

JOSÉ RAFAEL GARRIDO RODRÍGUEZ.

**LA FILOSOFÍA MORAL
DE MARCO TULIO CICERÓN.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C., octubre de 2009**



LA FILOSOFÍA MORAL DE MARCO TULIO CICERÓN.

**Trabajo de Grado presentado por JOSÉ RAFAEL GARRIDO RODRÍGUEZ, bajo
la dirección del Profesor FABIO RAMÍREZ MUÑOZ,
como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C., octubre de 2009**

ÍNDICE

Documentos reglamentarios.	
Tabla de Abreviaturas.	1
PRESENTACIÓN.	2
INTRODUCCIÓN. CICERÓN Y SU LEGADO FILOSÓFICO.	7
- Cicerón: el hombre público.	8
- La síntesis ciceroniana: filosofía de filosofías.	11
- El rescate de la elocuencia.	20
1. CAPÍTULO I. LA VIDA HUMANA DESDE SUS PRINCIPIOS RECTORES.	28
1.1 Filosofía de la vida.	28
1.2 La naturaleza, reguladora de la vida.	32
1.3 Principio de coherencia	35
1.4. El destino: ¿rector de las acciones humanas?	40
2. CAPÍTULO II. LA VIDA VIRTUOSA Y FELIZ.	49
2.1. Fundamentos de la vida virtuosa.	49
2.2. La vida virtuosa en los asuntos públicos.	58
2.3. La felicidad como consecuencia de la vida virtuosa.	64
3. CAPÍTULO III. LA VIDA ANTE LAS PERTURBACIONES.	76
3.1. Opinión de bienes o de males.	76
3.2. El dolor y el temor como perturbaciones.	84
3.3. El deleite, ¿una motivación para la vida?	90
3.4. La muerte como ausencia de la vida.	95
4. CAPÍTULO IV. LA VIDA COMO ESPACIO DE RELACIÓN.	100
4.1. El principio de sociabilidad.	100
4.2. Los diversos vínculos de asociación humana.	106
5. A manera de Epílogo:	
M.T. CICERÓN PARA NUESTRA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.	111
ANEXOS: Índice analítico de obras citadas.	115
Bibliografía.	118

TABLA DE ABREVIATURAS

Am.	“Sobre la Amistad”. <i>Laelius, de Amicitia.</i>	Mil.	“Defensa de Milón”. <i>Pro Annio Milone Oratio.</i>
Arc.	“Defensa del poeta Arquia”. <i>Pro Licinio Archia Poeta Oratio.</i>	Rp.	“Sobre la República”. <i>De Re Publica.</i>
Att.	“Cartas a Ático”. <i>Ad Atticum.</i>	Off.	“Sobre los Deberes”. <i>De Officiis.</i>
Brut.	Bruto. <i>Brutus.</i>	ND.	“Sobre la naturaleza de los dioses”. <i>De Natura Deorum.</i>
Cat.	Catilinarias. <i>In Catilinam Orationes.</i>	Or.	“Sobre el orador”. <i>De Oratore.</i>
Div.	“Sobre la adivinación”. <i>De Divinatione.</i>	PS.	“Paradojas de los estoicos”. <i>Paradoxa Stoicorum.</i>
Fat.	“Sobre el hado”. <i>De Fato.</i>	Pis.	“Contra Calpurnio Pisón”. <i>In Calpurnium Pisonem Oratio.</i>
Fam.	“Epístolas Familiares”. <i>Ad Familiares.</i>	Ros.	“Defensa de Sexto Roscio”. <i>Pro Sexto Roscio Amerino Oratio.</i>
Fin.	“Sobre los fines del bien y del mal”. <i>De Finibus bonorum et malorum.</i>	Sen.	“Sobre la vejez”. <i>Cato Maior de Senectute.</i>
Leg.	“Sobre las leyes”. <i>De Legibus.</i>	SS.	“El sueño de Escipión”. <i>Somnium Scipionis.</i>
TD.	“Cuestiones Tusculanas”. <i>Tusculanae Disputationes.</i>	Ver.	“Discursos contra Verres”. <i>In Verrem Orationes.</i>

PRESENTACIÓN

“Porque se refiere a las costumbre que los griegos llaman ἦθος, solemos llamar doctrina de las costumbres a esta parte de la filosofía; mas atendiendo al enriquecimiento de la lengua latina, puede denominársela moral”¹.

La filosofía de Cicerón es principalmente, como él lo afirma por primera vez en el tratado “Sobre el Hado”, un estudio sobre las cotidianidad de las acciones humanas, es decir, referido a la moral². La importancia de su legado es indudable no sólo por el influjo que tendrá en la posterior tradición filosófica sino también por su síntesis de las principales posiciones de las escuelas griegas en el marco novedoso de las letras latinas. En el presente trabajo pretendo resaltar el aporte de Cicerón como inaugurador de una traducción de la filosofía de su tiempo, particularmente en la reflexión sobre la conducta humana y, en ella, sus relaciones sociales y políticas.

Mi pretensión es, asimismo, desarrollar una lectura exhaustiva de las obras de Cicerón más pertinentes para los problemas morales en un contexto académico que poco conoce de su legado filosófico y que, por lo mismo, cuenta con una reducida bibliografía sobre el tema. En este ámbito mi trabajo se propone iniciar una indagación de las obras de Cicerón que podrá, en algún futuro, llenar este vacío. Soy consciente de la pertinencia que aún tienen, para nuestra comunidad filosófica local, las reflexiones morales de este filósofo romano, así como la síntesis que realiza del pensamiento en la periferia del mundo antiguo.

Mi trabajo constituye un intento por sistematizar un conjunto de reflexiones morales que no pretendieron serlo desde un comienzo. Cicerón no plantea un corpus orgánico

¹ «*Quia pertinet ad mores, quod ethos illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem*”. Fat, I, 1.

Cf. también en Brut. VIII, 31.

² Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Société Française de Philosophie, pág. 653.

de indagaciones sobre la moral; éstas se encuentran mediante un seguimiento muy cuidadoso de cada una de sus obras, en particular aquellas que tienen un matiz mayormente filosófico, cuya pesquisa sigo en el presente texto. Es evidente que, entre la abundancia de cartas, tratados y discursos del filósofo, pueden quedar algunos elementos relevantes en algunas obras no tratadas en este trabajo. No obstante, mi intención no es realizar un tratado enciclopédico del pensamiento de Cicerón, sino introducir del modo más detallado posible algunos de sus problemas más relevantes en la recepción de la ética griega y su reelaboración latina.

He querido enfocar mi trabajo partiendo fundamentalmente desde los tratados filosóficos de Cicerón: “Sobre los deberes”, “Cuestiones Tusculanas”, “Paradojas de los estoicos”, “Sobre los fines de bien y del mal” “Sobre la Naturaleza de los dioses”, “Sobre el Hado” y “Sobre la República” que son los que, a mi juicio, apuntan a los problemas filosóficos más pertinentes en el campo de la filosofía moral. Me refiero también, aunque marginalmente, a otras obras del autor resaltando las consonancias, que se pueden observar en ellas, de las temáticas trabajadas en los antedichos tratados. La economía del estudio y el interés por enfocarme en problemas concretos de la filosofía moral me ha llevado a priorizar unos textos más que otros, omitiendo algunos que, aunque poseen gran importancia literaria, no son sustancialmente filosóficos o no se orientan a problemas morales.

Es bien conocido el aporte de Cicerón en el ámbito de la filosofía política y la retórica. Aunque muchos elementos de éstos son citados en mi trabajo, no he considerado, ante la necesaria brevedad de este texto, dedicarles un espacio capital. Estimo que, ya en un segundo trabajo, podré tratar de manera exhaustiva las reflexiones que de los textos políticos de Cicerón pueden ser consideradas relevantes para la filosofía. Asimismo, será ocasión para el estudio de problemas epistemológicos o cosmológicos que son tratados en obras como “Tópicos”, “Sobre los Académicos” y “Sobre la Adivinación”, que no son materia de el presente texto. Considero que, aun con la omisión de algunas obras de valor filosófico, las materias

que me propongo exponer quedan suficientemente expuestas en las fuentes ya manifestadas, siendo posible desde ahí establecer una idea concreta del pensamiento de Cicerón en tales problemáticas.

Dedico una gran importancia en el texto a citas textuales de obras de Cicerón, a las que me refiero en castellano, ofreciendo algunas en latín cuando por precisiones de lenguaje sean requeridas. Para las citas más recurrentes usaré una propia traducción del título de las obras y en las notas a pie de página, con abreviaturas procedentes de los términos latinos, según se explica en la tabla de abreviaturas. Me he propuesto, ante la evidencia de escasa bibliografía secundaria sobre la filosofía moral de Cicerón, enfocar un trabajo con base en la lectura de las fuentes primarias del filósofo, así como de una relación de los principales elementos morales que pueden observarse en éstas. Me han servido como ejercicio de cotejo, además de la fuente latina directa, el uso de algunas ediciones en otros idiomas, cuya referencia anoto en la bibliografía. De igual manera me han sido útiles algunos textos de carácter enciclopédico sobre filosofía antigua, así como algunas obras biográficas de Cicerón, desde Plutarco hasta contemporáneos nuestros.

Mi trabajo consta de cuatro capítulos en los que pretendo introducir algunos núcleos temáticos, a mi juicio, fundamentales para cualquiera que desee comprender el pensamiento de Cicerón en relación con la filosofía moral. Inicialmente propongo una introducción en la que establezco algunos elementos biográficos generales de Cicerón, así un panorama de su obra filosófica y su método para constituirla. Estos elementos propiciarán una comprensión más elaborada y profunda del ámbito en el que surgen las cuestiones morales expuestas a lo largo de la indagación.

En el primer capítulo ofrezco una reflexión sobre los principios rectores de la vida humana. Es conveniente anotar que la estructura que propongo para su comprensión obedece más a un intento personal de comprender, desde una perspectiva contemporánea, muchos elementos conceptuales que Cicerón deja sugeridos en varias

de sus obras sin concederles mayor sistematicidad. Partiendo de la naturaleza universal, como ámbito rector de la vida humana, propongo la consideración del principio de coherencia, como criterio por el cual las acciones humanas son consecuentes con las disposiciones naturales y armónicas en el conjunto de la vida. Asimismo dedico a algunas páginas para indagar las diversas influencias externas e internas que afectan el ejercicio de la acción humana, considerando el modo como el destino, desde una perspectiva ciceroniana, afecta o no el libre albedrío, constituyendo una influencia para el carácter. Será una ocasión para exponer el modo como estos principios morales deben ser ejercitados conforme a una discernida honestidad, a lo largo de todas las etapas cronológicas de la vida humana.

En el segundo capítulo introduciré los principales elementos sobre la virtud y la vida feliz, teniendo en cuenta lo honesto como criterio moral y el modo como, en confrontación con diversas escuelas filosóficas de su época, entiende Cicerón la opción por la virtud y sus características principales. Como paralelo se indagará sobre la conducta del hombre sabio, prototipo de la vida feliz y el modo como éste, siguiendo el consejo de la razón, logra encarnar en su conducta el ejercicio de la virtud. En este capítulo se presentarán los elementos fundamentales sobre el lugar del pensamiento ciceroniano en la discusión sobre la naturaleza de los dioses y cómo éstos constituyen de manera efectiva el grado más alto de felicidad.

El tercer capítulo nos permitirá introducir la reelaboración que realiza Cicerón sobre la concepción griega de las pasiones y su influjo en la conducta humana. En este ámbito se introducen las perturbaciones del alma como opiniones de bienes o de males futuros o presentes, cuyo consentimiento distrae al hombre de la vida virtuosa. Desde este estadio aparece la muerte y los malestares de la vida como situaciones naturales en la condición humana que no deben ser motivo de desesperanza en el camino hacia la virtud. Desde estas realidades difíciles para la vida humana se sugerirán, desde el pensamiento ciceroniano, diversas alternativas con el fin de

impedir que, por estas inclinaciones, se efectúe una opinión distorsionada de estas experiencias, como bienes o males.

Finalmente, en el cuarto capítulo, presento una breve reflexión sobre uno de los ámbitos más importantes para Cicerón en el proceder moral: las relaciones y lazos sociales. Empezando desde la relación con la familia, los amigos, la patria, este texto brindará la ocasión para introducir los principales elementos del escenario social en el que, según Cicerón admite, sólo podrá llevarse a cabo la vida virtuosa. Estos ámbitos de relación constituyen espacios imprescindibles para la realización de la vida virtuosa que, tendrán como espacio culminante la común y universal sociedad de los hombres en la que la misma naturaleza es el principal y más fuerte vínculo de unión. A manera de epílogo, dedico unas cuantas líneas para expresar, desde la experiencia que me ha llevado a realizar esta reflexión, algunos argumentos por los que considero que la filosofía moral de Cicerón tiene cabida en nuestros debates contemporáneos, así como la pertinencia de su modo de indagación en las actuales coyunturas del pensamiento. Esta exposición culmina con un breve índice analítico de las fuentes ciceronianas presentadas en el texto, que ofrezco con el fin de propiciar ágiles referencias en algunos de sus núcleos temáticos.

Espero que sea ésta una ocasión para propiciar a Marco Tulio Cicerón, en la tradición filosófica, el lugar que él pretendió darle en su contexto romano a la filosofía de su tiempo. Espero también contribuir con resaltar el aporte que tiene su pensamiento, no sólo como catalizador de la filosofía griega antigua, sino también como inaugurador de un modo de hacer filosofía que, aún en los inicios del siglo XXI, continúa siendo significativo. Sin duda hoy, en tiempos no menos convulsionados que los suyos, sus palabras graves y elocuentes siguen siendo pertinentes en el foro de nuestra comunidad filosófica.

INTRODUCCIÓN CICERÓN Y SU LEGADO FILOSÓFICO.

“Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam, si possumus, otiosi”³.

Para cualquiera que indague en la filosofía antigua y en el influjo posterior de ésta en la historia de las ideas, el nombre de Marco Tulio Cicerón no pasa de ser un desconocido. Su obra, comprendida en una serie de epístolas, discursos y tratados es alabada por su magnífica elocuencia, que la conducía entonces a un innegable influjo político, pero desapercibida en lo que trata a la filosofía misma. Su figura es, pues, conocida más como la de un hombre de leyes o un orador distinguido que como la de un filósofo. Sin embargo, es innegable la influencia de sus ideas en los posteriores filósofos de la periferia medieval como San Agustín, incluso en la de modernos como David Hume y Michel de Montaigne⁴, que leyeron con avidez y aprendieron de memoria sus escritos.

En el texto presente, someto a consideración del lector las tesis que demuestran el destacado papel que tiene Marco Tulio Cicerón en la filosofía, no sólo por la grandeza de sus ideas, sino también por el aporte que realiza al parafrasear la tradición precedente del pensamiento en palabras latinas, logrando trascender, acaso para siempre, el contenido de las mismas.

³ “Pero la filosofía yació abandonada hasta nuestra edad, sin recibir luz alguna de las letras latinas. Por eso yo me he propuesto elevarla y despertarla, para que si en la vida pública fuimos de algún provecho a nuestros conciudadanos, les seamos también útiles en el ocio”. TD, I, 5.

⁴ Particularmente en los *Dialogues concerning natural religion* de Hume, inspirado en “Sobre la naturaleza de los dioses” y en los *Ensayos* de Montaigne, inspirados mayormente en “Sobre los deberes”. Cf. A. Long. *Roman Philosophy*, p. 184.

- **Cicerón: el hombre público.**

Marco Tulio Cicerón no provenía de una familia de pensadores. Sus orígenes, aparentemente desligados de las altas magistraturas, no venían de las cercanías del mármol del Senado, sino de las labores agrarias, allí donde habían surgido para siempre los ideales romanos. Este carácter logró imprimir en la infancia de Cicerón un matiz que fue de gran influencia en su posterior vida pública. Ajeno a todo compromiso o partido político, Marco Tulio emprendió su formación como discípulo brillante en retórica, logrando siempre puestos destacados. Plutarco nos narra cómo aquel muchacho de gran inteligencia decide viajar a Grecia para afianzar su formación en el crisol donde se había gestado la filosofía. En Atenas conoce a los principales pensadores de su tiempo, uno de quienes le dijo: “A ti, ¡oh Cicerón!, te admiro y te alabo, pero me duelo de la suerte de Grecia, al ver que los únicos bienes y ornamentos que nos habían quedado, la ilustración y la elocuencia, son también por ti ahora trasladados a Roma”⁵.

El joven romano, ávido de filosofías, aplaza por años su tarea de trasladar a Roma el quehacer socrático. En su lugar se dedica a la política. Poco a poco su nombre es renombrado en los litigios, defendiendo los casos más desesperados como el del parricidio de Sexto Roscio⁶ o el juicio contra Verres, en el que se atreve a desenmascarar una nobleza henchida de codicias y privilegios, sin temor a que este intento desencadene vituperios para su carrera⁷. Su palabra resuena como una espada aún en presencia de detractores que pueden ser sus enemigos. No se apega a ninguna causa más que a la de la República⁸, a la que empieza a ser afecto bajo el patrocinio

⁵ PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Cicerón*, IV. Trad. Antonio Ranz, Pág. 236. Cf. ND I, 3.

⁶ Consciente de la dificultad de acometer estos litigios, afirma Cicerón: “he aceptado la defensa de esta causa aunque por doquier vea suspendidos sobre mi cabeza toda suerte de amenazas, terrores y peligros; todo lo afrontaré y desafiaré”. Ros. XLVIII, 140.

⁷ Cf. Ver. II, V, 71.

⁸ A lo largo del texto nos referiremos a la palabra “República”, según el significado que le imprime Cicerón como “cosa pública”: “¿qué es cosa pública sino cosa del pueblo? Es pues cosa común de la ciudad. Pero ¿qué es la ciudad sino multitud de hombres reunidos en un mismo cuerpo y viviendo la vida común? Por esta razón se lee en los políticos romanos: “Una multitud de hombres errantes y dispersos se une por la concordia y viene a ser ciudad”. Rep. I. 39, 41, 50.

de Pompeyo. Rechaza las causas de los tiranos por necias tanto como las de las turbas por anárquicas⁹. Cicerón se introduce en este vaivén de intereses, logrando tantos partidarios como enemigos. Sin embargo, sus dotes de orador lo llevan, así como su amor por la República, a puestospreciados aun sin manipulación ni influencias. Es cuestor en Sicilia, más tarde será senador y cónsul. En el consulado hace frente a la famosa conspiración de Lucio Catilina, sin duda el conflicto más borrascoso de su carrera. Cicerón se ve obligado a combatir con ardor este oleaje revolucionario en medio de la asamblea senatorial con una increpación que ha pasado a la historia: *¿Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?*, ¿Hasta cuándo abusarás Catilina de nuestra paciencia?¹⁰ Sus discursos, recogidos en las famosas *Catilinarias*, nos manifiestan el ardor con el que defendía -más que sus ideas- un sistema cuya caída sólo aguantaba unos años más.

El ahínco por defender la patria de los sediciosos conduce a Cicerón al destierro, gracias al interés del tribuno Clodio por demostrar la ilegalidad del procedimiento en el tratamiento de la conspiración. Sólo un año y seis meses más tarde, Cicerón logra regresar. El pueblo agradecido, como afirma en alguna de sus cartas¹¹, se inclina a vitorear al excónsul como *parens patriae*¹², salvador de una república a la que restaban pocos instantes para fenecer. Entonces Pompeyo y Julio César ya han librado una de las guerras civiles más encarnizadas de la historia romana y este último, con plenos poderes ejecutivos, observa con benevolencia a Cicerón. Una vez asesinado César, vuelve Cicerón al escenario político buscando restablecer el sueño republicano cuyas esperanzas albergaba. Sin embargo, las ambiciones de Octavio junto con las de Marco Antonio, llevarán al traste sus intentos y conciliarán para siempre el fin de la República Romana. Sus últimas arengas en defensa de la integridad de la república,

⁹ Cf. BOISSIER, Gaston, *Cicerón y sus amigos*, Trad. Antonio Salazar, pág. 34.

¹⁰ Cat. I, 1. También consta en Or. I, 3. "Ya en mi primera edad asistí a aquella revolución y trastorno del antiguo régimen; llegué al Consulado en medio de confusiones y peligros, y desde el consulado hasta ahora he tenido que luchar con las mismas olas que yo aparté de la república y que luego se alborotaron contra mí."

¹¹ Cf. Pis. XXII.

¹² Cf. FRISCH, *Cicero's fight for the republic*, p. 34.

las consigna en las “Filípicas”, discurso que, al denunciar los desmanes de Antonio¹³ y su tendencia a la tiranía¹⁴, le costará posteriormente la propia vida.

