender luego en el principio de la jornada que no haiga yerro, esto és en la mocedad, por que el errar el camino, quanto más en el principio, tanto más facil és tornar a buscarlo. Y has de notar que el principio del camino de nuestra vida se reparte en dos modos muy diferentes uno del otro; por que quando el hombre se muebe a las obras humanas, por parte del entendimiento,

to, seran las obras perfectas, y encaminaran al fin verdadero; pero si se muebe a ellas por parte de la imaginacion no puede llegar al puerto seguro, ni al fin verdadero; que el entendimiento del hombre en el principio está dispuesto para seguir qualquier de los dos, o ser el entendimiento subdito ala imaginacion, y seguir los apetitos corporales, que son cauza de perderse, y corromperse el cuerpo y el alma, o tener la imaginacion subdita al entendimiento, lo que se alcança con el costumbre, y habito destas virtudes; que aun que en el principio sea algo dificil despues se hazen tan faciles, y tan delectables, que no se puede imaginar en la tal delectacion ninguna mixtion o tristeza. De manera que aun que el camino errado és facil en el principio, y delectable segun la delectacion corporal por la mala inclinacion de la materia; és muy triste al fin; y lo contrario succede en el camino verdadero que tanto quanto és trabaxozo en el principio, tanto és facil, y delectable en el fin, despues de ya habituado el hombre a seguirlo.

Significando estos dos caminos traen N. S. un cazo que sucedió a R. Jeosuah Ben Levy, por modo metaphorico en esta forma. *Andando R. Jeosuah Ben Levy por un camino, halló a un niño, y le preguntó; hijo mio, qual és el camino para la ciudad? respondió la el niño (mostrandolo dos caminos) este és corto, y dilatado, y este dilatado, y corto; anduvo R. Jeosuah por aquel camino que hera corto, y dilatado, y quando llegó a unos jardines que la circundavan; tornó atras, y preguntó al niño qual es el camino para la ciudad? respondióle; tu eres el hombre Sabio que hay en Israel, no te dixé que este hera corto y dilatado, y que aquel hera dilatado, y corto! entonces dixo R. Jeosuah Ben Levy Bienaventurados vos Israel que todos sois sabios desde el más pequeño hasta el más grande. Que a la verdad se deve poner mucha atencion en estas palabras, por que padescen muchas dudas. La primera és en lo que le dixo el niño, este es corto, y dilatado, y este es dilatado y corto, que son palabras que no tienen inteligencia, por que parece que no hay diferencia de dilatado, y corto, a corto, y dilatado; la segunda és como se contentó R. Jeosuah con estas palabras? y si entendió la intencion dellas, como yerró, y hubo menester tornar atrás a preguntarlo segunda vez; y yá que tornó como se contentó con lo que le dixo el niño? por que de la segunda vez no añadió más palabras a las que le havia dicho de*

la primera? Por lo que entiendo que N. S. quizeron significar en estas palabras el modo que se deve tener para seguir el camino verdadero de la vida humana, para llegar al cabo de Buena esperanza, que intitularon con el nombre de villa, o ciudad que és el fin que ha de tener el bienaventurado. Y dizen que R. Jeosuah estaba en el principio de su camino, a saber en el principio de la jornada desta vida, que hera vivir sin haverse hecho en el habito ni el bien ni el mal; y empesó a especular para saber qual hera el camino verdadero para la ciudad de la eterna morada, en la vida eterna, lo qual llegando a comunicarlo con el entendimiento, que és intitulado con el titulo de niño, por que se perfecciona poco a poco, dize que lo vido puesto en un lugar a donde se dividen dos caminos, que és significacion a los dos caminos que tenemos dicho, que el entendimiento está en el medio para juzgar, el camino verdadero, y preguntando a su entendimiento, qual hera el camino de la vida, para alcançar el fin? dize, que le respondió, que un camino de aquellos hera corto, que luego llegaría al cabo, pero que hera muy dilatado, y que no se alcanza por alli el bien verdadero, que és el camino de los vicios que és muy facil hir al cabo; pero depues de caminado no se halla lo que se busca, y és menester tornar atrás; pero que el otro, aun que hera dilatado, y trabaxozo en el principio, hera corto para llegar al fin verdadero; y R. Jeosuah Ben Levi, mostrando ser poco experimentado en ninguno de los dos como tenemos dicho, viendo que el corto en el alcançar hera más facil en el principio, anduvo por el fin más especular; y quando llegó al cabo, aunque fue presto, vido que no havia otro fin que los mismos vicios, que estan significados debaxo del nombre de Jardines, y que ellos heran los que empedian al hombre el llegar, y entrar en la ciudad que és el fin verdadero; y que hera menester tornar atrás, y tornar a especular qual hera el camino verdadero; lo qual despues de ya experimentado el camino errado, quando el entendimiento le tornó a traer a la memoria lo que antes le havia dicho, le entendió bien, y vido que con poco, o ningun provecho, antes con grande daño, havia caminado; y conoció la excelencia del entendimiento, particularmente el que és influido por la influencia Divina, como son todo Israel grandes, y pequeños por lo qual determinó que heran todos bienaventurados, pues heran tan iluminados del enten-