Entretanto, Cicerón se retira al campo y en la vida ociosa emprendiendo una de sus tareas más memorables. Desde ahí pretende el regreso hacia aquellas materias que embelesaron su juventud, a los quehaceres que él mismo llama su amor de la infancia: la filosofía¹⁵. Lo hace no sólo desde una situación de decepción por el estado de Roma, sino también en un momento de gran conmoción interior por el fallecimiento de su hija Tulia¹⁶. Ya hace algunos años se ha separado de Terencia, su mujer, y ha enviado a su hijo Marco a emular sus pasos en el estudio de la filosofía, en Atenas. No le queda más consuelo que abrazarse a la sabiduría, destinándole sus últimas horas útiles, sus últimos atisbos de elocuencia y sagacidad. Este es el tiempo de mayor actividad filosófica de Cicerón, escenario de la producción de sus tratados más sobresalientes, cuya descripción veremos más adelante. Esta fecundidad en la producción manifiesta hasta qué punto quiso hacer de su ocio un espacio útil para una República en la que su voz no iba en consonancia con su propia suerte.

Este tiempo de ocio es también el espacio de asimilación y reelaboración latina de las ideas de las escuelas más relevantes de su tiempo en la filosofía¹⁷. Para esto somete constantemente a confrontación los textos de Platón, Aristóteles, alabando a veces a los estoicos, despreciando otras a Epicuro y tejiendo lazos de unión entre postulados muchas veces inconducentes, como afirma Bartolomé Oliver, en su obra “El legado de Cicerón”¹⁸. Fruto de este trabajo resulta una filosofía que ya no se escribe en caracteres griegos, sino que, además de estar en latín es dirigida a un mundo que no

¹³ Cf. *Ibíd.*, p. 119.

¹⁴ Att. XIV, 9, 2. “Hemos matado al tirano, pero la tiranía persiste”, “*vivit tyrannis, tyrannus occidit*”. La denuncia a Antonio se constata en el primer y segundo libro de las “Filípicas”.

¹⁵ Cf. ND. I, 3.

¹⁶ Como cuenta en ND. I, 4.

¹⁷ Sobre su ocupación en el ocio de las letras, véase TD. V, 36. Desde A. Long, este ocio ciceroniano adquiere matices de servicio patriótico.

Cf. LONG. *Roman philosophy*, p. 193.

¹⁸ Cf. OLIVER, Bartolomé, *El legado de Cicerón*, Capítulo III.

volverá a ser helénico. Cicerón escribe, pues, en defensa de lo único que le queda por defender. La patria se encuentra en manos de unos tiranos por lo que el sueño de la República parece estar arruinado para siempre; su familia se halla deshecha tras la muerte de su hija Tulia y la ausencia de su hijo Marco, a quien dedica el tratado “Sobre los Deberes”¹⁹. Pero la filosofía aún demanda un litigante en el tribunal romano, pidiendo para siempre una presencia constante e imprescindible. De este modo hace Cicerón del ocio de su vejez el más productivo de su vida. Ya tendrá ocasión de alabarlo en su obra “Sobre la Vejez”, en la que manifiesta cómo este último estadio de la vida, es por muchas razones el más laudable y decoroso²⁰.

De este modo quiso Cicerón ser útil, tanto en la vida pública como en el ocio. Aunque su vejez no logró ser lo suficientemente tranquila debido a los enemigos ganados y al contacto que no dejó de tener en los asuntos políticos de Roma, procuró que ésta fuera no menos decorosa que lo que fue su juventud. Desde este ámbito, retoma la filosofía que aprendió en los primeros años y escribe sus tratados filosóficos en los que nos lega la síntesis de la filosofía antigua ya con tintes y expresiones romanas.

- **La síntesis ciceroniana: filosofía de filosofías.**

En este apartado indagaremos sobre el modo como Cicerón hace su obra de asimilación de la filosofía de su tiempo, así como el logro de un nuevo aparato lingüístico, de influjo capital en la filosofía de Occidente. Partimos de unas condiciones que señalamos como favorables para que esta empresa su hubiera llevado a cabo y de unas características personales que influyeron en grado sumo en esta recepción romana de la filosofía helénica. Inicialmente podemos decir que fue Cicerón un asiduo lector y por lo mismo, conocedor de la filosofía griega. Su actitud hacia ésta ya no es la misma que sus contemporáneos: no se adscribe a la influencia regia de alguna escuela determinada; no etiqueta sus pensamientos con claves que nos

¹⁹ Cf. Off., I, 1.

²⁰ Sen. VIII, 26.

resulten homogéneas y uniformes a un cierto modo de pensar²¹. Cicerón se acerca a los filósofos precedentes acuñando y confrontando sus opiniones de modo que en ellas no sea encontrada la verdad absoluta o indudable de las cosas, sino únicamente lo más probable y consecuente con “el peso de la argumentación”²². En obras como “Sobre la Naturaleza de los Dioses” y “De la Adivinación” se contenta con exponer los planteamientos de las escuelas precedentes a fin de que el lector pueda escoger entre todas estas opiniones la que juzgue más razonable²³, por lo tanto Cicerón ubica las doctrinas filosóficas a fin de que éstas se batan en un escenario común, ya no con el pesado criterio de la autoridad²⁴ – que según él se hallaba muy instalado en las escuelas helénicas de su tiempo²⁵ – sino mediante la neutral y no comprometida indagación de los problemas.

Este modo innovador por el que Cicerón se acerca a la tradición filosófica, no pudo haberse realizado, en el contexto del mundo antiguo, sino en un período de maduración y, por consiguiente, revisión de las doctrinas filosóficas. Este período, anterior al siglo I de nuestra era, le permitió a nuestro autor llegar a un proceso de pesquisa filosófica y de indagación de las teorías precedentes, imposible quizá para aquellos que le antecedieron. No solamente la edad temporal fue un elemento favorable para la síntesis ciceroniana, sino también la ubicación espacial en la que se hallaba. Roma poseía, como ninguna otra urbe de la época, una variedad cosmopolita que le permitía abrirse a todo tipo de culturas y concepciones. Un lugar diferente

²¹ Se considera evidencia de esta actitud lo afirmado en TD, IV, 7, “Pero defienda cada cual lo que piense: todos los juicios son libres: nosotros seguiremos el nuestro, y sin sujetarnos a las leyes estrechas de ninguna escuela, ni adoptar en filosofía servilmente el parecer de nadie, buscaremos en cada materia lo más probable”.

²² Cf. ND, I, 5.

²³ Cf. Fat. I, 1.

²⁴ “Usemos, pues, de la libertad que nosotros solos podemos usar en la filosofía, puesto que el método que seguimos nada juzga por sí mismo, sino que examina imparcialmente las razones que hay por una y otra parte sin atender a las autoridades”. TD, V, 83.

²⁵ Como consta en ND, I, 5: “En la discusión hay que buscar no tanto el peso de la autoridad, cuanto la fuerza de la argumentación. Más aún, la mayor parte de las veces la autoridad de los que hacen profesión de enseñar es un estorbo para los que quieren aprender; dejan, en efecto, de emplear su propio juicio y admiten como seguro lo que ven juzgado ya por el maestro a quien dan su aprobación”.

habría resultado inconveniente para crear un escenario de disputa filosófica, como pretendió Cicerón en sus escritos.

Es evidente también, como afirma George Holland en su obra²⁶, que el helenismo filosófico se hallaba en una edad que puede llamarse oscura. Posterior a la Academia y el Liceo, encontramos una sucesión de escuelas y filósofos que no ahondaron creativamente de un modo tan audaz como lo hicieron sus predecesores. Esta situación permitía para alguien como Cicerón ubicarse a una cierta distancia de las principales doctrinas del mundo antiguo y juzgarlas, ya no según la autoridad otorgada a los grandes sabios, sino en consecuencia a una argumentación razonable, ya libre de compromisos históricos. Así pues, la obra ciceroniana, aunque en sí misma no produjo nuevos sistemas y concepciones antropológicas o epistemológicas, sí trajo como gran novedad un acercamiento diferente a la tradición, un escenario de confrontación entre las escuelas más reconocidas y, aunque no de menor rango, un nuevo aparato lingüístico que acomodaría la filosofía griega a la semántica del Lacio, desarrollando en su argumentación mecanismos hasta entonces insospechados.

En la obra filosófica de Cicerón no encontramos la opinión de un romano con respecto a las problemáticas filosóficas de su tiempo, sino el escenario de la confrontación de las escuelas a las que Cicerón pretendía adherirse a las más probables, sin considerarse adepto a ninguna de éstas en particular²⁷. Encontramos en la mayoría del corpus de su filosofía moral una adhesión especial a los estoicos, en particular en lo que toca a la conducta y a la virtud, pero también constatamos elementos aristotélicos, e incluso epicúreos, como en “Sobre la Naturaleza de los Dioses”. Este amplio conocimiento de la filosofía lo concedía una formación que Cicerón mismo juzga como sólida, debido a que fue materia de estudio en su juventud durante su estancia en Atenas, y posteriormente, ya en su vida política, en el

²⁶ HOLLAND, George, *On the Commonwealth*, Introduction, p. 7.

²⁷ Esta intención de hacerse a lo más probable la encontramos como eje conductor en el texto de “Académicos”

diálogo con varios filósofos que acudían a su conversación, como en el escenario de las “Cuestiones Tusculanas”²⁸.

Sin duda esta confrontación de elementos filosóficos parte de una notable erudición sobre el estado universal de la filosofía en su tiempo, así como de un conocimiento de las concordancias que, sin esclarecerse, podían observarse entre los planteamientos de las diversas escuelas²⁹. La tarea ciceroniana de asimilación de la tradición filosófica se acomete con el presupuesto de que las opiniones de las escuelas son susceptibles de ser confrontadas y relacionadas. Su interés radica en establecer lazos de unión entre dichas opiniones, logrando una filosofía emancipada de la autoridad de éstas. De este modo, Cicerón logra un cierto “ecumenismo filosófico”³⁰ al concebir una filosofía que trasciende las indagaciones de las escuelas y que es capaz de afirmar, aun en sus particulares diferencias y contradicciones, un mismo objetivo y unos mismos fines. Cicerón retoma la filosofía, y con él el mundo romano, desde un pensamiento universal, socrático, que comprende y aúna en sí mismo, los de todas las escuelas de su tiempo³¹.

Por otro lado, Cicerón se hace a la filosofía como Roma al mundo conocido. Esta ciudad había nacido como una urbe en donde la diversidad no era un ingrediente extraño. El romano, haya sido esclavo, patricio o plebeyo, crecía en un universo en el cual veneraba un panteón de dioses en el que, sin adherirse a un modo rígido de entender la religión, se convivía con divinidades griegas, latinas, egipcias e incluso etruscas. En el inicio, una vez las legiones romanas derrotaban a los pueblos vecinos,

²⁸ Cf. TD, I, 1.

²⁹ “Por eso, de aquella verdadera y elegante filosofía que, derivada de Sócrates, permanece todavía entre los pitagóricos y también en los estoicos, los cuales dicen las mismas cosas pero con distintas palabras”. TD., IV, 6.

³⁰ Tomo esta expresión de Alain Michel en su estudio “Cicerón, la filosofía del humanismo”, publicado en “Historia de la Filosofía”, Siglo XXI, pág. 35. “Se puede decir que el Arpínata, sensible como sus contemporáneos a lo que tenía de deshonesto la rivalidad entre escuelas, intentó, no sin éxito, fundar, no un sincretismo, sino una especie de ecumenismo filosófico”.

³¹ Sobre esta diversa recepción de los filósofos griegos, encontramos en Off, I, 2, en la exhortación que hace a su hijo: “no me aparto mucho del modo de pensar de los peripatéticos, pues queremos ser entrambos a un mismo tiempo platónicos y socráticos”.

no los destruían ni condenaban al olvido, sino aún, los adherían a los miembros de la República³² y con ellos sus costumbres, divinidades y formas de concebir el mundo. Es Roma pues, desde sus inicios una continua mezcla de identidades.

Este contexto teje un espíritu altamente práctico que es capaz de tomar las tradiciones de pueblos diversos como propias si éstas contribuyen a engrandecer los principios de la República. El Romano toma, pues, elementos etruscos, aprende y desarrolla como ningún otro pueblo las vías que comunican hacia los más ignotos lugares y encuentra en Grecia, ya entonces en un ocaso progresivo, suficientes elementos para tomar prestado un acerbo sólido, como nueva ama del mundo conocido. Conocido es el ejemplo de los decenviros, que con el fin de redactar un sistema de leyes perdurable para la República, se desplazaron a Atenas para aprender los principios que la habían instituido como democracia y que habían sido para ésta motivos de tanto orgullo³³. Cicerón no se limita a indagar los problemas para él acuciantes siguiendo una dinámica unívoca, fruto de un descubrimiento particular. Su labor se inserta en un contexto en el que tras haberse postulado los grandes sistemas de la filosofía antigua, hacía falta quién la asimilara a las nuevas circunstancias de un nuevo Imperio dominante y con él, de un conjunto de valores e ideales que diferían de los de Grecia.

Cicerón es consciente de que su labor no será la creación de nuevas filosofías³⁴, sino la de recibir y asimilar, en su ser de romano y hombre político, las diversas vertientes del pensamiento. Sin pretender organizar un corpus orgánico con estos elementos, nuestro pensador hilvana, de manera sucinta, entre sus cartas y tratados la tradición filosófica griega, a fin de que ésta pudiera ser significativa al mundo romano. Esta manera de hacer filosofía en Cicerón es, al ser por vez primera romana, muy innovadora en el contexto de entonces. Su obra constituye una lectura juiciosa de la tradición del pensamiento helénico desde la práctica cosmovisión de un romano. Por

³² Según cuenta Cicerón en Off. I, 12.

³³ Cf. Rep. II, 6.

³⁴ Att, XI, 52, 3: "He copiado las cosas, sólo me pertenecen las palabras, en las cuales abundo"; "Ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt: verba tantum adfero, quibus abundo".

tanto, así como los decenviros tallan en sus doce tablas el corpus legislativo de la jurisprudencia romana, usando en sus caracteres ideas de Solón³⁵, así Marco Tulio Cicerón inicia la filosofía latina³⁶ logrando tejer una toga romana mediante los hilos de las ideas, muchas veces paradójicas, de sus predecesores griegos. Este proceso de lenguaje conduce al establecimiento de nuevos mecanismos de relación entre los pensamientos de las escuelas, que aunque no suscitan grandes novedades filosóficas, permiten una mirada panorámica nunca antes considerada en el marco de la filosofía antigua. Necesariamente esta empresa implicará para Cicerón un ejercicio de reelaboración de la tradición precedente, dirigida a un contexto griego.

Ahora bien, Cicerón reconoce que el papel que se ha dado a la lengua latina en el ámbito académico de la época es más bien secundario y que, para disputar sobre materias filosóficas se suele recurrir al griego por considerarlo más apto³⁷. Esta situación, no conforme para él, lo moverá a demostrar lo contrario³⁸, como afirma en sus “Cuestiones Tusculanas”. Sin duda la lengua del Lacio cuenta con todas las propiedades para llevar a cabo esta obra de reelaboración que la filosofía amerita. Esta realidad, unida a la necesidad de encontrar la medicina y el equilibrio que su alma precisa, motiva a Cicerón a escribir. Y lo hace por medio de la prosa que logró afinar como nadie en sus discursos y arengas. Del mismo modo, emulando el estilo de Platón, argumenta sobre los principales problemas filosóficos usando del diálogo entre diversos personajes, permitiéndose confrontar en ellos las principales posturas

³⁵ Según cuenta Cicerón en Rep. II, 6. Asimismo léase en Leg. II, 59.

³⁶ “Nazca también la filosofía latina en nuestro tiempo, y ayudémosla nosotros a nacer, y llevemos con paciencia el ser refutados y reprendidos”. TD. II, 5.

³⁷ “Gran número, en efecto, de gentes muy conocedoras de las enseñanzas griegas eran incapaces de compartir sus conocimientos con sus conciudadanos, porque desconfiaban de la posibilidad de expresar en latín la enseñanza que de ellos habíamos recibido; y ciertamente en la cuestión de la expresión o el vocabulario creo que hemos hecho tales progresos que ni aun en riqueza de vocabulario nos superan los griegos”. ND. I, 4.

³⁸ Cf. “Y como el fundamento de todas las artes que se encaminan al perfecto modo de vivir consiste en el estudio de la filosofía, ésta es la que me propuse ilustrar en lengua latina. No porque la filosofía no pudiera aprenderse por medio de las letras y preceptores griegos, sino porque fue siempre opinión mía que los nuestros, o lo habían inventado todo por sí más sabiamente que los griegos, o en las artes que recibieron de ellos habían mejorado cuanto creyeron digno de sus trabajos”. TD. I, 1-3.

de las escuelas de su tiempo³⁹. Sin poderlo predecir, los escritos de Cicerón constituirán para la posterior filosofía cristiana, en palabras de Federico León, “como los principales testigos de la filosofía antigua con los que se rige la polémica”⁴⁰, y para el resto de la tradición como la fuente capital, y por lo mismo inapreciable, de los sistemas helenísticos.

Ahora bien, en medio del interés social y cultural que conllevaba esta tarea de asimilación filosófica, podemos encontrar algunas razones de carácter subjetivo que contribuyeron a su tarea. En el difícil estado interior que mantuvo en sus últimos años, la filosofía se convierte para Cicerón en mucho más que un simple ejercicio reflexivo. Cómo él mismo lo refiere, filosofar es el quehacer que provee el equilibrio que el alma necesita⁴¹, por lo tanto, su acercamiento a ella está mediado por una expectativa de auto-consolación y terapia de la propia conducta. En consecuencia, este carácter de medicina que precisa Cicerón en la filosofía viene dado por un interés de ejercitarse en la sabiduría, como él mismo lo afirma⁴². Desde ese ejercicio logra no sólo conocerse a sí mismo⁴³, sino también adquirir la ciencia de los “preceptos para vivir honrada y felizmente”, como señala en la exhortación a su hijo Marco⁴⁴. De esta manera, la filosofía es el espacio, quizá el único posible⁴⁵, en el que se halla todo lo

³⁹ Cf. Fat I.

⁴⁰ Cf. LEÓN, Federico, *Literatura Romana*, pág. 84.

⁴¹ Cf. *Ibíd*em, pág. 82. También en Fam. IV, 4.

⁴² Como consta en Off. II, 2. “De tan graves males creo haber sacado este bien, de escribir unos asuntos no muy sabidos de nuestros romanos, y muy dignos de saberse. Porque, ¿qué bien, ¡oh Dios! más digno de ser buscado, más noble, más útil, más digno del hombre que la sabiduría? Dase nombre de filósofos a los que estudian, y a la verdad no quiere decir otra cosa filosofía que estudio de la sabiduría. La cual, según la definición de los antiguos, es la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de las causas que proceden, cuyo estudio, el que le reprueba, yo no sé por cierto qué juzgará digno de alabanza”.

⁴³ “Un solo deber le impongo, porque éste comprende todos los demás: el de estudiarse y vigilarse constantemente, con objeto de poder invitar a los demás a imitarlo”. Rep. II, 69.

⁴⁴ “Todas las partes de la filosofía son, hijo mía Marco, de abundante materia y de gran fruto, sin que haya en ella alguna que sea inculta o estéril; pero no tiene otro campo más dilatado ni fecundo que el de las obligaciones, de donde se sacan los preceptos de vivir honrada y felizmente”. Off., III, 5.

⁴⁵ Según afirma en Off. II, 2. “Para fortificar el valor y la virtud, o se acude a la filosofía, o no hay arte que ayude a nuestros esfuerzos; y decir que no hay arte para las grandes cosas, habiéndolo

que necesita para vivir de un modo útil y honesto. Este ejercicio de indagación moral le permite a Cicerón no sólo buscar la consolación que necesita, sino también llevar a cabo un servicio inmensamente útil en su contexto social⁴⁶. El carácter de discernimiento y conocimiento de la vida, que conlleva este quehacer cotidiano, hace de la filosofía, más allá de una doctrina, un arte⁴⁷. Puede decirse de Cicerón que, en consecuencia, la filosofía no tendrá un fin más sublime que la felicidad de la vida.

Cicerón redacta la mayor parte de sus obras, un total de 30 libros, como lo recuerda A. Long, en su retiro de la vejez. Esta serie comienza con el *Hortensio*, diálogo perdido casi en su totalidad, que pretendía suscitar en el lector una motivación para el estudio de la filosofía. Son conocidas las citas que, del mismo, hace San Agustín en sus *Confesiones*⁴⁸. “Académicos” refiere por su parte, como lo sugiere K. Hunt⁴⁹, una confrontación de carácter epistemológico, acerca de la validez de la percepción. Cicerón refiere en este ámbito las diversas posturas de las escuelas, confrontándolas con las de Carnéades, la gran figura de la Academia luego de Arcesilao, y su doctrina de la probabilidad, a la que Cicerón parece adherirse, siendo un modo característico de proceder al exponer las doctrinas de las escuelas, evidente en sus demás obras.

En este mismo estilo dialéctico aparece el tratado “Sobre los fines del bien y del mal” donde el filósofo pretende confrontar el pensamiento de los epicúreos y los estoicos acerca del bien supremo, en concreto sobre la tesis del placer como el máximo de todos los bienes que Cicerón busca refutar, adhiriéndose por tanto a la opinión estoica. Este contexto sirve de ocasión para el desarrollo de las “Paradojas de los estoicos”, en el que el hombre sabio es dibujado como el prototipo de la vida feliz.

para las pequeñas, sería hablar con sobrada ligereza y equivocarse en capital asunto. Admitido que hay reglas para llegar a la virtud, ¿cómo encontrarlas fuera de la filosofía?”

⁴⁶ “Pensé en primer lugar que explicar la filosofía a mis compatriotas era en aquellos momentos para mí un deber en beneficio de la propia República, considerando que había de contribuir grandemente al honor y a la gloria de la ciudad el poseer, redactados también en lengua latina, pensamientos tan importantes y luminosos”. ND. I, 4.

⁴⁷ La llama también: “ocupación del espíritu”. Cf. Arc, VII, 16.

⁴⁸ Cf. *Confesiones*, III, 4.

⁴⁹ Cf. HUNT, K, *The Humanism of Cicero*, p. 3.

El estilo dialéctico, característico de la mayoría de sus obras, continúa en las “Cuestiones Tusculanas”, cuyo escenario es una conversación⁵⁰ entre amigos en la villa campestre del *Tusculum*. En este tratado, que consta de cinco libros, el tema principal son las perturbaciones del alma, así como una reelaboración del pensamiento estoico sobre las pasiones. Cicerón dedica la mayor parte de su indagación a considerar la necesidad del dolor y el temor, así como de la necesidad de su influencia para vivir una vida virtuosa y feliz.

Tres de sus obras son dedicadas a indagar sobre las influencias externas que puede poseer la conducta humana y que de algún modo, las cuestionan y la confrontan. Estas son: “Sobre la naturaleza de los dioses”, “Sobre el Hado” y “Sobre la adivinación”. En el primer texto Cicerón hace una exposición del pensamiento que sobre la divinidad tienen los estoicos, epicúreos y académicos, centrados en la tesis de si la divinidad interviene en los asuntos humanos. Como es frecuente en Cicerón, no se da claramente una conclusión final del tratado, sino que se exponen los planteamientos para que el lector juzgue lo más probable⁵¹. Aunque ya no dialécticamente, las obras siguientes se enfrentan a cuestionar la validez del destino y, considerada su existencia, de la posibilidad que pueda ser develado o adivinado. Marco Tulio se inclina a propiciar una refutación a la teoría del determinismo estoico, como señala Mainero⁵², tras considerarla que inhibe la responsabilidad moral, orientándose a una aceptación del libre albedrío de la voluntad humana y su capacidad de orientar y reordenar el carácter⁵³.

Quizá la obra de mayor envergadura moral, por la riqueza de sus contenidos es “Sobre los Deberes”, traducida por algunos como “Sobre los Oficios”, que al intentar postular los imperativos morales desde los compromisos fijados por medio de los

⁵⁰ En los términos en los que Cicerón la sugiere: “exenta de ramplonería, el más agradable empleo del ocio y lo más propio de la dignidad humana”. Or. I, IX, 32.

⁵¹ Intención reflejada en Fat. I.

⁵² Cf. MAINERO, Jorge, en “Introducción” de *Tratados filosóficos I*, pág. 22.

⁵³ Cf. Fat. XIV. Según afirma Cicerón siguiendo a Carnéades.

lazos sociales y con la propia naturaleza se orienta más a la primera acepción que a la segunda. Esta obra, inspirada en el estoicismo de Panecio, expone con brevedad el significado de la virtud y los modos de ejecutarla, principalmente adhiriéndose a la justicia como la más grande de las virtudes y desde ella a la liberalidad. Partiendo de un profundo conocimiento de la propia naturaleza, Cicerón pretende indagar cómo estos valores pueden ser vividos en las diversas edades humanas, y mediante esto lograr un verdadero servicio útil a cada uno de los lazos con los que estamos comprometidos. La vida social aparece como el espacio imprescindible donde tiene que vivirse una vida virtuosa, que por serlo, se constituye laudable por sí misma.

Dos escenarios dialécticos sirven para concretizar el modo de vivir virtuosamente. Uno de ellos es señalado en la obra “Sobre la Vejez” en la que Cicerón sitúa en Catón el censor, el modelo de una ancianidad honesta. Desde este ámbito revaloriza la vejez como un período ocioso de suma utilidad que no tiene nada que pesarle con respecto a otros momentos de la vida. En segundo lugar, encontramos el diálogo “Sobre la Amistad” que constituye, en palabras de Oliver⁵⁴, un incomparable poema al ideal de la relación entre los hombres, que contribuye a exaltarlo como el don máspreciado entregado a los seres humanos por la divinidad⁵⁵. Desde el coloquio desarrollado en esta obra, se considera que el fundamento de la amistad se comprende en el deseo de ejercitarse colectivamente en las virtudes, nunca para transgredirlas.

- **El rescate de la elocuencia.**

Es sabido que, ante el constante acoso foráneo, el público romano consideraba de gran alabanza la excelencia en los ejercicios militares. De este modo otras cualidades, como el ejercicio retórico, quedaban relegadas a un grupo muy reducido de personas, sin ser del aprecio y cultivo de la plebe. Cicerón, consciente de esta realidad, procura no sólo en sus escritos filosóficos sino también a lo largo de su vida política, llevar el ejercicio retórico no sólo a un ámbito superior, sino a un estadio incluso imprescindible para la conservación del *statu quo*, logrando potenciar en sus escritos

⁵⁴ OLIVER, *El legado de Cicerón*, pág. 73.

⁵⁵ Cf. Am VI, 21.

una inversión de los valores existentes. En consecuencia, como él mismo pretendió en su consulado⁵⁶: ya el poder social no se encuentre fundamentado tanto en la fuerza de las armas, como en la elocuencia de las palabras⁵⁷.

La elocuencia no sólo adquiere, en el contexto ciceroniano, un valor capital para la constitución de sociedades humanas, sino también un ingrediente constitutivo del hombre que, una vez ejercitado, constituye lo más sublime y agradable en que pueda gastarse el tiempo⁵⁸, según afirma Cicerón en el tratado “Sobre el Orador”⁵⁹. Como bien lo señala Tenney Frank⁶⁰ en su comentario sobre la elocuencia de Cicerón, el ejercicio de la palabra es, más que una disciplina que hay que ejercitar, un don de la naturaleza que en sí mismo nos diferencia de las otras creaturas⁶¹. La elocuencia se convierte entonces en un acto de descubrimiento, porque permite sacar de un ámbito meramente potencial aquello que la naturaleza imprimió en el género humano para su supervivencia y diferencia de las bestias. Por lo tanto, Cicerón no la concibe como *doctrina*, es decir, un saber al que hay que introducirse, sino como *ingenium*⁶², una característica de antemano recibida ante la cual es menester preparar y configurar el ánimo mediante el ejercicio retórico, a fin de lograr el objetivo para el que fue dada.

Del mismo modo es la elocuencia para Cicerón un arma, no sólo para la defensa de la República, sino también el medio más generoso de ayudar a los caídos y combatir las

⁵⁶ “Porque dejando aparte otros ejemplos, ¿en el tiempo de mi consulado no cedieron las armas a la toga? Jamás se vio la República en mayor peligro ni en mayor tranquilidad. Tan presto se les cayeron las armas de las manos por mi consejo y vigilancia a aquellos ciudadanos atrevidos y temerarios. ¿Qué hazaña más señalada han logrado nunca las armas? ¿Qué triunfo que se pueda comparar con éste?” Off. I, 22.

⁵⁷ Es bien conocido de Cicerón el verso: “*Cedant arma togae, concedat laurea linguae*”: “cedan la guerra a la toga y a la elocuencia el laurel”.

⁵⁸ Sobre la necesidad de un constante ejercicio de la elocuencia, Cf. FRANK, Tenney, *Life and literature in the roman republic*, Pág. 130.

⁵⁹ Según afirma en Or. I, 31. “Dejando aparte el foro, el tribunal, *los rostros* y la curia, ¿qué cosa más agradable aun en el ocio, y más digna de la humanidad, que una conversación graciosa y no ruda? Si en mucho nos aventajamos a las bestias, es porque tenemos el don de la palabra y podemos expresar todo lo que pensamos. ¿Cómo no admirar al que se aventaja a los demás hombres en aquello, mismo en que el hombre excede a las bestias, y cómo no esforzarnos en conseguir tanta excelencia?”

⁶⁰ Cf. FRANK, *Life and literature in the roman republic*, Pág. 160.

⁶¹ Cf. Or. I, 99.

⁶² Cf. Or. II, 143.

ajenas injusticias⁶³. En consecuencia, se convirtió en la principal herramienta de Cicerón que le permitió hacer frente a los embates de su vida pública. Gracias a ella pudo hacerse famoso en la orden ecuestre a la que pertenecía, lograr el favor de la plebe y de los indecisos para las elecciones consulares y defender a la República de las conspiraciones. Si un arte era objeto de veneración para Cicerón era, sin duda la elocuencia⁶⁴; si por algún medio era posible no sólo exhortar y persuadir, sino también constituir sociedades humanas, no era por la fuerza de las espadas o el empeño de los ejércitos, sino por la pertinencia y carácter de la palabra. No sin mérito alguno la llamará: “la reina de las artes”⁶⁵, la que más puede capacitarnos y aprovecharnos en el cultivo de nuestra propia naturaleza.

Es evidente que todo este carácter útil de la elocuencia queda reflejado incluso como herramienta imprescindible en el desarrollo y progreso moral de una sociedad. No es únicamente para Cicerón el arte de la palabra un hermoso aditamento ornamental en la vida social; su énfasis es mucho más práctico: es el medio más necesario y pertinente, no sólo para la persuasión y la enseñanza, sino para que el propio proceder moral se acomode a una vida virtuosa, como lo veremos más adelante. El amor por la vida virtuosa no puede prescindir del cultivo de la palabra porque sólo por ésta misma, como puede llegar a experimentarse, logra ponerse freno a la pasión y unir los ánimos para una vida conforme a la justicia. No es un arte como hemos convenido para una élite ni reservado a una clase que dominara el gobierno y la palestra, sino para todo aquel que quiera vivir de un modo justo.

⁶³ Cf. Or. I, 17; I, 22.

⁶⁴ Sobre la elocuencia como arte en Cicerón, Cf. LAURAND, *Manuel des études grecques et latines*, pág. 541. Asimismo en LEÓN, Federico, *Literatura romana*, pág. 76.

⁶⁵ “Viene luego el don del lenguaje, la elocuencia, la reina de las artes como vosotros soléis llamarla: ¡qué facultad tan gloriosa y tan divina es esta! En primer lugar nos capacita para aprender las cosas que no sabemos y para enseñar a otros las cosas que nosotros conocemos; en segundo lugar, es nuestro instrumento para la exhortación y la persuasión, para consolar a los afligidos y calmar los temores de los que estaban aterrorizados, para poner freno a la pasión y apagar la concupiscencia y la ira; la facultad de la palabra es la que nos ha unido con las ataduras de la justicia, la ley y el orden civil, y es la que nos ha apartado del salvajismo y la barbarie”.
ND. II, 59.

Esta concepción de la elocuencia se inserta en el contexto de una República como la romana. Más allá de los intereses autocráticos que se establecerán paulatinamente en el contexto político de Cicerón, Roma estaba fundada gracias a las caóticas conquistas populares provenientes de las guerras civiles, en un criterio de “mutua utilidad” al que no escapaban ni siquiera los esclavos. En este ámbito de cooperación social y política, que veremos resaltado en la obra filosófica de Cicerón, aparece la elocuencia como un elemento perteneciente a todos los hombres, en cuanto tales, y no porque fuera otorgado por alguien, sino porque es, para todos, donación gratuita de la naturaleza que, como veremos más adelante, dispensa a todos los hombres de todo aquello que necesitan para prosperar y afianzarse en sociedades.

Esta donación de la naturaleza, como lo es el arte de la palabra, es al mismo tiempo una tarea, un quehacer que es imperativo cultivar asiduamente por el carácter imprescindible del que está investido. Por tanto la elocuencia no sólo es un arte al que todos tienen derecho, sino una necesidad política que todos deben acometer, en particular en una ciudad que aprendió a hacerse dueña del mundo a fuerza de saqueos, levantamientos y sediciones. Como afirman algunos biógrafos modernos⁶⁶, Cicerón llevó a cabo un esfuerzo por “posicionar” la elocuencia como una virtud no sólo importante, sino aun necesaria en sus agitados tiempos. Así como la habilidad en las armas se cuece en medio de batallas, Cicerón aprendió “firmeza y asiento” en su elocuencia a causa de contiendas⁶⁷. No en pocas ocasiones tuvo que enfrentar la fuerza de sus argumentos con la dureza de las armas. Es conocida la defensa de Milón, acusado por el homicidio de Clodio. La defensa se llevó a cabo en el foro, delante de Pompeyo, con “toda la plaza alrededor llena de resplandecientes armas”⁶⁸.

⁶⁶ Quizá esta labor de instaurar como principal el arte de la elocuencia es la única gran labor que de Cicerón destaca el gran historiador de Roma, Theodor Mommsen. En general la imagen que expone del filósofo es desfavorable. Cf. *Historia de Roma*, Libro V, Pág. 1184. Cf. Asimismo en MAFFI, Maffio, *Cicerón y su drama político*, Gil Editor, Buenos Aires, 1944. Pág. 9.

⁶⁷ Cf. PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, Cicerón, XXXV.

⁶⁸ Según cuenta Plutarco, *Ibíd.*

Pero aun en un clima tan adverso para la oratoria, logró sobreponer el poder de la palabra, como nos narra en su “Defensa de Milón”⁶⁹.

Esta arma natural del ser humano precisa desde luego, como hemos anotado, un constante ejercicio y probación. Más allá del decoro en el manejo de expresiones de palabras, el orador tenía que manifestar un adecuado conocimiento de la realidad y de las leyes antiguas. Del mismo modo, era necesario conocer la manera como las palabras pueden unirse entre sí a fin de constituir un discurso coherente y armónico en el contexto en el que se va afirmar, carácter particular que denomina Cicerón: “modo habitual de hablar”⁷⁰. En consecuencia la oratoria no necesita de un uso intrincado de palabras, no radica su belleza en el carácter incomprensible y complejo de las expresiones. Su excelencia reside en la capacidad de servirse de lo común y desde allí llegar al propósito que busca. No posee, pues, un fin en sí misma, es el orador quien la ajusta de acuerdo a sus propios fines. Cicerón mantuvo en su vida diversos objetivos, tales como la defensa de sindicados por delitos y posteriormente la de la misma República, acosada por múltiples facciones de conspiradores que amenazaban echar al traste los ideales republicanos⁷¹, como consta en las “Filípicas”.

Ya en su trabajo filosófico, Cicerón labora del mismo modo que lo hizo en su vida política. Acostumbrado a las defensas y apologías, encuentra una tradición nacida entre los griegos que precisa de ser defendida entre los romanos. Se trata de la filosofía, cuyos principios tuvo la ocasión de aprender durante su estancia juvenil en

⁶⁹“Porque no está vuestro tribunal rodeado de oyentes, como solía: no nos acompaña el concurso acostumbrado: y aquellas tropas, que veis delante de todos los templos, aunque apostadas contra la fuerza, no favorecen en nada al orador; el vernos cercadas de ellas, aunque por necesidad, y bien nuestro en el foro, y en juicio, no nos aseguran sin temor (...) Por lo cual aquellas armas, capitanes, y compañías, no nos intiman peligro, sino antes bien, socorro, y nos alientan a que no solo estemos con tranquilidad, sino aun con esfuerzo: y no como quiera prometen favor a mi defensa, sino también silencio”. Mil. I, 1.

⁷⁰ Cf. Or. III, 12.

⁷¹ Sobre la decadencia de la República Romana, refiere San Agustín en *De Civitate Dei*, II, localizado en. Rep. V. “No basta decir que en esta época la República Romana se hallaba corrompida y llena de desórdenes; necesario es añadir que ya no existía república, según los principios establecidos en la conversación acerca de la cosa pública”.

Grecia y que, como poco de lo demás, faltaba por romanizarse. Esta tarea precisaba un alguien que supiera el carácter sublime y sagrado de sus principios, a fin de no transgredir sus intereses al traducir sus palabras. Si un romano en esta edad previa al Imperio conocía esos principios era Marco Tulio Cicerón. Ya en su juventud había escrutado el parecer de las escuelas imperantes ante diversas problemáticas acuciantes en su tiempo. Y luego en su vejez, con el peso de compromisos políticos que le acarrearían la muerte, la hace el alimento cotidiano de su descanso y su trabajo.

El filósofo Marco Tulio, comprendiendo la magnitud de la empresa, se dispone a poner letras latinas en una tradición que hasta entonces era griega⁷². Y actuando en consecuencia con su vida, lo hace partiendo de su amor y culto a la palabra⁷³. Como abogado elocuente tenía en sus manos una última causa ejemplar: debía introducir la filosofía en un contexto diferente: trasladarla del primerísimo lugar que tenía en el ágora griega, en el pórtico, en el peripato, en el jardín, y conducirla al foro romano, al Túsculo, a la curia senatorial. De otro modo, no vería más que su desaparición en un mundo que condenaba al ostracismo todo lo que no pudiera romanizarse, todo aquello que no pudiera adherirse el título de *civis romanus*. ¡Qué mejor modo que el arte de la elocuencia para acometer la última defensa de su vida!

Es evidente el afán de Cicerón por poder estar a la altura de tan sublimes materias mediante el uso de un estilo abundante y decorado al tratarlas. Entonces pueden sus ideas manifestar en cada letra la importancia y sublimidad de aquello que pretenden conducir. De otra manera el destinatario no haría caso de los argumentos y los consideraría como reflexiones baladíes y sin más cualidad que simples instrucciones

⁷² Los principales comentaristas de la obra ciceroniana, como L. Laurand, afirman esta empresa, de conformar un lenguaje filosófico latino, como el principal mérito de Cicerón. Cf. LAURAND, *Manuel des études grecques et latines*, pág. 545. Asimismo comparte esta opinión Sir John Sandys en el comentario que sobre Cicerón realiza en su prestigiosa obra: *A History of classical scholarship*, pág. 184.

⁷³ “Para Aristóteles, varón de sumo ingenio, ciencia y abundancia en el decir, movido por la fama del orador Isócrates, empezó a exhortar a los jóvenes que uniesen la filosofía a la elocuencia, así yo no quiero abandonar aquel antiguo amor mío a la palabra, al mismo tiempo que me ejercito en esta ciencia mayor y más compleja. Siempre estimé que el perfecto filósofo era el que podía tratar con abundancia y ornato las más altas cuestiones”. TD. I, 7.

sobre cómo vivir bien. A diferencia de todos sus contemporáneos, Cicerón pretende mostrar en su lenguaje que no existe cosa más digna de ser apreciada que la felicidad lograda mediante una vida virtuosa. Por tanto es imposible escatimar las expresiones más elegantes y apropiadas de que su lenguaje es capaz. Así como en su labor de abogado y hombre público aprendió a utilizar sus mejores recursos retóricos para el provecho de las causas, así ahora como filósofo irrumpe en un litigio en el que, como defensor de la filosofía, pretende situarla en el parangón más alto.

Su triunfo sólo podrá ser evidente si sus lectores logran mediante sus palabras adquirir el mismo ardor que experimenta hacia la filosofía y arrostran todos los obstáculos que les pueden impedir ejercitarla. En el ocio de su vejez, Cicerón no abandona su condición de defensor perspicaz y destacado. Ahora no es a Milón o a Celio a quien decide amparar, sino a la misma filosofía, desconocida y acaso olvidada en sus tiempos por el mundo latino. Sólo un orador como él podía trasladarla de los caracteres griegos donde había nacido y darle el nuevo matiz que será necesario para su subsistencia. ¡Quién más elocuente que Cicerón para hacerla amar y conocer entre sus contemporáneos! Bien decía sobre él Plutarco:

“Porque Cicerón fue el que hizo ver a los Romanos cuánto es el placer que la elocuencia concilia a lo que es honesto, que lo justo es invencible, si se sabe decir, y que el que gobierna con celo en las obras debe siempre preferir lo honesto a lo agradable, y en las palabras quitar de lo útil y provechoso lo que pueda ofender”⁷⁴.