dimiento para seguir el camino de la verdad; y que si venia el yerro no venia salvo por parte de la materia, que quiere seguir lo que és facil, y huyr del difiçil. Y con esto quedan satisfechas todas las dudas; y está bien visto que el camino verdadero para llegar al fin dezeado és la perfeccion del entendimiento theorico, y practico, que del depende el amor de Dios, que és el ultimoy y verdadero fin, como tenemos dicho.

CAPITULO XIII.

Se declaran las diferencias de las condiciones del hombre en quanto a la amistad.



Por que considerando en las intenciones de los hombres, en sus obras en esta vida prezente, hallarás no salir de una de tres especies diferentes conformes a las tres especies de amistad que tenemos declarado; que unos trabaxan toda su vida para adquerir hazienda, y procuran augmentarla hasta que mueren, que és conforme a la amistad por el util; otros que no llevan otra intencion que al deleite, como comer, beber, y holgár; y en concluzion emplean todos sus dias en los deleites corporales, que és conforme a la amistad por el deleitable; y otros que solo atienden al fin verdadero, que és conforme a la amistad por el honesto, te quiero traer aqui un exemplo de la vida de los hombres desde que vienen a este mundo hasta que falen del, el qual hallé en uno de Nuestros sabios, muy moderno, aun que entiendo que el exemplo és muy antiguo, el qual és digno de perpetua memoria; por que por el se manifestará quan abuzados andan los que figuen qualquier de los otros dos caminos; y quan arrepentidos se hallaran en el fin; y por el contrario el que figuiere el camino verdadero, quanta alegria, y deleitacion tendrá en eterno.

Admirable exemplo, y muy provechoso, Dizen, que un Rey muy poderoso, sabio, y justo, tenia promulgado entodo su reyno una Ley, y bera, que no se diese premio, estado, ni honor si nó solo a quien lo huviese merecido en el servicio del Rey, o de la republica, conforme a su merito. Con el disurso de tiempo nascieron

En la corte tres niños todos de sangre Real, y llegando ya a la juventud heran perfectísimos en todas las virtudes, y muy hermosos, y gentiles, y dignos de ser queridos, y estimados. Y queriendoles el Rey mucho, dezeando ponerlos en estado conforme a sus merecimientos, les dixo estas palabras. Hijos míos; mi voluntad es hazeros toda la honrra, y provecho que me fuere possible, colocandovos en alto estado, más que aquantos me asisten en mi palacio, por que haveis hallado gracia en mis ojos, y vos hallo hábiles para todo genero de virtud; pero todo el pueblo saben, y vos otros tambien lo sabeis, que hay una ley en mi Reono la qual no puedo anular; yes; que no se pueda dar honor ni grandeza a nadie si no fuere en premio de su servicio que havrá hecho; por lo que, para daros el estado que yo dezeo, no lo podeis ganar estando en la corte; por cuya cauza vos aconsejo que vos salgais della, y camineis por onde os pareciere en todo mi Reyno; y procureis hazer obras por las quales seais merecedores de la honrra que dezeo hazeros conforme a la Ley que tengo puesta, y estareis fuera de la corte hasta que yo vos mande llamar, y entonces traereis el memorial de vuestras obras, que conforme fueren vos dare el premio. Y Aunque los dichos moços tubieron grande dolor de salir de la corte, viendo que el mandato del Rey hera tan expreço, fueron obligados a ponerlo luego por execucion. Despedieronse del Rey, y embarcandose en un navio con buen tiempo, se partieron para onde la fortuna los llevasse; despues de estaren ya muy apartados de la corte, llegaron a una Isla, que de lexos vieron ser muy frutifera, y deleitable, en medio de la qual estaba un muy ameno jardin, plantado de toda suerte de arboles frutiferas; determinaron llegar a ella, y desembarcando en la dicha Isla se fueron azia el jardin, y llegando a la puerta del hallaron tres porteros, y aun que ninguno dellos les detenia la entrada, cada uno les advirtió una coza.