Esta elocuencia, alabada por unos y reprochada por otros, es sin duda una de las mayores riquezas y novedades de la filosofía ciceroniana que aún persiste⁷⁵. Antes y después de su advenimiento se ha dejado la elegancia como cosa ajena al estilo filosófico con el pensamiento que llevarla a cabo no llevaría más que a un sacrificio por la claridad. No es así en Cicerón, quien entiende que la elocuencia va de la mano con el *decorum* y la *brevitas*, del mismo modo que la utilidad y la virtud. No son, pues, cosas separadas. Asimismo, su cometido de escribir filosofía con un decoro

⁷⁴ PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Cicerón*, Tomo VI, p. 243.

⁷⁵ Como consta en Fat. II. “Íntima relación encuentro entre el género de filosofía que cultivo y la oratoria: el orador toma de la Academia la sutileza y fuerza del pensamiento, devolviéndola en cambio la exuberancia y galanura del lenguaje”.

insuperable es, ya por sí mismo, un tratado de la importancia que debe jugar el estudio de la filosofía en el quehacer cotidiano de los hombres. Para materias menos sublimes habría necesitado un aparato de lenguaje menos exquisito.

CAPÍTULO 1.

LA VIDA HUMANA DESDE SUS PRINCIPIOS RECTORES.

En este primer capítulo, se introducirán los fundamentos que, sobre la vida humana y la naturaleza, comprende Marco Tulio Cicerón. Desde este punto de vista, la vida aparecerá como el espacio del refinamiento de las disposiciones recibidas de antemano por la naturaleza. El sujeto tendrá que partir, para realizar este objetivo, de un conocimiento de sí mismo y de un adecuado cultivo de la razón. Sólo así podrá elegir libremente y configurar un modo de vida que sea coherente consigo mismo.

1.1. Filosofía de la vida.

En su obra “Sobre los Deberes” Cicerón nos introduce al objetivo de su filosofía, a saber, el disponer todos los medios para una vida justa, decente y útil que, en sus propias palabras, no será más que según la propia naturaleza del hombre⁷⁶. No obstante, la vida no aparece como un lapso de tiempo unívoco que merezca un modo concreto de proceder al cual sea necesario adherirse. Cada tiempo de la vida, según afirma Cicerón, trae un estilo característico, una revelación diferente de parte de la naturaleza. No es lo mismo entonces concebir qué sea lo más necesario para hacer la vida virtuosa en la adolescencia que en la adultez, en la vida pública o en la ociosa⁷⁷. Sólo mediante un ejercicio de cuidado y escucha hacia la propia naturaleza se puede discernir aquello que sea más provechoso para la vida del hombre que, según estas reflexiones, podemos caracterizar como su presente.

En este sentido, pasado y futuro aparecen como simples referentes, no como parte de la vida. A lo largo de su obra Cicerón se refiere a un constante continuo de presentes,

⁷⁶ Cf. Off. III, 3.

⁷⁷ Cf. Off. I, 34.

sucesivos, diferentes. Y en todos ellos un modo adecuado de hacer virtuosa la existencia. Como vemos, esta filosofía de Cicerón no pretende de ninguna manera dar sentencias o imperativos de cómo vivir, no es su objetivo establecer un conjunto de reglas que deban ser seguidas por todo aquel que quiera hacer de su vida algo hermoso. Se trata sólo de hacer lo que dicte la naturaleza y eso no puede ser para Cicerón materia inmutable porque está determinada por el presente del sujeto y éste por el contexto en el que se encuentre. Su experiencia lo había llevado a considerarlo así. Desde su ejercicio elocuente y político le era necesario acomodarse a las circunstancias y discernir en ellas aquello que fuera más apropiado⁷⁸.

Por otra parte, sus aliados no siempre fueron los mismos. Al inicio de su carrera pública elogió a César, pero años más tarde, al considerarlo enemigo de la República lo tuvo como su adversario y se adhirió al partido de Pompeyo. Fue desterrado, difamado y luego recibido por el pueblo romano como un salvador⁷⁹. Nunca, según lo afirman sus biógrafos, tuvo un modo de proceder estático y común. Su actitud ante la vida se debió a las circunstancias, a los sucesivos presentes. No es extraño, pues, que ésta haya sido su respuesta más plausible al preguntarse cómo vivir. Su filosofía moral tendría que ser, igual que la vida misma, un asunto dinámico, cambiante, turbulento; y la actitud ante ella como la del timonel que ante los continuos embates de oleaje muta y difiere con presteza los movimientos de la nave.

Esta dinámica que pretende Cicerón al comprender la filosofía y el modo de hacer de ella una maestra para la vida⁸⁰ se nota con evidencia en los consejos que imparte a su hijo Marco en sus citados “Sobre los Deberes”. En ellos le muestra un abanico de modos para disponerse a la propia naturaleza en diversas circunstancias, ante la toma de decisiones, negocios y edades. En “Sobre la Vejez” analiza el modo como en la senectud es posible vivir una vida virtuosa siguiendo este mismo natural arbitrio, así

⁷⁸ Según dice en Off. I, 34: “A este paso se hallarán las obligaciones que a cada sujeto corresponden, considerando lo que dice bien a las personas, a las edades y a los tiempos”.

⁷⁹ Cf. OLIVER, *El legado de Cicerón*, p. 53.

⁸⁰ Es llamada por Cicerón: “*Magistra morum et disciplinae*”. Cf. TD. V, 5.

como en “Sobre la Amistad” lo hace conforme a los amigos y la fidelidad a los principios políticos, los cuales nunca deberían contradecirse. En otras palabras Cicerón está tomando en su filosofía diversos presentes y analizando en cada uno de ellos de qué modo sería más natural vivirlos. Cada una de estas reflexiones es dirigida a alguien en concreto, al cual le son necesarias estas consideraciones por su edad, sus negocios o su servicio a la República.

Cicerón, pues, está pensando en situaciones reales en las cuales es necesario discernir de qué modo vivir más acorde con la naturaleza. Su filosofía pretende en este sentido dar una respuesta hacia el proceder de la vida de sus contemporáneos y de sí mismo, en unos tiempos en los que los antiguos ideales romanos de la República se hallaban en decadencia y con ellos él mismo⁸¹. Por otra parte ¿qué mejor empresa para este orador que mostrar el carácter útil y presente de la filosofía en su tiempo? De otro modo no habría tenido éxito en su traducción romana de la tradición griega. En este ámbito su mérito no es tanto haberle puesto letras latinas a la filosofía helénica⁸², sino el carácter práctico y quizá doméstico que le imprimió, tan característico del pueblo del Lacio. Una vez logrado este matiz, Cicerón había hecho imprescindible la filosofía, tal vez de manera inconsciente, para el pueblo romano⁸³; la había sacado de los anaqueles asequibles sólo para unos pocos letrados y puesto al alcance de todo aquel que quisiera seguir, en sus determinadas y diversas circunstancias, el arbitrio de la propia naturaleza. Entonces la filosofía no podía ser otra cosa más que ligada al estudio de la vida misma⁸⁴, de las costumbres; no podría ser deslindada acaso para siempre, de un término acuñado por primera vez por Cicerón y que iba a darle un carácter por primera vez romano: filosofía moral.

⁸¹ Cf. Fam. I, 9.

⁸² “Magnífico será y muy glorioso para los romanos no necesitar de los griegos para el estudio de la filosofía, y esto se conseguirá si realizo mis propósitos”. Div. II, 2.

⁸³ “Debo, sin duda, en la medida de mis fuerzas, trabajar también para hacer más doctos a mis conciudadanos con mi actividad, mi esfuerzo y mi fatiga”. Fin. I, 11.

⁸⁴ Cicerón define en Fin. III, 2 a la filosofía como “ciencia de la vida”. También en TD. V, 1., afirma sobre ella: “ni fue otra causa la que impulsó a los primeros que se dedicaron al estudio de la filosofía para que, posponiendo todas las cosas humanas, se consagrasen enteramente a buscar el mejor método de vida, sino la esperanza de vivir felices”.

El carácter dinámico de la vida misma no le impide a Cicerón establecer los modos mediante los cuales la naturaleza⁸⁵ suele actuar en los hombres e indicarles la vía necesaria a seguir. En primera instancia admite que es propia del hombre la averiguación de la verdad⁸⁶, y en ella el interés de conocer lo simple y lo honesto. Asimismo, considera natural del hombre el desear cierta independencia en los asuntos individuales y la capacidad de identificar entre estos el orden y la belleza. Estos elementos parecen para Cicerón constantes en la tendencia natural del hombre⁸⁷, más allá de las edades, negocios o circunstancias que tenga.

Cicerón propone un especial cuidado al diseño del “personaje que hemos de representar en el mundo”⁸⁸, que no va dado por la casualidad como sí sucede en otras cosas que vivimos sino por el libre albedrío. Es posible elegir el estado de vida teniendo diversos criterios que pueden ser la aceptación de la muchedumbre, los deleites o lo que nos sea más propio y decente. Por tanto Cicerón invita al adolescente, ya en el tiempo en el que la naturaleza lo constituye para elegir su estado de vida⁸⁹, a estudiar qué es lo que más le corresponde según su naturaleza, debido a que “a cada uno sólo le sienta bien lo que es propio suyo”⁹⁰. Sólo así podrá hallar lo verdaderamente sano, decente y honesto para la propia vida.

Sólo mediante un adecuado conocimiento del genio se podrá, no solamente tomar una decisión acertada conforme al modo de ubicarse en la sociedad, sino también mantener esa opción a lo largo de la vida. Cicerón utiliza la analogía de un drama de

⁸⁵ Cf. Leg. I, 17.

⁸⁶ Cf. Off. I, 4.

⁸⁷ Me refiero con frecuencia a hombre más que al ser humano como tal porque Cicerón entiende a la virtud como una disposición masculina, de ahí su acepción etimológica. Lo contrario, que se comprende aquí como vicio y desorden es identificado con lo afeminado. Esta cierta masculinización de su propuesta filosófica más allá de demostrar una visión peyorativa hacia las mujeres, se inserta en el contexto particular de su época en el que éstas carecían de una participación reconocida en el ámbito público y una tradición en la que los valores más alabados, a saber la templanza, la fortaleza y la justicia, parecían ser más del dominio de los hombres que el de las mujeres.

⁸⁸ Off. I, 32.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Off. I, 31.

teatro en el que los actores desempeñan mejor aquellos papeles que van más acordes con su personalidad y su modo de actuar en la vida real. De este modo, el criterio de los actores no es acceder a los mejores personajes de la comedia, sino a aquellos que más se ajustan a su genio: “los que están satisfechos con su voz, escogen por ejemplo los Epígonos, los que en su presencia, a Menalipa o Clitemnestra”⁹¹. De este modo el criterio del discernimiento no puede ser dado por aquello que socialmente se conceda como mejor, o lo que las muchedumbres consideren como más exitoso o aceptado, sino a lo que internamente resulte más conveniente.

Cicerón comprende, pues, la vida misma como un ejercicio de puesta en escena en el cual decidimos en nuestro libre albedrío desempeñar un papel más que otro. Al frente encontramos a un auditorio, deseoso y expectante por ver nuestra ejecución. Podemos escoger entre múltiples personajes, los cuales aparecen como mejores o peores según los criterios que tengamos para optar entre ellos. Algunos yerran al escoger ese papel conforme a lo que la audiencia espera o lo que ellos consideran les traerá más fama, éxito o deleite. Otros, llamados virtuosos en su oficio logran reconocer en ellos una cierta disposición que los induce a elegir más unos papeles que otros, debido al modo como éstos se entrelazan a lo que la naturaleza les confió como virtudes o como “vicios”⁹². En consecuencia, entran al escenario y son aplaudidos porque logran involucrarse tanto en el papel que escogieron, que hacen posible hacer de su ejecución algo loable, como veremos en el segundo capítulo.

1.2. La naturaleza reguladora de la vida.

La concepción ciceroniana de naturaleza podemos encontrarla en el capítulo IV del libro I de “Sobre los Deberes”. En él se afirma que la naturaleza ha dado a cada

⁹¹ Según se afirma en Off. I, 31.

⁹² Cicerón utiliza la palabra *vitium* para referirse al término griego *kakíai*. Cf. Fin III, 11. La traducción precisa del término griego sería “malicia”, sin embargo, Cicerón utiliza la acepción *vitium* de manera deliberada, como afirma: “*huius igitur virtutis contraria est vitiositas (sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci “kakían” appellant; nam malitia certi cuiusdam vitii nomen est, vitiositas omnium -; ex qua concitantur perturbationes, quae sunt, ut paulo ante diximus, turbidi animorum concitatique motus, aversi a ratione et inimicissimi mentis vitaeque tranquillae*”. TD. IV, 15.

criatura lo necesario para subsistir. En el caso de los animales, el instinto de conservación les permite “huir de todo lo que les puede ser perjudicial y buscar lo necesario para mantenerse”⁹³. Igualmente poseen un apetito⁹⁴ que les permite propagarse como especie y cuidar de los frutos de ella. De este modo los animales actúan conforme a lo que ya les está dado sin salirse de los límites que para su conducta la naturaleza les ha fijado. Asimismo no precisan de nada más, porque sólo con el apetito y el cuidado de conservarse logran mantener y propagar su especie.

Gracias a estos lineamientos de la naturaleza el hombre ha podido extenderse en civilizaciones así como garantizar su supervivencia⁹⁵. Desde esta “naturaleza universal” que es, como afirma Cicerón, la común a todos los hombres, recibimos el arbitrio de la razón⁹⁶ que, ayudándonos a trascender del original apetito, nos permite conciliar y comprender cada una de las particularidades de todos los hombres. De ahí que podamos establecer sociedades entre los hombres, así como orientarnos a sembrar unión y armonía en los vínculos que las comprenden⁹⁷. En este ámbito universal recibimos un constante amor por la verdad y el conocimiento⁹⁸, siendo de mucho placer el allegarse a cosas nuevas y desconocidas. Asimismo disponemos de

⁹³ Off. I. 4.

⁹⁴ Cicerón diferencia entre el apetito natural, “que busca las cosas conformes a la naturaleza” como afirma en Fin IV, 32, y el desordenado que promueve lo contrario. También en Fin. IV, 7.

⁹⁵ Cicerón distingue entre dos tipos de naturaleza, “una común, que es por la que todos participamos de la razón y de aquella nobleza con que excedemos a los irracionales, de la cual resulta el conocimiento de hallar las obligaciones y guardar el decoro; y una particular, que es como el distintivo de cada individuo”. Cf Off. I, 30. Esto nos introduce en la noción de carácter que trataremos en el próximo apartado.

⁹⁶ “La misma naturaleza por medio de la luz de la razón concilia unos hombres con otros, así para el habla recíproca como para la vida sociable, y engendra principalmente un amor especial para con los hijos, obligándonos a desear que haya unión y sociedad entre los hombres, y a poder ser participantes de la misma sociedad, y también a que por esto procuremos aperecernos de lo necesario para el sustento y porte no sólo de nosotros, sino también de nuestras mujeres, nuestros hijos y de todos aquellos a quienes amamos y debemos proteger; cuya solicitud levanta los ánimos y habilita más para la administración de los negocios”. *Ibidem*.

⁹⁷ Cf. Fin. II, 45.

⁹⁸ “Y puesto que la naturaleza misma engendró en el hombre el deseo de ver la verdad, como se aprecia fácilmente cuando, libres de preocupaciones, anhelamos conocer incluso lo que pasa en el cielo, impulsados por estas inclinaciones naturales, amamos todo lo que es verdadero, es decir, la fidelidad, la sencillez, la constancia, mientras que odiamos lo que es vano, falso y engañoso, como el fraude, el perjurio, la maldad, la injusticia”. Fin. II, 46.

un especial criterio estético que, así como permite reconocer el orden y belleza en las cosas, nos permite refinar un sentido moral que discierne entre las obras dignas de alabanza o de reprobación⁹⁹. De este modo somos capaces de distinguir unas obras más decentes que otras, así como las más honestas e indispensables para la especie.

Este sentido racional nos capacita para discernir lo virtuoso, así como los deberes y estados de vida más propicios, debido a que, con todo esto, estamos equipados con diversos caracteres que diferencian nuestro proceder y que al hacerlo, enriquecen el conjunto de los seres humanos. De ahí que la naturaleza ha dispuesto que unos tengan más afinidad por la retórica, otros por las armas, otros por la filosofía o las ciencias, procurándoles todo lo necesario para que más puedan aprovecharse y servir a otros con tan singulares dones. Sin embargo, toda esta diversidad sería perjudicial si no nos acompañara el sentido de la razón, común y perteneciente a todos los hombres, aunque en todo lo demás difieran¹⁰⁰. De este modo la razón constituye, no solamente un criterio rector para el discernimiento moral, sino también un vínculo de unión entre todos los hombres, como observaremos en el último capítulo.

Si la razón constituye la garantía de poder discernir entre lo digno de alabanza y de reprobación, ¿cuánto no tendrá que ser necesario el refinamiento de su facultad, a fin de adquirir un sentido moral cada vez más exquisito! La vida virtuosa como proyecto del hombre, precisa de un cultivo de la razón¹⁰¹, porque sólo desde ahí será posible adquirir el conocimiento imparcial de los medios necesarios y perjudiciales que le permitirá hacerse efectiva en la conducta humana¹⁰². De hecho, según afirma Cicerón

⁹⁹ Cf. *Ibíd.*

¹⁰⁰ Cf. *Off.* I, 29.

¹⁰¹ “Pero la virtud no puede existir sin la razón. También en esto hemos de convenir necesariamente”. *ND.* I, 32.

¹⁰² Asimismo afirma en “*Cuestiones Tusculanas*”: “si la naturaleza nos hubiera engendrado de tal modo que pudiéramos mirarla frente a frente y seguirla como regla infalible en todas las circunstancias de la vida, no hubiera habido necesidad que buscáramos razón ni doctrina”. *TD.* III, 1.

en su “Tratado de las Leyes” la virtud es la fundamental concreción de la razón¹⁰³, el que la tiene como guía para sus actos actúa de manera similar a la naturaleza universal, que procede en todas sus obras de manera justa y apropiada¹⁰⁴. Es evidente que sin la tutela de este sentido moral, inherente a la razón, la naturaleza particular del sujeto puede distraerse de este modo de proceder universal. Por ejemplo, en cuanto al natural deseo de saber, es posible que se tome una posición temeraria al considerar por averiguado lo incierto, así como el emplear demasiado tiempo y energía en la resolución de cuestiones inútiles y sin importancia. Dichas tendencias deben ser tomadas como inconvenientes, según manifiesta Cicerón, debido a que pueden conducir a apartarnos de los negocios públicos¹⁰⁵.

Cicerón introduce, como norma de este sentido moral que hemos introducido, que no podrán concebirse acciones virtuosas si estas no se encuentran en el ámbito práctico y público. Si nos vemos alejados, aunque sea por muy lícitas inclinaciones, de este escenario social o actuamos en contra de su permanencia, no lograremos atinar en una conducta acorde con la naturaleza. Este sentido moral tendrá que refinarse, por tanto, sin desvincularse de la esfera pública, que Cicerón llama de “los negocios”, a fin de proceder no por las particulares tendencias, sino a imitación de la naturaleza universal¹⁰⁶.

1.3. El principio de coherencia.

No sólo es imprescindible partir de un adecuado conocimiento de las propias potencialidades en el momento de decidir el tipo de personaje que se ha de representar. Cicerón destaca otro elemento que debe ser materia de reflexión durante toda la vida. Esto es, mediante lo que llamaremos en este texto: principio de

¹⁰³ “La virtud no es otra cosa que la razón, perfecta, y ésta se encuentra ciertamente en la naturaleza. Luego se encuentra también en ella toda honestidad”. Leg. I, 25; también en I, 33.

¹⁰⁴ “No existe, en fin, hombre alguno, de cualquier nación que sea, que habiendo tomado la naturaleza por guía no pueda llegar a la virtud”. *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cf. Off. I. 6.

¹⁰⁶ Cf. Off. I. 4.

coherencia, “*aequabilitas*”¹⁰⁷, que refiere la necesidad de proceder en total conformidad con las disposiciones que la naturaleza ha puesto de antemano en el sujeto, mediante cuyo cultivo se podrá acceder a una vida verdaderamente decente y digna de elogio, como advertiremos en el segundo capítulo. Este intento por lograr una coherencia absoluta con lo recibido, incluye también una concepción particular de la vida humana que, tal como un discurso retórico¹⁰⁸, debe gozar de armonía en todas sus partes, sin tener ninguna que se salga de los límites no sólo de las más propias inclinaciones, sino de los propósitos erigidos desde el comienzo de la vida.

Cicerón comprende la vida del hombre como un discurso retórico cuya inteligibilidad radica en la coherencia de sus elementos y su semántica. Como destacado orador, admite la necesidad que las palabras que den lugar al discurso tengan un orden particular, una cierta sucesión que permita lograr la belleza y el decoro que precisan¹⁰⁹. Esto sólo puede lograrse mediante una clara armonía de aquello que se desea exponer al auditorio. Si por el contrario en la ejecución del ejercicio retórico se encuentran discrepancias, contradicciones y palabras desconocidas para el auditorio, ésta sólo repercutirá en un gran desatino. Asimismo, la vida del hombre precisa de una coherencia entre todos sus elementos, edades y decisiones. Aquello que por naturaleza se optó como el “personaje que se ha de representar en el mundo”¹¹⁰ debe seguir siendo el referente para considerar sus acciones futuras.

Al contrario, una vida en la que se observen contradicciones en lo que la misma naturaleza señala y en las propias decisiones del individuo, se parece al discurso

¹⁰⁷ “*Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas [cum] universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam*”. Off. I, 31. De ahí que usemos en lo sucesivo el término “coherencia” para acercarnos al matiz exacto que quiso definir Cicerón.

¹⁰⁸ Nótese la metáfora que hace el Arpínata de la vida humana con un discurso retórico: “Porque así como debemos usar de un lenguaje que sea claro y conocido por todos por no ser con mucha razón la irrisión de los demás, introduciendo como algunos hacen palabras griegas; así tampoco debemos mezclar discrepancia alguna, tanto en nuestras acciones, como en todo el plan o arreglo de la vida”. *Ibidem*.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁰ Cf. Off. I, 32.

ejecutado por un mal orador que, sin observar la adecuada conexión entre sus ideas, no solamente yerra en su propósito de comunicar un mensaje, sino que también hace de su composición cosa fea y deplorable, de modo que nadie desea escucharla. Asimismo, una vida virtuosa, al ser llevada armónicamente en todas sus partes, se hace a sí misma agradable a la vista y digna de imitarse, como es atrayente al oído el discurso coherente y uniforme en sus palabras.

Para llevar a cabo el principio de coherencia requerimos de un constante ejercicio de autoconocimiento y examen que permita no alejar las propias opciones y conductas que la naturaleza ha fijado de antemano como propias y necesarias. En este ámbito Cicerón se acerca el precepto de Apolo: “*nosce te ipsum*”¹¹¹ como la única alternativa posible para guiar la propia conducta hacia el fin auténtico de la virtud, fijado por la naturaleza. Esta invitación al conocimiento propio no se refiere a un proceso de indagación física o emocional, sino a la constante y reiterada indagación del alma que, dicho con matices muy platónicos, no sólo prepara el sujeto para la vida presente sino también para el estado contemplativo, en palabras aristotélicas, que tendrá posterior a la muerte, según examinaremos en el tercer capítulo.

Como lo manifiesta en su “Tratado de las Leyes” Cicerón comprende esta tarea de autoconocimiento como la primera instancia imprescindible, desde la cual se puede llevar una vida feliz¹¹². Sólo desde ahí es posible contar con las herramientas

¹¹¹ A propósito de este precepto, se refiere Cicerón en Fam. II, 7, a su amigo Curión: “Pero por amor a mí, que ni pienses ni hagas caso de novedad alguna, sino haz lo que te dije al principio: *habla contigo mismo, consulta contigo, escúchate a ti, sigue tu consejo*. Con dificultad se hallará quien a otro pueda mejor aconsejar que tú; pues a ti mismo ninguno, en verdad, te dará el mejor consejo”.

Asimismo en Leg. I, 58, Cicerón resalta la importancia de seguir este precepto: “Esta sola (la filosofía) nos enseñó, sin contar con otras muchas cosas, la más difícil: a conocernos a nosotros mismos; precepto cuya potencia y profundidad son tales, que no se atribuía a los hombres sino al dios de Delfos. El que se conozca a sí mismo, sentirá ante todo que posee algo divino; considerará como imagen sagrada ese espíritu que está en él y que es suyo, todas sus acciones y todos sus pensamientos serán dignos de este noble presente de los dioses”.

¹¹² Según afirma Cicerón de quien cumple el precepto: “Y cuando se haya examinado, y por decirlo así, reconocido por entero, comprenderá cómo ha venido a la vida adornado por las manos de la naturaleza y cómo predestinado por ella para conseguir y conservar la sabiduría;

necesarias para disponerse a emprender las tareas y deberes que más le sean naturales, así como prepararse para no caer en los vicios a los que esté más predispuesto. Únicamente desde la tarea del propio conocimiento es posible dar el valor que la sabiduría merece y al mismo tiempo, prepararse para buscarla y amarla. Esta tarea de conocerse no sólo termina en el aprendizaje de la propia situación en el mundo¹¹³ sino también “en la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso y con el arte de apreciar las consecuencias y contradicciones”¹¹⁴. En consecuencia, conocerse a sí mismo, no es otra cosa que conocer en diafanidad la naturaleza humana y por ella el camino hacia la felicidad, así como los senderos que pueden desembocarla hacia un fin necio e indecente. Si fuera necesaria una ley “para corregir los vicios y dirigir las virtudes, de la que puedan derivar todas las reglas de la vida”¹¹⁵ no sería más que conocerse a sí mismo, y desde allí todo lo demás. Tal es la importancia y la necesidad que subraya Cicerón en el cultivo de la sabiduría y su pertinencia práctica no sólo para una vida feliz sino también para la supervivencia de la sociedad humana.

Más allá de reducir este ejercicio a una simple auto-indagación, Cicerón plantea la necesidad de disponer una actitud ante el alma misma, que dada por la natural inclinación hacia el conocimiento de la verdad, permite definir los deberes, criterios y compromisos que deberán respetarse para la vida virtuosa¹¹⁶. Cicerón reconoce cómo este principio de coherencia puede ser a veces problemático. Esto es porque a veces

porque en su inteligencia ha recibido desde su origen las primeras nociones de todas las cosas, a fin de que su luz pueda comprender que, guiándole la sabiduría, conseguirá la virtud y con ella se considerará dichoso”. *Ibídem*.

¹¹³ En el mismo discurso, continúa Cicerón: “Cuando comprenda que no es habitante de un recinto amurallado, sino ciudadano del mundo, de la ciudad única; entonces, ante el magnífico espectáculo del universo, ante el conocimiento de la naturaleza, ¡dioses inmortales, cuánto se conocerá a sí mismo, según el mandado de Apolo Pitón!”. *Ibídem*.

¹¹⁴ “Tantas y tan grandes cosas como encuentra en la naturaleza humana el que quiere conocerse a sí mismo, nacen de la sabiduría y ella las educa”. *Ibídem*.

¹¹⁵ Leg. I, 58.

¹¹⁶ “Gran cosa es, sin duda, contemplar el alma con el alma misma; y esta fuerza tiene el precepto de Apolo, que nos exhorta a que cada cual se conozca por sí mismo. No nos manda, según creo, que conozcamos nuestros miembros, estatura o figura, ni nosotros somos cuerpos; y cuando yo te hablo a ti, no hablo a un cuerpo. Cuando se nos dice, pues, conócete a ti mismo, lo que se quiere decir es: conoce tu alma. Porque el cuerpo es como un vaso o receptáculo del alma. Lo que tu alma hace, aquello haces tú”. TD. I, 22.

nos vemos obligados a hacer ciertas cosas que no van con nuestras más naturales disposiciones. En este caso, nos conviene actuar “con sumo cuidado, meditación y diligencia”¹¹⁷, a fin de proceder, si no del modo más digno de elogio, del menos deshonroso. Esta natural disposición no solamente se refiere a las virtudes¹¹⁸ que de antemano hemos recibido como propias sino también a los defectos que la naturaleza nos ha concedido¹¹⁹. De este modo la vida debe ser un ejercicio de aprovechamiento de todo lo bueno recibido, así como de evitar las naturales imperfecciones. El poder ser consciente de las propias disposiciones es una garantía para desempeñar adecuadamente ese personaje que se ha decidido representar el mundo, ese discurso retórico que con nuestros actos y decisiones proferimos todos los días.

La coherencia que hemos planteado no puede entenderse de la misma manera en todas las edades y condiciones humanas. Por ejemplo, no se procede de igual modo en la vejez como en la juventud, por seguir este principio de coherencia, ni es cosa virtuosa caer en los mismos errores o equivocaciones que en el pasado por intentar proceder acorde a las opciones vividas y escogidas. Cada edad supone, pues, un cierto modo de actuar conforme a esas mismas inclinaciones recibidas desde el comienzo¹²⁰. La vida de un hombre joven precisa, en particular, de una formación que le permita actuar moderadamente, “lejos de las liviandades”¹²¹, para lograr gobernar con buen ánimo los asuntos públicos así como su propia persona.

En el caso de los ancianos, la conducta ha de ser diferente a la de los jóvenes. Si bien no podrán dedicarse con tanto ahínco a los ejercicios corporales, sí podrán

¹¹⁷ Off. I. 31.

¹¹⁸ Acerca de estas virtudes recibidas de la naturaleza, advierte Cicerón en TD. III, 1 que se encuentran de antemano como “semillas innatas” que al cultivarse en la vida pública conducen a una vida virtuosa: “*Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret*”.

¹¹⁹ Cf. Off. I, 31.

¹²⁰ “Al mozo, pues corresponde reverenciar a los ancianos, y escoger de ellos los mejores y más acreditados para que le sirvan de apoyo y de consejo en su conducta. Porque la impericia de los jóvenes se ha de formar y dirigir por la experiencia y la prudencia de los viejos”. Off. I. 34.

¹²¹ *Ibídem*.

desempeñar con maestría los del ánimo, en cuyo ocio pueden beneficiar grandemente a sus amigos y a la República, con su consejo y prudencia. De este modo, acomodándose a lo que la naturaleza les ha concedido, buscarán los oficios que sean más acordes a la proporción de sus actuales disposiciones¹²². En el caso de los ancianos, ¿qué mayor gloria que verse rodeado de una juventud estudiosa?¹²³ Así pues, la naturaleza concede fuerzas físicas a la juventud para llevar a cabo los negocios, como colma a la vejez de ciencia y sabiduría para instruir a los jóvenes. Es feliz, por tanto, quien de manera coherente se sirve de la proporción de estas fuerzas y acomete con constancia las empresas que le corresponden.

1.4. El destino, ¿rector de las acciones humanas?

Estos elementos prefijados de la vida humana, que son impresos en ella por obra de la naturaleza sin duda constituyen parámetros que crean un cierto modo de actuar y de desempeñarse. Sin embargo, no sólo son estas características internas las que definen los rasgos fundamentales de la conducta humana, sino también algunas influencias externas que, según veremos más adelante, pueden conducirla hacia diferentes desenlaces. En este contexto nos encontramos ante la pregunta de si el hombre puede controlar el desenlace de sus acciones o si, al no poder hacerlo, necesita de instancias ajenas a su razón para que, revelándole los aciertos y peligros que le esperan, pueda tomar las decisiones necesarias que conduzcan a un resultado deseado. En últimas nos enfrentamos a la pregunta sobre la libertad del hombre ante agentes externos que desvíen sus actos hacia fines diferentes de los que éste pueda éste controlar directamente.

Habiéndolo introducido en el segundo libro de “Sobre la Naturaleza de los Dioses” y en “Sobre la Adivinación”, Cicerón dedica su tratado “Sobre el Hado” a plantearse la problemática de una de las más temidas influencias morales de su tiempo, externas al sujeto: el destino, que llama él mismo en su reflexión: *fatum*, el hado¹²⁴. En este

¹²² Cf. Sen. IX, 27.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Cf. Div. LV, Fat. XII.

apartado nos centraremos principalmente en la reflexión que conduce en este tratado introduciéndonos a las siguientes preguntas: ¿es el destino una realidad prefijada de antemano que traza indeleblemente el curso de la conducta humana? ¿Afecta, por tanto, el ámbito de la libertad humana en el proceder de sus acciones? ¿Puede, dado que esté fijado de antemano, ser vaticinado o develado por alguna especie de arúspice? ¿Puede ser, por tanto, modificado o transformado de algún modo por el actuar humano?

Inicialmente Cicerón pretende matizar la noción del destino de otras cosas que pueden distraer el sentido original. Una de éstas es la idea de “propensión”¹²⁵. Como lo manifiesta en la obra citada, cada sujeto posee un determinado carácter que no solamente está dado por la naturaleza, sino también matices debido a las diversas procedencias, regiones, climas. Cicerón anota en el comienzo de la obra citada cómo incluso la aridez de una ciudad o la humedad de otra afectan de un modo evidente la conducta de los sujetos y los predisponen para unas acciones más que otras. Así en Atenas, gracias a la suavidad del aire, los atenienses gozan de buen ingenio, en Tebas, al contrario, la pesadez del clima incide en temperamentos más fuertes y robustos¹²⁶. Cicerón no pretende con esto realizar, con palabras más nuestras, una fenomenología del modo como circunstancias ajenas a la naturaleza humana afectan su conducta, simplemente trae a colación las creencias culturales que se viven en sus tiempos. El vivir en una región de ciertas características puede hacer a alguien más “propenso” a un modo de actuar (nótese el énfasis de la palabra) pero por esto “no se deduce que causas semejantes determinen nuestros impulsos y voliciones”¹²⁷.

En últimas, Cicerón pretende establecer un estudio de las causas que intervienen en nuestros actos. Para esto, sin establecer opiniones conclusivas, expone los pensamientos que Aristóteles, Carnéades y Crisipo han tenido acerca de la voluntad y

¹²⁵ Cf. Fat. V. En este ámbito se encuentran las disposiciones propias de cada sujeto, como se afirma en Off. I, 31; así como las impuestas por las circunstancias o la casualidad, Cf. Off. I, 32.

¹²⁶ Cf. Fat. IV.

¹²⁷ Fat. V.

el modo como ésta se ve intervenida por agentes foráneos. De algún modo este grupo de pensadores, según lo dice Cicerón, sujetan el imperio de la voluntad al hado, es decir, a la necesidad¹²⁸: todos los actos y acontecimientos humanos están de antemano prefijados, luego no pudieron haber existido de un modo diferente. Cicerón, por su parte, se orienta a concebir que, si bien el ser humano es afectado por percepciones, propensiones o realidades externas, posee el dominio de su conducta. Aunque estas afecciones inciden en el ejercicio de un carácter determinado, el consentirlas como causas de la acción moral no depende de la fuerza de su influjo, sino de la capacidad y disciplina de la voluntad¹²⁹.

La reflexión ciceroniana sobre la autonomía de las propias acciones con respecto a realidades externas, culmina en resaltar que, si bien somos afectados por ciertas propensiones que motivan nuestro accionar a un objetivo más que a otro, conservamos la autonomía para movernos en un cierto espacio de posibilidades morales. Este espacio está constituido por un conjunto de habilidades dadas por la naturaleza, herramientas recibidas de antemano para desempeñar un determinado papel en el escenario del mundo. Estas cualidades primigenias constituyen un camino de propensiones sobre el cual el sujeto construirá el edificio de sus acciones; de aquí que sea tan importante que se ponderen las propias capacidades y que, según el propio carácter, se considere qué oficios y qué estado de vida desempeñar¹³⁰.

Es conveniente en este nivel de nuestra indagación, resaltar la importancia de una expresión utilizada que, aunque no es tratada por Cicerón sistemáticamente – como todo lo demás – está revestida de una gran importancia en esta reflexión sobre su pensamiento moral. Se trata del “carácter”. Ya hemos advertido que el ser humano, por influencias externas e inclinaciones de su propia naturaleza, es propenso a un

¹²⁸ Cf. Fat. XVII.

¹²⁹ Cf. Ibídem.

¹³⁰ Cf. Off. I, 32.

cierto modo de proceder y de actuar, que, aunque incide en sus acciones, puede ser sometido al libre albedrío del hombre.

Cicerón comprende esta propensión inicial del hombre, que en la tradición moral occidental hemos identificado como “carácter”, en el marco de la “naturaleza particular”¹³¹: lo que distingue a cada individuo. Este concepto se refiere al matiz que la naturaleza imprime en un sujeto, que le condiciona a un modo particular de actuar. Esta distinción la notamos especialmente en el capítulo XXXI del Libro I de “Sobre los Deberes”, en el que insta a su hijo Marco a “atenerse a su propio y natural carácter”, entendido esto, como el seguimiento de las propias disposiciones recibidas por la naturaleza, no pretendiendo nada que vaya contra o más allá de éstas¹³². Esta invitación hacia la conducta coherente es para Cicerón el culmen de la vida virtuosa. En el tratado “Sobre el Hado” Cicerón destaca que el carácter no depende de nosotros¹³³. Es decir, posee trazas indelebles que ya han sido de antemano fijadas por la naturaleza. Cicerón no se detiene a reflexionar de qué manera el carácter se configura con base en estas “causas naturales”; su interés radica en clarificar los límites de estas condiciones prefijadas al actuar cotidiano del hombre.

Aun con condiciones instaladas previamente para la conducta¹³⁴, somos dueños de nuestras acciones y nadie puede decir “que causas irresistibles nos lleven a pasear o a

¹³¹ Según se encuentra en Off, I. 30 como “*natura hominis*” y en Fat. V. En ambos textos el sentido es de “naturaleza particular” del hombre. “*At enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent, alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii a talibus vitiis abhorreant*”.

¹³² “El modo más seguro y fácil de guardar el decoro que buscamos, es atenerse cada uno a su propio y natural carácter (*propria natura*), fuera de lo malo, y dirigir de tal manera nuestras acciones, que en nada nos empeñemos contra el orden general de la naturaleza (*contra universam naturam*); antes guardándole, sigamos nuestro propio natural, midiendo por sus reglas nuestras acciones, aunque otras cosas extrañas nos parezcan más grandes y mejores. Porque es irregular ir contra la naturaleza y pretender un objeto que no podamos alcanzar”.

Off. I, 31.

¹³³ Fat. V.

¹³⁴ El término conducta como lo usa Cicerón pretende expresar, en una acepción holística, el concurso de los actos humanos.

sentarnos, y determinen previamente todas nuestras acciones”¹³⁵. Es evidente que aunque las condiciones iniciales del carácter están prefijadas por la naturaleza, contamos con las herramientas para refinarlo y perfeccionarlo. La voluntad actúa como el estamento en el que podemos reordenar los vicios que la naturaleza nos concedió, a fin de servirnos de las naturales disposiciones, no para abandonarnos en la necesidad, sino para ejecutar con mayor decencia las acciones morales.

Para resaltar esta condición libre del actuar humano, Cicerón se sirve a manera de evidencias, de anécdotas de algunos romanos conocidos que habían logrado ir en contra de sus propias propensiones, abrazando por ello una vida virtuosa. Tal es el caso de Estilpón, filósofo megárico, que siendo inclinado por su carácter al vino y a las mujeres, había subyugado de tal manera esa condición, que, según afirma, “nunca se le vio en estado de embriaguez o de liviandad”¹³⁶. De este modo, más allá de las tendencias naturales, Cicerón pretende resaltar el papel de la voluntad, *voluntas*¹³⁷, como esa humana capacidad de llevar el timón de los propios actos, a fin de destruir y arrancar de raíz las inclinaciones viciosas e instaurar en el lugar de éstas la virtud.

Con este argumento Cicerón clarifica los límites de la influencia que la propia naturaleza puede ejercer en los actos humanos. Si bien hay ciertas propensiones e inclinaciones de la naturaleza, no es ésta sino la voluntad, la única que puede instaurar una vida virtuosa. La sola naturaleza, si no es trabajada con el ejercicio cotidiano y el refinamiento de la voluntad, no es conducente a una vida bien llevada, todo lo contrario: puede llevar a un “empoderamiento” de los vicios a los que por naturaleza somos más propensos. Con base en este planteamiento, no podemos postular una conducta virtuosa si ésta no va precedida por un trabajo de la voluntad, pues sólo por medio de ésta y de su cultivo es posible llevar a cabo la empresa de la virtud. Queda con estas ideas clarificada cómo la libertad es posible en tanto ejercicio

¹³⁵ Cf. *Ibíd.*

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ Nótese un total de once usos de la palabra a lo largo del tratado “Sobre el Hado”.

de cultivo de la voluntad que conduce a un reordenamiento de las propensiones naturales hacia los fines que el hombre quiera conducirlos. Desde este modelo moral es inconcebible considerar una voluntad subyugada al propio carácter y las propias propensiones¹³⁸.