El primero les dixo, que no entendiesen quedarse allí, y que supiesen que heza forçozo tornar a salir; por que ninguno de los que havia entrado havia quedado en el dicho jardin; y que assi hera allí la regla, que unos entraban, y los otros salian.

El segundo les dixo, que a fueras de todo quanto el primero les havia advertido, tubiesen más en la memoria, que del mismo modo que entraban de aquel mismo modo havian de salir, sin llevar consigo ninguna coza de quanto allí gozavan, y que dentro podian gozar quanto quiziesen, sin que ninguno selo impidiese.

El tercero les dixo, que considerasen, y puziesen todo su cuidado en

no ser destemplados en sus gustos, y passatiempos en el dicho jardin, salvo que escogiesen lo bueno, y honesto, que esto les aprovecharia mucho para la conservacion de sus vidas.

Haviendo aquellos mansébos oydo los salutiferos consejos, entraron en el jardin, en el qual hallaron, mucho más de lo que por de fuera les havia parecido; vieron muchos arboles frutiferos, plantas, y flores suaves para el olfato, y de diversas colores agradables para la vista, muchos arboles de agradable sombra en los quales cantaban los Ruy señores, y otra diversidad de aves, con tanta melodia que adormecian los sentidos, vieron muchas lagunas de aguas suavissimas y ríos ordenados de tal suerte que con ellos se regava todo el jardin; gozaron los mansébos del jardin, deleitandose en el con mucha alegria; comieron de aquella tan suave fruta, y bebieron de sus sabrosas aguas, debaxo de la sombra de los más frondozos arboles, al son de la dulce armonia de los Ruy señores, con un muy templado ayre que movia los ramos de los arboles, para que transcendiese más el suave olor de sus flores, y haviendo estado assi algun tiempo se apartaron unos de los otros, caminando cada uno por la parte del jardin que mejor le pareció.

Haviendo el primero visto la abundancia de las frutas, y aguas del jardin, determinó seguir aquellos deleites por quantas vias pudo alcanzar, comiendo, bebiendo, durmiendo, y passando buena vida, siempre a rienda suelta; a tuerto, y a derecho, olvidandose del consejo, y doctrina que le havia dado el tercer portero.

Haviendo el segundo visto la abundancia de oro, plata y joyas que havia en el jardin, puzo todo su cuidado en gozar dellas quanto pudo, y de sus vestidos hizo sacos para recoger toda aquella riqueza, y teniendo esta intencion no comia, ni bebia, ni descansaba, tomando unos, y dexando otras, cuyo exercicio siguió en todo el tiempo que allí estubo, y gozó de los deleites del jardin olvidandose de lo que el segundo portero le havia dicho, que gozase allí de quanto quiziese, y no guardase nada; por que no podia sacar de allí más de lo que truxo.

El tercero, teniendo bien en la memoria todas las palabras que le haviam dicho los porteros, no le pareció bien ninguno de aquellos caminos que eligieron sus compañeros; por que vido que todos heran caminos inuitiles, y dañados, discrepantes de aquella doctrina que el ultimo portero le havia enseñado, por lo que le pareció que hera bien gozar de aquel deletozo jardin solamente de lo que le fuesse más necessario para la conservacion de la vida; y se empleó en contemplar en aquel jardin, en las dise-

rentes plantas arboles, y animales que alli estaban, admirandose de los milagros de la naturaleza en tanta diversidad de fruta, de flores, y de animales, cada uno diferente en su complexion, y naturaeza; y assi mismo las propiedades de cada planta diferentes unas delos otras. Y considerando en los rios, y lagunas quan bien ordenadas estaban, para regar el jardin de tal manera que no quedava yerba, ni planta que no fuese regada; y de la agua que cabia delas albercas, se llenavan unas pilas, que de continuo estaban llenas de aquella clarissima agua, quedava admirado de ver toda aquella orden, y cada coza en su lugar. Pero viendo tan buena orden sin que en todo el jardin viese ningun ortelano, esto es lo que le augmentava la admiracion; poniendose a contemplar, quien seria el que tenia aquel jardin con tan buena orden, por lo que concluyó que aquello no podia ser accidental, salvo que devia de haver algun sapientissimo ortelano, o dueño de aquel guerto que ordenava todo aquello, aun que hera invisible. Andando con esta consideracion, especulando cada dia más en la dicha orden, que cada dia más admirava, se le augmentaba el dezeo de conofcer el dueño, o jardinero de aquel guerto, que aunque no lo conofcia, por las obras tambien ordenadas que estaba contemplando, le tenia grande amor; por el grande deleite que recèbia en especular en sus cozas; y caminaba continuamente por todas las partes del jardin para ver si podia alcançar quien fuese el dueño del. Estando cada uno en esta orden de vida, segun la diversidad de sus intenciones, y fin que cada uno eligió, llegó un esclavo del Rey que los havia mandado, con expresa orden que sin dilacion viniesen a la corte, a dar cuenta cada uno de su vida. Los hombres viendo que el mandato del Rey hera tan difinitivo se puzieron luego a camino, y saliendo por la misma puerta por onde entraron, el primero, que se havia entregado al passatiempo, luego assi como salió del jardin sentió la mudança del ayre, y la falta de los regalos a que en el jardin estaba costumbrado, y se le inchió el vientre, y sin fuerças cayó en tierra, y murió. Veniendo detras del el segundo, cargado de dinero, y joyas, como un bruto, que con la esperança de gozars no sentia el trabaxo que le custava el traerlas, llegando a la puerta del jardin, los porteros se admiraron de verlo tan cargado, y lo bizieron dexar alli quanto llevava, como hera la orden, y no le dexaron sino solo lo que el podia llevar escondido; y saliendo fuera dela puerta, otros guardianes lo escuadriñaron, y maltrataron con muchos golpes que le dieron, y le quitaron quanto llevava escondido, de lo qual quedó el desdichado, pobre y atormentado llorando, y gimiendo por el trabaxo que havia passado.

El tercero assi como oyó la voz del mensagero que los vino llamar por mandato del Rey, se alegró con el dezo que tenia de saber quien hera el que governava aquel jardin, pareciendole que pues alli dentro no lo havia podido alcançár, que saliendo de alli lo alcançaria, y se deleitaria con el por el amor que alli le havia tomado; pareciendole no lo haver ofendido encoza que fuese contra las ordenes, en todo el tiempo que alli assistió; mas antes en quanto havia obrado havia sido conforme a lo que el le pareció que seria su voluntad, el qual se movió a salir sin ninguna dilacion; y a cordandose de todo quanto aquellos porteros le havian dicho, no llevó consigo nada de todo quanto en el jardin havia visto, por lo qual fue muy bien recebido de ellos, y de otros muchos ministros del dueño del jardin que alli andavan, los quales salieron a recibirlo, viendo quan alegre, y contento iba a obedecer el mandato del Rey.

Quando ya los dos llegaron cerca la corte, el primero iba tan cansado, y desconocido; que no se podia tener en sus pies, y aun que iba bramando, y deziendo que hera de sangre Real, no daba ninguno credito a sus palabras, y recibiendo por ofensa que tan despreciable hombre dixesse que hera llegado al Rey, lo maltrataron todos los esclavos del Rey que assistian en la corte, echandolo con grande afrenta fuera de palacio metiendolo en una estrecha prizion a onde purgó sus pecados. Y tanto quanto este fue mal tratado tanto fue el tercero bien recebido, con todo el honor que se devia a su persona, pues todos los grandes de la corte salieron a su encuentro viendo su perfeccion, y gentileza, por lo que se mostrava ser digno de toda honra; por lo que todos lo abraçaron, y acompañaron hasta la camara onde el Rey asitia, y viendolo el Rey se alegró de verlo tambien dispuesto. Y aun que el Rey tenia bastante noticia de como el se havia portado le preguntó de adonde venia? Y que havia hecho? el qual le respondió, que el lugar en que havia estado hera muy perfecto; y despues de haverle contado toda la grandez a del deleitable jardin en que havia assistido, le dixo que de todo aquello havia conocido que aquel jardin tenia algun sapientissimo dueño, y que no podia ser sino que estubiese por alli muy cercano, aun que le hera oculto, al qual tenia grande dezeo de conocer para deleitarse con el por el grande amor que por sus obras le tenia. A lo qual respondió el Rey; pues que tambien has empleado tu vida, yo te quiero cumplir tu dezeo, y mostrarte el dueño del jardin, que lo conocas de manera, que veas muy evidentemente como de el se sigue aquella tan bien reglada orden en todo lo que viste; con lo que se te aumentará el amor que le tienes. Y por ultimo le dixo que el mis-

no hera el dueño del jardín, y que desde allí probecía todo lo necesario para su aumento, por interseccion de sus ministros, y que no havia animal ni yerva por muy pequeña que fuese que no tubiese un fierro que tubiese della cuydado, y la hiziese crescer. Viendo, y oyendo todo esto aquel Bienaventurado hombre, se le aumentó el amor que le tenia, antes que tubiera el entero conoscimiento de su persona, alegrándose con el en infinito, habitando en su corte con todo el honor que merecia.