Cicerón advierte en “Sobre el Hado” que esta concepción de la libertad de la voluntad supone entrar en confrontación con aquellos que creen ciegamente en una serie de “causas eternamente enlazadas”¹³⁹, debido que, al hacerlo “despojan al hombre de su voluntad libre y lo sujetan a la necesidad del hado”¹⁴⁰. Comprender una sujeción a diversas causas unidas de carácter inmutable, sería concebir una voluntad que por más que quiera reordenar sus iniciales propensiones, no podrá nunca salirse de una cadena de acción prefijada. Una voluntad entendida así podría predecirse por medio de la adivinación, debido a que sólo sería necesario analizar las circunstancias más constantes de una conducta, como causas de posteriores eventos. Sin embargo, Cicerón defiende el papel no solamente libre de la voluntad sino también capaz de un reordenamiento que vaya por vías diferentes a las “causas naturales”. Desde este ámbito contrapone su perspectiva a la de una voluntad sujeta a un destino y por lo mismo, predecible y justificable.

Una de las posiciones que más Cicerón considera lejana de su pensamiento sobre la voluntad, es la de Crisipo, que entiende que todos los actos deben estar precedidos forzosamente por una causa precedente, y que, en consecuencia, todo ocurre fatalmente¹⁴¹, por lo que todos los acontecimientos dependen del hado. A esta posición responde Cicerón concediendo el carácter causal de los actos pero niega que “todo lo que ocurre debe explicarse por causas antecedentes, porque no se necesita

¹³⁸ Retomando el capítulo 32 del libro II de “Sobre los Deberes”, Cicerón resalta no sólo la existencia de un libre albedrío, sino su necesidad en el escenario de la vida humana: “porque los reinos, noblezas, imperios, riquezas y las cosas contrarias a éstas que dependen de la casualidad, se gobiernan por las circunstancias de los tiempos; más el personaje que hemos de representar en el mundo, depende totalmente de nuestro libre albedrío”.

¹³⁹ Cf. Fat. IX.

¹⁴⁰ Cf. Ibídem.

¹⁴¹ Cf. Fat X.

buscar las causas de la voluntad fuera de ella”¹⁴². En este ámbito Cicerón propone diferenciar entre las causas internas o externas, colocando por ello el nivel de la discusión en el manejo del lenguaje. Al decir que un comportamiento humano tiene causas, cosa que comparte Cicerón, se afirma que éstas no se encuentran externas a la conducta, sino internas, en su propia naturaleza. Cicerón se sirve de la analogía con el átomo de Demócrito, advirtiendo que es de su naturaleza que éste se mueva debido al arrastre que genera su peso. En este caso el elemento causante del movimiento no es externo al átomo, sino interno al mismo. Igual con la conducta humana debe comprenderse como natural que la voluntad “esté en nuestro poder y dependa de nosotros”¹⁴³.

Cicerón declara muy inconsiderados algunos argumentos, acercándose como él manifiesta a las ideas de Carnéades¹⁴⁴, que parecen condenar la voluntad a una constante inacción. Por ejemplo el razonamiento de suponer que, alguien estando enfermo por más que acuda o no al médico, si está prefijado que será sano se sanará; pero si el destino es permanecer enfermo acuda o no al médico continuará en su enfermedad, luego es inútil ir al médico¹⁴⁵. Este argumento, concebido como inerte y perezoso, es considerado incongruente por Cicerón debido a que suprime toda acción de vida en virtud de una razón. En ese caso no habría necesidad de iniciar ningún negocio, ni emprender ningún tipo de labor, porque se sobreentiende que ya hay un camino prefijado e inmutable para la acción. Además se lleva a la contradicción si se une con otras razones que pueden ser mutuamente excluyentes, como por ejemplo, decir que se está fijado vencer en las olimpiadas, aunque no se tenga contrincante, cosa por sí misma falta de razón e inconexa. Estas relaciones que llama Cicerón, como lo hacen también Crisipo y Carnéades: confatales¹⁴⁶, no pueden ser consideradas criterios para la acción y por tanto, declaradas insubsistentes.

¹⁴² Fat. XI.

¹⁴³ Ibídem.

¹⁴⁴ Cf. Fat. XIV.

¹⁴⁵ Cf. Fat. XII.

¹⁴⁶ Cf. Fat. XIII.

Ahora bien, existe una esfera de condiciones que no vienen dadas por el arbitrio de la conducta, sino por situaciones o fenómenos externos a ésta, tales como un modo determinado de morir o una calamidad fortuita, cuya existencia no viene dada por el libre desempeño de la conducta. Cicerón sitúa las causas de estos eventos como comprendidas en el orden de la naturaleza, es decir, situaciones que se presentan sin aparentes causas eficientes. Un acontecimiento así, como por ejemplo un premio inesperado o una calamidad no pueden ser conocidas por nadie de antemano. Para poderlas vaticinar es menester contar con sus causas eficientes. Cita Cicerón el ejemplo del parricidio de Edipo, que no pudo ser predicho ni siquiera por Apolo, porque no había en la naturaleza “ninguna causa esencial en virtud de la cual hubiese necesariamente de matar a su padre”¹⁴⁷; por lo cual ni siquiera los mismos dioses, en el pensamiento de Cicerón, logran vaticinar un hecho si no cuentan con las causas eficientes pertinentes.

Es importante subrayar el énfasis que hace Cicerón a las causas eficientes como tales. No se trata de llamar como causa de una acción aquello que la precede sin producir en ella su efecto. Al considerar las causas de las acciones, Cicerón las delimita en las que pueden llamarse eficientes, que han dado curso inmediato a la acción y que, en consecuencia no se encuentran externas a la naturaleza humana. De esta manera Cicerón responde a nuestro cuestionamiento inicial arguyendo que no es factible pensar que los actos humanos están sometidos al hado o a la voluntad de los dioses, por más que, como él mismo lo acepta, existan propensiones o inclinaciones dictadas más por la propia naturaleza que por condiciones externas.

Evidentemente somos afectados, como culmina diciendo Cicerón en “Sobre el Hado” por innumerables impulsos, percepciones o movimientos que pueden suscitar cierta conmoción en el alma e inclinarla a cierto tipo de acción. No obstante, el consentir estos impulsos es ya tarea de la voluntad. Quizá el ya comentado ejemplo de los

¹⁴⁷ Cf. Fat. XIV.

átomos de Demócrito¹⁴⁸, puede ilustrar el modo como Cicerón comprende el trasegar de la conducta humana: los átomos se mueven impulsados por realidades externas pero no está en éstas las causas eficientes de su movimiento, sino en su propia naturaleza que les imprime ciertas leyes por las cuales su conducta se sigue necesariamente. Asimismo el hombre, superior en complejidad a los átomos, es movido por innumerables impulsos, pero no son éstos los que regulan su actuar, sino, en virtud de su naturaleza¹⁴⁹, la acción de su propia voluntad y de su albedrío que consienten unos impulsos más que otros, según les correspondan.

En conclusión a este apartado, podemos terminar con las preguntas que sugerimos al comienzo. Enfatizado el libre albedrío de la especie humana y la capacidad de la voluntad de consentir sobre los diversos impulsos e influencias externas, no encontramos probable en la argumentación ciceroniana la existencia de un hado al cual estén sujetas las acciones humanas y, en consecuencia, no podemos admitir como predecible la conducta, debido a que no se constatan agentes externos a la voluntad humana, que actúen como verdaderas causas eficientes de las acciones.

¹⁴⁸ Cf. Fat. XX.

¹⁴⁹ “El objeto de la percepción imprime y graba de cierta manera su imagen en nuestro ánimo, pero el consentimiento queda en nuestro poder; nuestra voluntad recibe, como el cilindro, un impulso externo, pero en virtud de su propia naturaleza y espontáneamente sigue su impulso”. Cf. Fat. XIX.

CAPÍTULO 2

LA VIDA VIRTUOSA Y FELIZ.

En consonancia con el anterior capítulo, la vida humana sólo podrá ser aceptable desde Cicerón, si está enmarcada en un seguimiento razonable y armónico de las propias disposiciones del sujeto. El siguiente texto contribuirá a sintetizar este programa moral hacia la noción de vida virtuosa, ámbito donde puede desarrollarse con honestidad y coherencia un modo de vivir, agradable y deseable por sí mismo, así como de utilidad para el propio sujeto y la colectividad donde se encuentra. Esta vida virtuosa sólo podrá ser posible mediante un ejercicio práctico de la justicia y la liberalidad, cualidades cohesionadoras de sociedad, cuya práctica logrará como efecto la experiencia de la felicidad, característica de la divinidad y del hombre sabio.

2.1. Fundamentos de la vida virtuosa.

Comprender la vida virtuosa desde Cicerón nos remite inicialmente a un modo de vivir que tiene dos matices fundamentales. En primer lugar este modo de vida tendrá una fuerza *per se* que le hará destacarse sobre todos los demás. Cicerón comprende esta característica interna de la vida virtuosa como un “ilustre ornato”¹⁵⁰, una capacidad estética que la hace notable por su decencia y armonía interna. A continuación exploraremos este ingrediente de la vida virtuosa, en el que radica su carácter digno de elogio y de imitación por los hombres.

Este carácter honroso de la vida virtuosa, completamente antagónico a la torpeza que podría derivarse de una vida desviada de las disposiciones naturales, es sintetizado por Cicerón con la palabra: *honestum*¹⁵¹, lo honesto, lo digno de elogio, lo ilustre. Por

¹⁵⁰ Cf. Off. I, 27.

¹⁵¹ Cicerón se adhiere al pensamiento de los estoicos, Cf. Fin. III, que consideran la virtud el máximo de todos los bienes que pueden desearse. Sin embargo, en el tratado “Sobre los

tanto, así como un fino perfume expide de sí una fragancia que deleita el olfato del hombre y le conduce a reconocer la calidad de su contenido, asimismo la vida virtuosa despide de sí un aroma, una fragancia, que hace que quien la observe sienta ansias por ella. Para Cicerón la honestidad de la vida virtuosa tiene un efecto *ad extra*, un efecto exterior que la hace loable y digna de imitar por encima de lo demás. Desde este ámbito no podrá concebirse una conducta virtuosa como tal, si no expide de sí este matiz de decencia y honestidad que la hace deseable¹⁵².

Si la vida virtuosa posee en sí misma aquello que la hace loable y digna de imitar, es evidente que no necesitará agentes externos en los que recaiga su justificación. Concebir la necesidad de una aprobación social a los actos virtuosos, sería llevarla a un ámbito incapaz de justificarla, por el temperamento cambiante e inconstante¹⁵³ de las masas, incongruente con la coherencia con que se adorna una vida virtuosa. Para Cicerón las multitudes, además, no parecen estar guiadas por el deseo de seguir los dictados morales de la naturaleza, sino al contrario, la búsqueda del mayor contenido de deleite, así como una huida de todo lo que pueda ser molesto y doloroso. Estos criterios morales, ampliamente alejados del que promueve Cicerón en su indagación, hacen del aplauso popular lo menos indicado para definir el carácter virtuoso de una conducta y patentar su veracidad¹⁵⁴. Un acto virtuoso se justifica como tal, según lo plantea Cicerón, con un ornato tal que por sí mismo se valida, asimismo por el beneficio común al que llevan sus consecuencias.

Cicerón reconoce que este ingrediente de la vida virtuosa, lo honesto, ya ha sido discutido por las escuelas filosóficas de su tiempo. En este ámbito percibe un natural

Deberes”, Cf. Off. III, 3, identifica este máximo bien como la vida honesta. Una cosa no excluye a la otra, debido a que la honestidad es una síntesis de la virtud que comprende Cicerón, al mismo tiempo que ésta es producto del ejercicio de una vida virtuosa.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Asimismo afirma sobre la filosofía, que: “se contenta con pocos jueces, y huye de la multitud, y para ella es sospechosa y hasta aborrecible”. TD II, 4.

¹⁵⁴ Sobre estas materias se refiere en Fin II, 79: “no debe afirmarse que algo es moral porque lo alaba la multitud, sino porque es de tal naturaleza que, aunque los hombres lo ignorasen o permanecieran callados, sería digno de alabanza por el esplendor de su belleza”.

ambiente de consenso¹⁵⁵. Aunque se constatan diferencias entre el modo como la abordan los estoicos y peripatéticos, advierte que en todas ellas se manifiesta que ninguna acción humana debe repugnar a la honestidad¹⁵⁶. Al afirmar este común acuerdo entre las escuelas, reitera el carácter imprescindible de lo honesto como criterio de acción y decisión en la conducta humana. El obrar honesto, al que invita a su hijo Marco a lo largo del tratado¹⁵⁷, es el más digno de elogio porque supone un acoplamiento absoluto con aquello que la naturaleza ha pretendido con el ser humano¹⁵⁸, al regalarle el don de la razón.

El criterio de no repugnar a la honestidad, colocado por Cicerón como la principal regla moral¹⁵⁹, no se sale de la esfera de lo que es útil para el sujeto que realiza la acción, como para la sociedad en la que se encuentra. Nada, por tanto, podrá llamarse útil si se sale de la esfera de lo honesto, si no expide de sí mismo esa carga estética que lo hace loable por sí mismo y digno de ser imitado por otros. De un modo más radical: no podrá considerarse útil, como indaga Cicerón a lo largo del tercer libro de su tratado “Sobre los Deberes”¹⁶⁰, ninguna acción que no tenga a la honestidad como estadio previo de su ejecución ni como su objetivo último a alcanzar.

Un acto virtuoso logra por sí mismo significar un grado tal de decencia y coherencia que sería absurdo tenerlo como necio, aunque no sea del agrado de la opinión del populacho o del veredicto judicial¹⁶¹. Este carácter intrínseco al acto virtuoso es

¹⁵⁵ Según afirma en Fin. III, 10: “pues estamos de acuerdo en la doctrina, es nuestro lenguaje el que discrepa”.

¹⁵⁶ Cf. Off. III, 3.

¹⁵⁷ Según lo manifiesta en: “Ya tienes delante, hijo mío Marco, la imagen y, por decirlo así, el semblante de la virtud, que si pudiera verse con los ojos, enamoraría a todos maravillosamente de sí misma, como dice Platón”. Off. I. 5.

¹⁵⁸ La naturaleza, como afirma en “Sobre las Leyes” concede las nociones para discernir entre lo torpe y lo honesto: “esta noción nos da la inteligencia común, infundiéndola en nuestro espíritu, que coloca lo honesto en la virtud y lo torpe en el vicio”. Leg. I, 16.

¹⁵⁹ Cf. Off. I, 4.

¹⁶⁰ En particular véase Off. III, 4.

¹⁶¹ Aunque éste acarree suplicios o recompensas, la virtud no los necesita para mantenerse en lo que considera recto, como afirma en Fin. IV, 59.

significado por Cicerón, siguiendo la acepción griega *πρέπον*¹⁶², *decorum*, que consiste en el carácter esencialmente decente y apropiado¹⁶³ de las obras virtuosas que las hace honestas por los beneficios que acarrea. Lo decente o lo conveniente, como diremos en nuestra lengua castellana, no es una característica que podamos separar del ser de la virtud como tal, así como de la honestidad y de la felicidad a la que conducen, sino que se entiende como una realidad que es concomitante con el carácter honesto y útil de una obra. Por consiguiente, no es posible decir que una obra es decorosa pero deshonesta, o deshonesto y decente al mismo tiempo.

Cicerón es consciente que este carácter de la vida virtuosa puede verse en entredicho, o en situaciones donde no se halla total claridad en respetar sus límites. Como él mismo lo refiere, muchas veces aparece en el proceder de los hombres conductas que conciben que, para lograr el provecho y la utilidad particular, es necesario usurpar la de otro; o que incluso, en ocasiones extremas, se hace necesario perjudicar un tercero para ganar un provecho personal posterior¹⁶⁴. Para Cicerón estos argumentos morales reflejan la necesidad de los hombres, así como la ausencia de un criterio moral constructivo, que se configure según la naturaleza humana, no gracias al capricho individual. Por tanto, cualquier intento de usurpar lo ajeno, ya sea en su propiedad o en sus libertades, es visto por Cicerón como algo necio e indecoroso, que debe ser evitado a toda costa en cualquier conducta.

¹⁶² *"Hoc loco continetur id, quod dici latine decorum potest; Graece enim πρέπον dicitur. Huius vis ea est, ut ab honesto non queat separari; nam et quod decet honestum est et quod honestum est decet"*. Off I, 27. Nótese la afinidad de *decorum*, lo decoroso, junto con *decet*, lo decente.

Por las evidencias encontradas en "Sobre el Orador", parece que la acepción "decoroso" es tomada por Cicerón de las artes retóricas, al afirmar que, en el ámbito del discurso, se es decoroso si se logra no sólo conmover a la audiencia sino usar un equilibrio excelente entre la materia de la argumentación y el estilo con el que se hilvanen las palabras. No sería absurdo decir que Cicerón comprende la vida humana como un discurso que, como se afirmó en el capítulo primero, precisa de uniformidad y de belleza, a fin de ser feliz. Cf. Or. II, 30.

¹⁶³ "Lo justo, y en general lo honesto, debe ser apetecible por sí mismo". Leg I, 37.

¹⁶⁴ Cf. Off. III, 5, 10.

La razón esencial del carácter indebido de estas acciones reposa, según Cicerón, en que destruyen la unión de la sociedad humana¹⁶⁵. Esta conducta sólo puede entenderse como actos *contra natura*, es decir, acciones que transgreden lo que la naturaleza universal ha dispuesto para todos los hombres, a saber, un cuidado especial por la conservación y cultivo de las sociedades, como afirma al comienzo de su tratado¹⁶⁶. Por tanto no se puede llamar útiles a las acciones que, desconociendo estos principios naturales, pretendan buscar provecho arruinando la común sociedad entre los hombres, así como los vínculos que en ella son más estrechos: familia, amigos, conciudadanos. Como afirma Cicerón, si la naturaleza ha impreso en nuestro proceder el cultivo de la honestidad, no puede considerarse lícito el obrar con avaricia, injusticia, liviandad o incontinencia¹⁶⁷, y menos pretender que por estos actos pueda sacarse utilidad alguna.

Cicerón radicaliza su postura sobre este bien moral argumentando que incluso si se pudiera mantener ocultas las acciones ilícitas, evitando el escándalo o la transparente intención de daño a un tercero, aún así estas acciones serían indignas de un hombre¹⁶⁸. Para esto cita dos especiales historias. Una primera, citada de *la República* de Platón¹⁶⁹, en la que el pastor Giges descubre en las profundidades de una cueva un anillo mágico que, al ponérselo, le permite actuar sin ser visto por nadie. Gracias al fantástico poder de la joya, el protagonista consigue entrar al palacio real, logrando luego asesinar al Rey para coronarse él en su lugar. La historia de Giges nos ofrece una situación de utilidad aparente pero ilícita, porque se logra con la muerte de un hombre y nada menos que de un Rey¹⁷⁰. Como esta historia deja entrever, el carácter sagrado de la honestidad no se ve transgredido si se encuentra en situaciones en las

¹⁶⁵ Cf. *Ibíd.*

¹⁶⁶ Cf. *Off.* I, 4. También en *Fin* III, 68 y IV, 16-17.

¹⁶⁷ Cf. *Off.* III, 8.

¹⁶⁸ Cf. *Off.* III, 9.

¹⁶⁹ Cf. *República*, II. 359b-360d.

¹⁷⁰ Si bien el regicidio era condenado en el derecho romano, Cicerón argumenta que tratándose de un tirano no puede éste llamarse como crimen, sino al contrario, como hazaña heroica, porque es de gran mérito liberar al pueblo de quien lo sujeta con los lazos de la tiranía. Cf. *Off.* III, 11.

que el cumplimiento de las obligaciones o la devolución de un depósito pueden causar un agravio mayor en la sociedad humana. Algunas cosas, en consecuencia, dejan de ser honestas, si las nuevas circunstancias en que se encuentran conllevan mayores riesgos para los lazos sociales, en particular el de la República¹⁷¹.

Una segunda historia que trae a colación Cicerón se enmarca en el escenario de la venta de un inmueble. Un hombre cuya casa se encuentra a la orilla del mar, sueña con venderla al mejor postor, pero sabe que la región en la que se encuentra es pobre y desfavorable y la casa sufre de problemas estructurales. Sin embargo, previendo toda suerte de artificios para que parezca un gran sitio, invita a un desconocido acaudalado que, al ver todas las bellezas que de éste afirman, así como la pesca abundante y más embusteros planteamientos, se anima a decidir comprarla. Una vez firmadas las escrituras y hecho el depósito correspondiente, el nuevo dueño descubre que lo han engañado y que su nueva casa no es más que un erial sin valor. Entretanto, el astuto huye feliz de su riqueza, contento de haber sacado utilidad de sus artimañas.

Esta historia confronta la opinión de Cicerón con respecto al bien moral. Si bien parece haber una utilidad aparente, ésta se logró mediante engaños, luego hay una transgresión de los naturales principios de la sociedad humana. No obstante, como él mismo lo admite¹⁷², alguien podrá decir que nadie obligó al forastero a comprar el inmueble y que no había razón para que el vendedor le narrara todos los detalles reales de la casa. Sin embargo, Cicerón se inclina por una posición radical: aunque no haya sido necesario decir todos los detalles de la casa, fue indecoroso no haber advertido al vendedor aquello que éste necesitaba saber. El haber recurrido al engaño con el fin de ganar una utilidad aparente, quita todo mérito a una acción que, en lugar de ir en pro de los principios de sociedad dados por la naturaleza, siembra la desconfianza y la insensatez entre los hombres. En consecuencia, ni aún por omisión,

¹⁷¹ Cf. Off. III. 28.

¹⁷² Cf. Off. III, 11.

es ilícito servirse de lo ajeno – aunque el otro no lo sepa – para lograr utilidades aparentes que, al ser deshonestas, nunca podrán ser llamadas como tales.

Así como la vida virtuosa tendrá ese ilustre ornato que la hará distinguible de la necesidad, liberándola de las falsas utilidades e intereses, asimismo su ejecución tendrá que ser coherente con un cierto “orden y regla”¹⁷³, de modo que puedan ser éstas armónicas y conformes con las disposiciones naturales. Desde este ámbito, la virtud aparece como el seguimiento de la natural condición humana¹⁷⁴, es decir, una vida acorde a la naturaleza. Asimismo, su ejercicio corresponde a una decisión de parte del ser humano, porque se puede optar por ejercitarse en ella o dejarse llevar por el ansia de deleite o el temor de los dolores, perturbaciones que veremos en el siguiente capítulo. Al ser una praxis, una ejecución, no podemos introducirnos en ella como quien aprende una doctrina que le es ajena, sino como quien practica una habilidad que le es propia y se perfecciona en ella por medio de la razón¹⁷⁵, a fin de no alejarse de la vía trazada de antemano¹⁷⁶. Como parafrasea Cicerón en algunas de sus obras, la vida virtuosa constituye el arte de vivir¹⁷⁷. En el inicio de “Sobre la República” afirma que: “no ha de poseerse como un arte cualquiera, sino practicarla. El arte que no se practica puede poseerse como ciencia, pero la virtud consiste precisamente en la práctica, su mejor empleo es el gobierno de los asuntos públicos y su perfeccionamiento en la realización, no con palabras, sino con obras, de todas las

¹⁷³ Cf. Off. I, 5.

¹⁷⁴ En palabras de Cicerón: “Ahora bien, la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada a sí misma y llevada a su último término”. Cf. Leg. I, 25.

¹⁷⁵ Cicerón en sus “Paradojas de los Estoicos” define la virtud como “conformidad de la razón y constancia consigo misma”. PS. III, 1.

¹⁷⁶ En el sentido en que “el impulso del alma, parece habernos sido dado no para un género de vida cualquiera, sino para una determinada forma de vivir”. Cf. Fin. III, 23.

¹⁷⁷ Como en Fin. III, 72: “Con razón, pues, si la temeridad y la ignorancia son viciosas en todo, se ha llamado virtud al arte que las suprime”. También en Fin IV, 16: “para esto dicen que se han buscado también artes que ayuden a la naturaleza, entre las cuales se cuenta, en primer lugar, el arte de vivir, que defiende lo que ha sido dado por la naturaleza y adquiere lo que falta”. Véase también en Rep. III, 4.

grandes cosas que proclaman las escuelas”¹⁷⁸. Desde ahí su quehacer es perfeccionarse, afinarse cada vez con más ornato.

La virtud, núcleo de la vida virtuosa que sintetiza su constante perfeccionamiento, es señalada por Cicerón como “autárquica”, debido a que “está contenta consigo misma para la vida feliz”¹⁷⁹. Como afirma en este tratado, “si la virtud está sujeta a varios e inciertos cambios de la fortuna, y es, por decirlo así, sierva suya, y no tiene fuerza bastante para encenderse por sí misma, mucho temo que sea un desierto estéril y vano el que nos hace concebir la esperanza de vivir felizmente”¹⁸⁰. Esta posibilidad es deleznable para Cicerón debido a que la virtud, como él mismo lo afirma más adelante en dicho texto, “no puede medirse por la flaqueza de otros hombres”¹⁸¹. Si existe, pues, la virtud, cual es la convicción de la filosofía que Cicerón está reelaborando, “tiene que ser tal que se sobreponga a todos los accidentes que pueden aquejar al hombre, y desprecie todos los casos humanos, y exenta de toda culpa, no crea que nada la pertenece si no es ella misma”¹⁸².

Esta indagación sobre la vida virtuosa sirve de ocasión para resaltar cómo el pueblo romano, a fuerza de la virtud y del uso de la justicia, logra tener un puesto principalísimo en el contexto de la periferia del mundo antiguo. Cicerón detalla con claridad cómo la República, desde el comienzo de su existencia, trajo al mundo personas auténticamente conformes con la virtud y dispuestas a sacrificar el provecho individual por la utilidad común. Destaca el ejemplo de Marco Atilio Régulo¹⁸³, quien prefirió morir antes que traicionar a su patria llevando a inocentes a la muerte. Su acto por sí mismo enorgullece la memoria de Roma, aunque en el momento no

¹⁷⁸ Rep. I, 2. Nótese como realza Cicerón el consenso que sobre la vida virtuosa tienen las grandes escuelas filosóficas. Desde este ámbito, la virtud aparece como un vínculo conceptual de unión entre las corrientes del pensamiento de su tiempo. Véase también, Fin. IV, 5.

¹⁷⁹ Cf. TD. V, 1. También en Fin III, 70: “Así pues, ni la justicia ni la amistad podrán en manera alguna existir, si no se buscan por sí mismas”.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁸¹ Cf. TD. V, 3.

¹⁸² Cf. *Ibidem*.

¹⁸³ Cf. Off. III, 26.

gozara del aplauso del pueblo. Tal es la fuerza incommovible de la que gozan los actos virtuosos: no necesitan del aplauso para ser loables, útiles y dignos de imitar¹⁸⁴.

Estas anécdotas de los ilustres romanos llevan a Cicerón a diferenciar la utilidad individual de la utilidad común. En el ámbito individual es evidentemente necesario, según lo ha dispuesto la naturaleza, velar por la ordenada conservación de la propia vida, así como del patrimonio y la familia, buscando todos los medios para que desde ahí se acreciente la hacienda con medios lícitos y se sirva a la República. En consonancia a esta utilidad individual aparece la que trasciende al ámbito común, en el que se trata de buscar todos los medios para que se acreciente el bienestar, primero de la familia y los amigos, y después de la patria y todo lo demás. Si bien ambos campos de utilidad se viven en consonancia mutua, es decir, no podrá ser virtuoso aquel que viviendo indecorosamente en lo privado, sea solícito en lo público, muchas veces es necesario renunciar a lo privado e individual para el servicio de lo público¹⁸⁵. Cicerón manifiesta que en ocasiones es necesario dar la vida y la hacienda por la utilidad común, siendo estos actos aquellos más dignos de decoro y alabanza. De esto dan testimonio numerosos varones romanos que, siendo ricos en bienes materiales y fama, consideraron todo eso por secundario, a la hora de servir a la colectividad.

Todo esto nos permite afirmar que los actos virtuosos son más útiles en tanto se afirmen más en el bienestar común que en el individual¹⁸⁶, aunque tengan que sacrificar el interés personal. De hecho, esta búsqueda de lo que pueda ser más útil para la comunidad es lo que ha dispensado el modo de fundar las ciudades y velar por su mantenimiento, sin duda el germen de toda manifestación política. ¿Qué otra cosa acaso podrá considerarse como más útil para el hombre que la organización social y política? Por su parte, Cicerón orienta a la vida política como el espacio de mayor utilidad para el hombre, al mismo tiempo el más laudable por sí mismo, honesto,

¹⁸⁴ Cf. Fin. III, 14.

¹⁸⁵ De los asuntos públicos. Cf. Rep. I, 8.

¹⁸⁶ Cf. Fin III, 64.

decoroso, y en mayoría de las veces el más abnegado en lo que tiene que ver al provecho y utilidad individual.

Desde la perspectiva de la virtud como quehacer en constante refinamiento¹⁸⁷, todos los actos que propendan en su búsqueda permitirán un mayor acercamiento a las disposiciones naturales y por ellas a la felicidad, habiendo dejado dicho que en ésta se es libre de todas las perturbaciones que pueden distraer el alma. De este modo, todo acto virtuoso debe *per se* útil, porque permite hacer efectiva la felicidad y en ella la natural condición del ser humano. El resto de acciones, aunque puedan tener apariencia de utilidad no serán más que plenas distracciones de la vida feliz y por tanto deberán ser rechazadas por sí mismas¹⁸⁸. En este ámbito es de vital importancia el ejercicio del discernimiento de la razón, debido a que muchas de las acciones humanas parecen ser de utilidad pero al final terminan en perjuicios y deformaciones de la conducta, disipando el alma hacia la búsqueda de los placeres y la huida de los dolores, fines en los cuales no es posible encontrar la felicidad.

2.2. La vida virtuosa en los asuntos públicos.

Como se consideró anteriormente, los actos humanos son más laudables en cuanto tienen una actuación más preponderante en la vida social y práctica. Asimismo, las virtudes que se cosechan bajo los bienes que gratuitamente hemos recibido de la naturaleza, son más loables y preeminentes en tanto tienen una acción práctica en el ámbito social y público. En este ámbito la justicia, más que una virtud particular a perfeccionar, resume e integra todo el quehacer de la vida virtuosa, porque no puede concebirse una vida decente y honesta que no se lleve a cabo mediante medios justos y equitativos¹⁸⁹, sin displacer a la común sociedad de los hombres. Además la justicia integra en sí misma la necesidad que la vida virtuosa acontezca en el ámbito público, pues es allí donde se procede justamente, o se obra de manera injusta e inequitativa.

¹⁸⁷ Definido por Cicerón como “lo que es perfecto por naturaleza”. Cf. Fin. III, 33.

¹⁸⁸ Cf. Fin. III, 14.

¹⁸⁹ Cf. Off. I, 19.

Una de las expresiones más radicales del obrar justamente en el ámbito público, es la liberalidad¹⁹⁰, que para Cicerón es una de las principales características de los hombres de bien. Esta expresión de la justicia se dirige esencialmente al uso virtuoso de los bienes comunes, sin displacer ni daño de los demás hombres. Al llevar un uso apropiado y decente de los bienes se procede en consonancia con la naturaleza¹⁹¹, porque no se remite solamente al mantenimiento de los bienes personales sino también los colectivos, por lo que las sociedades han aprendido por naturaleza el sancionar todo quebrantamiento o usurpación de éstos.

Cicerón se adhiere, como manifiesta en el libro primero de “Sobre los Deberes”, al fundamento de justicia presentado por los estoicos. En ellos se identifica con la expresión *fiat* que denota fidelidad en las palabras y contratos¹⁹². Esta fidelidad no se queda solamente en cumplir aquello prometido sino en el convencimiento de no haber nacido para nosotros únicamente, “sino que una parte de nuestro nacimiento se lo debemos a nuestra patria, otra a nuestros padres y otra a los amigos”¹⁹³. En consecuencia a esta natural fidelidad, la liberalidad y la magnificencia aparecen como medios para llevar a cabo la justicia, al ser concebidas por Cicerón como las virtudes más nobles por su natural afectación hacia el beneficio y utilidad de los otros. La liberalidad no solamente se refiere a hacer el bien generosamente –como afirma

¹⁹⁰ Como expresa en Off. I, 16, la liberalidad se convierte en una garantía de la sociedad y unión entre los hombres, principalmente con los hombres con los que se está mayormente comprometido y luego con los demás.

¹⁹¹ Acerca de la justicia, véase en Rep. III, fragmento de Lactancio, *Epitom.*, Cap. LV. “Considerable número de filósofos, principalmente Aristóteles y Platón, han dicho muchas cosas acerca de la justicia, de la que hacían brillantísimo retrato. Es una virtud, decían, que da a cada uno lo que le pertenece, y mantiene en todo estricta equidad, las otras virtudes son en cierta manera mudas y permanecen encerradas en el alma, solamente la justicia no se oculta a las miradas ni se reconcentra en sí misma, sino que aparece completa al exterior, inspira a las almas universal benevolencia y procura multiplicar sus beneficios”.

Sobre el carácter gratuito de la justicia se afirma en Leg I, 28. “Así pues, la justicia no espera premio alguno, ningún salario; se le apetece por ella misma (...) No hay nada más injusto que buscar merced en la justicia”.

¹⁹² Según afirma Cicerón: “El fundamento de la justicia es la fidelidad; esto es, la firmeza y veracidad en las palabras y contratos; y es muy verosímil que tomase su nombre de la palabra *fiat*, porque la fidelidad consiste en hacer lo que se ha prometido”. Off. I, 7.

¹⁹³ *Ibídem.*

Cicerón: “sin fondo”¹⁹⁴– sino hacerlo en particular a quienes nos debemos más por nuestros compromisos y a aquellos que tienen mayor necesidad¹⁹⁵. Asimismo el ejercicio de la liberalidad nos lleva a beneficiar más a aquellos dotados de las virtudes que él denomina como suaves, a saber: la modestia, la templanza y la justicia¹⁹⁶.

Nótese aquí que en este ejercicio público de la virtud no se considera tan necesario el proceder con fortaleza y la valentía, al encontrarlas según su parecer, más orientadas hacia algunos defectos, como “pertinancia inflexible e inmoderado deseo de reinar”¹⁹⁷. En lugar de éstas, Cicerón prefiere servirse de virtudes menos violentas o calmas que en este caso parecen pertenecer casi siempre a los hombres de bien. Sin duda en su tiempo efervescente estas disposiciones eran echadas de menos, en un contexto de constantes conspiraciones y guerras civiles. Cualquiera que pretenda, pues, sustentar su vida en un aporte a sus congéneres y en el servicio de la común utilidad deberá ejercitarse en estas virtudes calmas, que permiten una comunicación y fluidez necesaria para el mantenimiento de los negocios públicos.

Esta liberalidad, según manifiesta Cicerón, debe estar dirigida principalmente hacia aquellos de quienes se han recibido los mayores beneficios¹⁹⁸. Nuestro filósofo está considerando cómo la justicia, entendida como fidelidad, debe ser promover el respeto a los lazos y pactos establecidos. Afirma, pues, que debemos estar prestos a socorrer a aquellos que más nos han amado, entendiendo este amor no “como un efecto acalorado de cariño”¹⁹⁹, que juzga como infantil, sino como el producto de una relación mantenida en la estabilidad y la constancia. Como es evidente, no es la intensidad en las relaciones entre los seres humanos lo que las hace más verdaderas o dignas de elogio, o moralmente más aceptables, sino el proceso sosegado, probado y constante mediante el cual son vividas. De una relación humana de tal magnitud se

¹⁹⁴ Off. I. 15.

¹⁹⁵ *Ibídem*.

¹⁹⁶ *Ibídem*. Asimismo en Off. I, 5.

¹⁹⁷ Según afirma en Off. I, 19.

¹⁹⁸ Cf. Off. I, 18.

¹⁹⁹ *Ibídem*.

sigue, una recíproca liberalidad entre el amado y el amante de modo que ambos se ofrezcan, gracias a la constancia de la que son testigos, toda la liberalidad y la magnificencia posibles, que no es otra cosa que el amor. Bien añade Cicerón “que no hay obligación más precisa que la correspondencia”²⁰⁰. Nótese aquí que la liberalidad supone la negación de la búsqueda de cualquier provecho personal, en cuyo caso la virtud perdería su esencia y su carácter de conformidad con la naturaleza.

En todas las relaciones humanas, la naturaleza aboga por proceder mediante un principio de constancia, aplicado a las acciones y a las virtudes mismas²⁰¹. Serán pues de elogio las obras que sean constantes entre sí, no propiciadas, en palabras de Cicerón, “por un ímpetu temerario” o “un viento repentino”²⁰² sino por una tendencia coherente confirmada por el discernimiento de la razón. Asimismo, serán más decorosas y loables las virtudes cuyo motor sea el de la constancia y la moderación y no el del ansia de famas y riquezas, así como de bienes y demás tipos de honores²⁰³. Es, pues, la constancia la garantía de solidez en los juicios, así como de entendimientos finamente ordenados, fieles con aquellos a quienes deben su fidelidad, y por ende justos. De este modo Cicerón introduce el modo de lograr opciones justas y dadivosas con todos los congéneres, acordes con la naturaleza en tanto ésta dispensa con generosidad sus bienes y disposiciones a todas las creaturas, dándoles los medios para que se ejerciten en la vida que más solícita puede serles para el mantenimiento, prosperidad y supervivencia de su especie²⁰⁴.

Este ejercicio de la liberalidad “es menester practicarle con muchas precauciones”²⁰⁵, porque no pocas veces se busca ganar honra y fama para sí con el pretexto de ser generoso con otros y procurarles toda suerte de beneficios. En sus “Cuestiones Tusculanas” Cicerón manifiesta que cuando las acciones son guiadas por el

²⁰⁰ *Ibídem.*

²⁰¹ Cf. *Fin IV*, 4.

²⁰² *Ibídem.*

²⁰³ Cf. *Off. I*, 45.

²⁰⁴ Cf. *Fin. IV*, 16.

²⁰⁵ *Off. I*, 13.

consentimiento universal de la muchedumbre²⁰⁶ y no por la guía de la razón, conducen siempre a los vicios y por tanto a alejarnos de la propia naturaleza²⁰⁷.

Estas consideraciones nos llevan a afirmar, en consonancia con el anterior apartado, que la virtud deberá cultivarse en un ámbito que no sea afectado por los deseos y vicios del populacho, que suele conducir, en palabras de Cicerón, a una “falsa apariencia de vanagloria”²⁰⁸. En esta falsa apariencia somos engañados, de modo que ya no es para nosotros la honestidad el fin al que propende la naturaleza sino el desaforado interés por los honores. En el ámbito de la liberalidad y la magnificencia, es imprescindible vivir bajo la directriz de la razón siguiendo las precauciones que de ésta se siguen, a fin que el bien que se espera conseguir no sea perjudicial para las partes implicadas, que no exceda las facultades del que da y que se dé según lo merezca²⁰⁹. De este modo dicha magnificencia se ejecutará de un modo ordenado y honesto, alejándose por ello del vicio y la injusticia, porque nada más injusto que hacer bienes y dádivas con el objetivo de ser complacido en la ambición o perjudicar a alguno de aquellos a los que se espera beneficiar²¹⁰. En este ámbito resalta Cicerón la necesidad de mantener un criterio moral que impida que estas buenas inclinaciones degeneren en agravios hacia otros. Este discernimiento le permitirá al hombre sabio ser inmune ante la falsa liberalidad, que según admite Cicerón, es un factor corrosivo en toda sociedad humana²¹¹.

²⁰⁶ Cf. Además afirma en Rep. III, 45. “El imperio de la multitud no es menos tiránico que el del hombre solo, y esta tiranía es tanto más cruel, cuanto que no hay monstruo más terrible que esa fiera que toma la forma y nombre de pueblo”.

Acerca del peligro de afincarse en el consentimiento de la multitud, afirma en “Sobre las Leyes”: “Porque si nuestros sentidos no están depravados por padres, nodrizas, maestros, poetas, espectáculos; si no se encuentran alejados de lo verdadero por el consentimiento de la multitud, todas las asechanzas se dirigen hacia nuestros espíritus”. Leg. I, 47.

²⁰⁷ “Cuando a esto se añade el pueblo, que es el mayor maestro, y el consentimiento universal de la muchedumbre, propensa siempre a los vicios, nos llenamos de opiniones erróneas y nos separamos de la naturaleza de tal manera, que parece que nos negaron la excelencia de la nuestra naturaleza los que afirmaron que no había cosa mejor ni más apetecible ni excelente para el hombre que los honores”. TD. III, 1.

²⁰⁸ *Ibíd.*

²⁰⁹ Off. I. 13.

²¹⁰ Según afirma en Off. II, 17-18, 20, 22.