Este és el exemplo, y con lo que tenemos dicho está vista la intencion de lo que facilmente en el se puede dezir; que el Rey és el supremo criador, y governador de todas las cozas. El jardín és este mundo, en el qual se contienen tanta diversidad de animales, y plantas como vemos; y los tres hombres son las tres especies de hombres que tenemos dicho, segun la diversidad de sus intenciones. Y aquellos tres dichos de los tres porteros son los tres dichos que sabemos ser verdaderos. El primero es lo que Dios Gen. 3: dixo o Adam; *que polvo tu, y a polvo tornarás.* El segundo és el que 19. dixo Job, *desnudo sali de vientre de mi madre y desnudo tornare allí.* El tercero fue aquel gran dicho de Mosséh Nuestro Maestro a Isra- Jiob. 1. el de nombrado de Dios; *vee di delante de ti oy la vida y a el bien; a la* 21. *muerte, y a el mal; y escojerás en la vida;* que quizo dezir que la Deut 30. vida consiste en obrar el bien, y la muerte en el mal; por que 16. 19. ya tenemos dicho que toda vida és obrar, y obrar mal no és obrar, luego toda vida és obrar bien. Por lo qual quien considerare bien en estos tres dichos, y los tubiere de continuo en la memoria no podra errár el camino verdadero para llegar a aquel descanso, y reposo que se alcanza quando se parte desta vida.

Notasse más de este admirable exemplo, que las almas, particularmente las de Israel, que estos son de sangre Real, son influidas, y emanadas de la corte celeste, para darle el premio por sus merecimientos; y que despues que de aqui parten los que no yerran el verdadero camino, y llegan a aquel excelente grado, que és el amar al criador de todo, estos son los que se tornan a representar en lo más alto, y intrinseco de la corte celeste, onde se glorifican las almas con summa deleitacion, contemplando sin ningun obstaculo ni impedimiento, en puro acto lo que aqui no pudieron alcanzar tan perfectamente; que és como la diferencia de un ciego que jamás vido, que camina todas las calles, entra en todas las cazas tentando, y costumbrandose a ellas, y al tiempo

que



que viene á veer, por gracia Divina, se alegra con ver en acto lo que antes afiguraba con su ingenio.

De aqui podrás bien notar quan grande provecho, y delectacion recibe el hombre en seguir el camino de la bienaventurança en caminando todas sus acciones a D. B. que llevando esto por objeto jamás puede errar, como dixo Nuestro sapientissimo Rey Selomoh; *Entodos tus caminos conoscelo, y el enderesará tus carreras*; queriendo dezir que quando el hombre en todas sus obras tubiere el pensamiento en D. B. y que sean encaminadas a su servicio, este solo cuidado será cauza de encaminarle los passos para llegar al fin verdadero.

Y en concluzion te digo, que todo depende de continuar en el trabaxo de Nuestra Santissima Ley; por que en ella estan comprehendidos todos los bienes, y perfeccion de la alma, y entendimiento theorico, y practico, de los quales depende todo el bien humano; por cuya cauza Nuestro sapientissimo Rey Selomoh dize de nombrado de Dios; *que Ley buena diavos; mi Ley no dexis*; que quizo significar las dos partidas que hay en Nuestra Santissima Ley; en la que consiste la perfeccion de las obras se deve llamar propriamente Ley del hombre; y la parte que consiste en ella la perfeccion del entendimiento theorico en saber las cozas Divinas, se deve propriamente llamar Ley de Dios; por lo qual, significando la primera partida dize; *que Ley buena di avos*. Y puede ser que sea como sidixesse; *que Ley del bien di avos*; que és lo que se toma debaxo de razon de bien. Y significando la segunda, que és debaxo de razon de verdad, dixo, *mi Ley no dexeis*. Y puede ser que el Rey David quizo significar lo mismo en dezir, *que salvo en Ley de A su voluntad, y en su Ley hablará de dia, y de noche*; que quiere dezir, que en la partida que és la Ley del hombre bienaventurado, necessita hablar en ella de dia, y de noche, para costumbrarse a hazer el bien en puro acto. Con lo qual concluyo, rogando a Dios te ponga continuament en tu vnta del no exceder del camino de la bienaventurança para alcançár la suprema delectacion que consiste en seguir el tal camino; teniendo siempre en la memoria este admirable exemplo que te hé propuesto, el qual te será muy util para seguir el beatissimo camino, teniendo por espejo lo que en este tratado tengo escripto. El por su piedada, y misericordia infinita te dé su gracia para tervirlo, y viva en esta vida descansado, y en la otra gloriozo.

FIN DEL REGIMIENTO DE LA VIDA.