²¹¹ Cf. Off. II, 23.

Nos acercamos aquí a un concepto de virtud esencialmente dinámico, que precisa de un trabajo, de un ejercicio constante de autoconocimiento y cuidado, de modo que las acciones sean orientadas hacia una vida virtuosa. No es, por tanto, para el desarrollo efectivo de este talante, la sola existencia “potencial”, trayendo el término en su acepción aristotélica, de las virtudes en un sujeto. Es evidente que éste tendrá que poseer en potencia esas disposiciones que le permitan acoger unas ciertas virtudes más que a otras, así como unos determinados vicios, situaciones que servirán para la posterior elección del estado de vida a mantener. Sin esa innata disposición sería imposible abrazar una vida virtuosa y lograr mediante ésta un beneficio de la colectividad en la que se nace insertado. No obstante, es necesario someter dichas disposiciones propias a un constante ejercicio y refinamiento, a fin de hacerlas efectivas en la acción moral.

Este ejercicio implica, como lo afirma Cicerón, la intervención de una educación moral²¹², una bitácora que contribuya a hacer efectiva en el hombre la conducta virtuosa. Desde este ámbito la educación aparece como un acompañamiento al alma, una guía para que pueda descubrir ella misma lo que le es más propio según su naturaleza y encontrar el modo como desde allí pueda refinar su acción. Para que esta labor de acompañamiento pueda lograrse, Cicerón admite un cierto carácter de “reminiscencia”, debido a que el alma sabe lo que debe hacer: sólo necesita quien se lo haga recordar²¹³. Para vivir virtuosamente se precisa, por lo tanto, de un proceso de rescate de las verdades morales que el alma ya conoce de antemano, de modo que puedan ser llevadas a la vida pública²¹⁴. La vida virtuosa, por esto dicho, no acontece

²¹² En Fin. III, 20, considera como natural este “impulso de aprender y enseñar”, en particular, las reglas de la prudencia y de la vida.

²¹³ Cf. TD. I, 57. “El aprender no es otra cosa distinta que el recordar”.

²¹⁴ Las virtudes son por tanto, susceptibles de ser despertadas: “Gran defensa hay en las virtudes; despiértalas en tu alma, si es que duermen: ya te asistirá la fortaleza, la primera y capital de todas las virtudes, la cual esforzará tanto tu ánimo, que despreciarás y tendrás por ninguna cuantía todas las desgracias que pueden acaecer al hombre”. TD. III, 17.

ipso facto en el ser humano; es necesario adentrarse un proceso progresivo en que nos lleve a hacer efectiva estas virtudes potenciales que aguardamos en el interior²¹⁵.

La filosofía moral de Cicerón se enmarca en una constante y mesurada labor interior que no puede quedarse en ella. Ya hemos visto lo vicioso que puede conducir una vida ensimismada y alejada de los negocios públicos. Este trabajo de autoanálisis y discernimiento tiene que ser orientado directamente a la arena política, a los escenarios donde es posible aportar de manera significativa a las colectividades. Sólo así podrá considerarse la vida misma como digna de ser vivida e imitada por otros. Sólo de ésta manera se podrá decir que ha sido vivida con verdadero decoro y coherencia.

2.3. La felicidad como consecuencia de la vida virtuosa.

En este último apartado del capítulo nos introduciremos, de un modo más concreto, a la reflexión que realiza Cicerón sobre la felicidad, como una consecuencia de vivir virtuosamente. Podemos acercarnos a la indagación ciceroniana de vida feliz desde dos vertientes que conservan una determinada unidad temática. Ambas percepciones de la felicidad las encontramos consignadas en dos obras, que sintetizan un escenario de confrontación entre las escuelas filosóficas vigentes, entre las que Cicerón aparece como árbitro. Inicialmente, “Sobre la naturaleza de los dioses”²¹⁶ nos introduce a una divinidad que se concibe como feliz y que desde ahí irradia su beatitud al cosmos que procede de ella. En segunda instancia, “Paradojas de los Estoicos”, nos muestra la adhesión de Cicerón al prototipo de sabio estoico, caracterizado por su felicidad y su riqueza. A continuación expondremos cada una de estos acercamientos ciceronianos a la vida feliz y el modo como éstos, en consonancia con el apartado anterior, son consecuencia de un modo virtuoso de vivir.

²¹⁵ Cf. Off. I, 34. De ahí la necesidad que los jóvenes sean educados por los ancianos, a fin de refinarse en la virtud. Su obra “Sobre los Deberes” como lo afirma en Off. I, 1, se enmarca en un interés de educación moral, dirigido a Marco, su hijo. La filosofía es, pues, el medio por el cual el alma puede ser educada, como afirma en TD. I, 26.

²¹⁶ “En cuanto a la cuestión presente, pongo por caso, la mayor parte de los filósofos ha dicho que existen los dioses, y este es el punto de vista más probable y aquel que nos conduce y guía la naturaleza”. ND. I, 2.

Para Cicerón como para muchos contemporáneos suyos la máxima instancia de la vida feliz es la divinidad. Cicerón expone inicialmente mediante un método dialéctico las posturas que sostienen las principales escuelas sobre la naturaleza de los dioses, confrontándolas, a fin de escoger de ellas lo que se juzgue como más probable²¹⁷. La divinidad la declara como existente, partiendo de las ideas de Epicuro. Según Cicerón, sólo este filósofo²¹⁸ pudo encontrar la verdad con respecto a la existencia de Dios, debido a que se apoyó en la noción que sobre éste la naturaleza misma imprimió en los hombres de todos los tiempos y razas²¹⁹. Esta argumentación permite postular la idea de “acuerdo universal”, subyacente en las ideas de Epicuro, como la más clara noción de la existencia de la divinidad²²⁰. Dicho consenso se apoya en la creencia de la naturaleza como entidad infalible no sólo en la guía de los actos humanos sino también en todo aquello que creemos y convenimos. Considerado que, en el caso de Dios, no ha habido en ningún caso regulaciones que dicten su creencia, sino que ha sido una verdad innata que la naturaleza ha impreso en tan diversos y lejanos entendimientos humanos, es claro que no puede dudarse de la existencia de la divinidad²²¹ y, al mismo tiempo, sentada su existencia, su actividad y afectación en el concurso de todos los seres, fenómenos y creaturas.

²¹⁷ En este punto es conveniente anotar el método al cual Cicerón se acoge en el tratado “Sobre la Naturaleza de los Dioses”, según él mismo lo afirma en “Sobre el Hado”: “Una circunstancia casual me impide seguir en esta disertación, el método que he seguido en los libros acerca de la Naturaleza de los Dioses y de la Adivinación, esto es, exponer las opiniones contrarias con todo su vigor y sin interrupción, para que cada cual pueda apreciar la que crea más probable y guiarse por ella”. Fat. 1.

²¹⁸ Cita el mismo Cicerón, para esta reflexión, la obra de Epicuro conocida como “Sobre la regla y el juicio”. Diógenes Laercio, X, 27, cita la obra con el título de “Sobre el juicio o canon”.

²¹⁹ “Pues sólo él se dio cuenta (Epicuro), primero, de que los dioses existen, porque la naturaleza misma ha impreso una noción de ellos en los espíritus de todo el género humano. Pues ¿qué linaje o qué raza de hombres hay que no posea, sin haber sido enseñados, una idea anticipada de los dioses? Tales nociones las designa Epicuro con el nombre de “prolepsis”, es decir, preconcebida ya y sin la cual nada puede ser entendido, investigado o discutido”. ND. I, 16.

²²⁰ Esta noción de “acuerdo universal” que en “Sobre la Naturaleza de los Dioses” se ofrece como argumento contundente de su existencia, es también precisada en “Sobre las Leyes”, con el siguiente tenor: “Así pues, entre tantas especies, solamente el hombre tiene algún conocimiento de Dios; y entre los mismos hombres no hay nación tan ruda y salvaje que, si ignora qué Dios debe tenerse, no sepa al menos que es necesario tener alguno”. Leg I, 23.

²²¹ ND I, 17.

Si la divinidad es el mayor exponente de la felicidad desde la reflexión ciceroniana²²², su conducta o su proceder, dado que se considere pensable, tendrá que ser coherente con los principios de la virtud y no podrá ser ajeno a ellos²²³. Por tanto, si existe alguien que viva según la propia naturaleza de un modo perfecto, este tendrá que ser la divinidad, debido a que es de su naturaleza la perfección y la felicidad plena. Si convenimos que dicha felicidad está correspondida entre los límites de la virtud, entonces este ser tendrá que ser, asimismo, sumamente virtuoso. Para llegar a estas conclusiones Cicerón hace una descripción del modo como las escuelas de su tiempo conciben la naturaleza y conducta de la divinidad. Acerca de los peripatéticos y platónicos, considera que yerran en demasía al argumentar un dios *Ἀσώματος*²²⁴, es decir ajeno a toda corporalidad y por esto sin la posibilidad de experimentar sentimientos o sensaciones, carácter que para Cicerón es absurda en el caso de dios, debido a que sin estos elementos, se juzga imposible ser virtuoso y al mismo tiempo tener una afectación sobre la conducta humana.

Cicerón admite que los dioses o dios, como lo manifiesta sin diferenciar el singular del plural, tienen un impacto en la conducta humana. Esto se sigue al ser una verdad aceptada por todo tipo de personas y de culturas, así como a lo absurdo que sería dirigirse a una divinidad y realizar ejercicios de piedad si aquel destinatario de esta devoción no tiene ningún impacto en el destino de los hombres. Por otra parte, admite que los dioses ameritan de una corporalidad que sea el receptáculo y el destinatario de todas las veneraciones humanas, de otra parte todos nuestros intentos por acceder a ella no serían más que vanos absurdos. Recalca la contradicción a la que llegan los peripatéticos al afirmar que los dioses carecen de corporalidad y sin embargo, son

²²² ND I, 17.

²²³ Sólo se puede ser feliz por medio de la virtud, según manifiesta Cicerón en ND I, 32. “Nadie, decís vosotros puede ser feliz sin la virtud. También esto lo concedemos”.

²²⁴ Acerca de la noción de Dios en el *Timeo*, afirma Cicerón: “Por otra parte, afirma (Platón) que la divinidad es enteramente incorpórea – como se dice en griego, “asómatos”, *Ἀσώματος* –, pero la carencia de cuerpo en la divinidad es inconcebible, pues una divinidad incorpórea sería necesariamente incapaz de sensación, así como incapaz de prudencia y sabiduría práctica”.

ND I, 12.

felices. Esta conclusión sólo puede verse como absurda dado que la felicidad está remitida a un alguien corpóreo que, como ya se ha dicho, lleva una vida virtuosa.

Este carácter máximo de virtud aleja a la divinidad del ámbito de las perturbaciones del alma cuyo influjo, como veremos más adelante, es considerado negativo por Cicerón. Las perturbaciones son, pues, realidades ajenas a los dioses porque, si éstos las tuvieran, no podrían ser ni virtuosos ni felices; y una divinidad que no goza de estos atributos no puede ser considerada por tal²²⁵. De este modo Cicerón manifiesta para la divinidad lo que espera en los hombres: ésta es, en consecuencia, el dechado de lo que los hombres deben seguir en su vida y conducta, pues serán más felices y prósperos en cuanto más se acerquen a una vida virtuosa sin mácula y sin el impacto necio de las pasiones.

Otra condición imprescindible en una vida virtuosa perfecta como la de la divinidad es la actividad. Los estoicos y peripatéticos señalaron en sus tratados que ésta es un ser inmutable, inactivo, que trasciende todas las cosas y que su quehacer es enteramente consagrarse a la vida contemplativa, ejercicio de un constante y permanente disfrute de la propia felicidad²²⁶. Este ejercicio contemplativo es para Cicerón, sumamente ajeno a la idea de un dios. Según él, pensar en una divinidad completamente inactiva sería considerarla como no virtuosa y por tanto no feliz, luego sería impensable. La idea de una divinidad activa no se contrapone a la de una divinidad ociosa ya que, como hemos entrevisto, la ociosidad no es para Cicerón causa de necesidad; todo lo contrario, admite que en ella se puede prestar tanto servicio y de una manera tan decorosa como en la vida pública. Sería por tanto aceptable para Cicerón la noción de una divinidad ociosa y no por ello inactivo ni poco virtuoso.

²²⁵ Sobre las nociones de Dios de los platónicos, así como las elucubraciones teístas de los poetas, afirma Cicerón que: "parecen más sueños de locos que meditadas opiniones de filósofos". ND I, 16.

²²⁶ "Consideremos ahora la felicidad divina. Ciertamente la felicidad es absolutamente imposible sin la virtud. Pero la virtud es activa en su misma naturaleza, y vuestro dios es del todo inactivo. Así pues, tampoco es feliz, porque carece de virtud". ND. I, 40.

Si bien Cicerón defiende la constante actividad como una característica de la divinidad, se aleja de la noción que de ésta tienen los estoicos, a saber como una entidad completamente mecánica, que lleva constantemente los hilos de la dinámica de las cosas, en estado vigilante de los astros y demás cuerpos. Una divinidad así no es más que un esclavo del cosmos, y aunque lleva ordenadamente su actividad no puede considerarse feliz, como él mismo lo argumenta de los estoicos²²⁷. La felicidad implica, pues, una cierta disposición libre hacia unos actos determinados ante los cuales existe la posibilidad de un cierto discernimiento; un ser que carezca de esta capacidad, sea porque la naturaleza no se la haya dado o porque sus actos se encuentren necesariamente determinados como es el caso de la divinidad en la que creen los estoicos, no podrá llevar a cabo una vida virtuosa y por tanto será infeliz. Tal cosa es ajena a la divinidad que considera Cicerón, en la cual, si bien hay una suma actividad y ejercicio, también debe haber una cierta independencia que le permita no ser esclavo de la dinámica de las cosas y de la naturaleza, a fin de disponer, en su sabiduría plena, de todas las cosas.

Estas características esenciales que impone Cicerón a la divinidad nos sirven de criterios para comprender el modo como propone debe guiarse la conducta humana. En primer lugar, si se sigue como los peripatéticos la idea de que el bien sumo es la felicidad y que, ésta entendida como un cierto estado del alma es la condición más esencial a la divinidad, entonces el comportamiento humano será más feliz cuanto más se acerque al proceder divino. Se considera la divinidad como lugar de la máxima beatitud por la tendencia clara de referir a ella los bienes más elevados, por lo que si no fuera la felicidad uno de ellos o el más alto, no tendría sentido argüir que dios es feliz. Si se tuviera, por el contrario, la amargura como el bien más alto entonces, debido a nuestra concepción de la superioridad de dios en todos los bienes, diríamos que la divinidad es un ser amarguísimo y encontraríamos en esta condición su naturaleza. Sin embargo, llegamos a un consenso común de que lo máximo que puede desearse es la felicidad y que por tanto es necesario que sea sumamente feliz.

²²⁷ ND. I, 20.

Nótese como Cicerón considera vanas las opiniones de las escuelas estoicas y peripatéticas porque su concepción de divinidad no se ajusta a esta jerarquía de bienes excelsos y porque, además, lo conciben como un ser pasivo, inmutable, tan inasible que resultan vanos todos nuestros intentos de acceder a él y que por lo tanto, dejando por sentada esta situación, no podría afectar ni determinar de algún modo la conducta humana. Como es una verdad indudable que esta afectación sí se lleva a cabo, entonces no puede concebirse un dios alejado de un cuerpo o entendido como una sustancia cósmica que, en su integridad, puede sufrir las afecciones a las que están sujetas los elementos. La divinidad tendrá, pues, que ser libre de éstas y gozar de una cierta corporalidad que le permita afectar el resto de cosas; así como de una cierta actividad que sin ser forzosa ni necesaria, le haga posible ese carácter de felicidad. Esto es debido a que hemos considerado que no es posible la felicidad sin la virtud y ésta sin una constante praxis por medio de la cual ésta se ejercite y se ejemplifique.

Estas indagaciones nos llevan a concebir una divinidad activa que lleve el ejercicio de su virtud al ámbito práctico y que sea reconocida como justa y magnífica por los demás seres. Si las creaturas reconocen, por un acuerdo no forzado, así en tiempos diversos como en lugares distantes, el carácter justo y magnífico de la divinidad y logran constatar un delicado y exquisito ejercicio de la justicia, es porque la divinidad misma ha hecho público el ejercicio de la virtud de manera que sea evidente. Si fuera, por el contrario, sumamente justo y magnífico pero se guardara en lo secreto acciones justas y magníficas entonces no habría tal consenso ni tal apariencia en las obras de la divinidad, y, por lo tanto, no sería ésta la personificación de la justicia misma y por lo mismo, de la felicidad. Al ser el obrar de la divinidad un ejercicio público que logra, mediante esto, la justicia entre todas las creaturas, entonces se infiere que el hombre en su obrar debe proceder virtuosa y justamente en lo público y lograr mediante esto, al igual que la divinidad, la felicidad. Evidentemente ningún ser humano podrá alcanzar hasta tal punto semejante beatitud, debido a que la naturaleza, como señala Cicerón en su tratado “Sobre los Deberes”, dota a los hombres así como de virtudes de defectos. Esta situación hace conveniente el ejercitarse en la virtud, así como

educar²²⁸ finamente el carácter, a fin de que estos defectos no ensombrezcan el actuar de este hombre justo. Será, por tanto, virtuoso, aquel que logre sacarle el partido a su propia naturaleza con las disposiciones naturales para las que ha nacido, a fin de que éstas se antepongan a los defectos y necesidades, de los cuales la naturaleza humana no está exenta.

Otro ámbito de la felicidad divina que señala Cicerón en las “Paradojas de los Estoicos” es, tal como la virtud, el de la autarquía. La divinidad debe ser feliz porque en sí misma halla todo²²⁹. Si constituye, como se ha dicho, el ámbito más alto de la felicidad, tendrá que contar con las mayores capacidades para encontrar en sí mismo todo lo necesario, sin demandar de nada que lo pueda sojuzgar ni amedrentar. Esta condición, inherente a la del sabio, representa para Cicerón una de las características más principales de la divinidad que, no podría tenerse por tal si mantuviera algún tipo de necesidad en algo que estuviera fuera de él. Como hemos observado, es de vital importancia el carácter público de la virtud que, mientras más se haga de un modo evidente y transparente, más logrará su éxito entendido como la felicidad del que la ejerce y el máximo provecho de la sociedad a la que se beneficia. Diremos por tanto, que será más feliz aquel que más logre conducir al ámbito público²³⁰, debido a que logrará un mayor beneficio, no sólo para sí, sino también para sus allegados. Si es un hombre público como lo fue Cicerón, más brillo tendrá sus virtudes cuanto más logren iluminar y glorificar al estado, así como a la propia familia y amigos.

En el caso de la divinidad advertiremos que, si la comprendemos como el ser más feliz, tendrá entonces que ser la que más lleve a la praxis pública su ejercicio virtuoso, cosa bastante plausible si tenemos en cuenta el modo como, según se ha

²²⁸ Acerca de la necesidad de educarse y ejercitarse en la virtud, afirma Cicerón en TD. III, 2. “Hay en nuestro ingenio semilla innata de virtudes que, si nos fuera lícito cultivar, podría llevarnos naturalmente a una vida feliz”.

²²⁹ PS. II, 1.

²³⁰ Según afirma en Rep. I, 2: “La virtud consiste precisamente en la práctica, su mejor empleo es el gobierno de los asuntos públicos y su completo perfeccionamiento de todas las grandes cosas que se proclaman en las escuelas”.

dicho, tantas culturas y lenguajes diferentes le han impreso dichas características. Por tanto, al ser esto una verdad sustentada en la historia misma, es justo reconocer que la divinidad es feliz por el máximo ejercicio virtuoso que lleva, de un modo tal que en su esencial incomprendibilidad y trascendencia, y aunque se halle por encima del arbitrio de nuestra conocida naturaleza, no se ocultan sus obras para ninguno de los seres humanos. La virtud, desde esta perspectiva, acontece como una actividad pública mediante la cual los hombres logramos compartir la felicidad divina.

Hechas estas consideraciones sobre la divinidad, con las diversas analogías que cuadran en la propuesta moral que nos presenta Cicerón sobre la vida virtuosa, pasaremos a considerar el modo como el hombre sabio experimenta la felicidad, al vivir conforme con la virtud. En las “Paradojas de los Estoicos” Cicerón identifica al sabio con aquel que encuentra su auxilio y contento en la virtud. En la segunda paradoja, al igual como hace en el primer libro del tratado “Sobre los Deberes” nos remite al ejemplo de algunos varones que, juzgándolos como esclarecidos, lograron permanecer incólumes ante todo tipo de penurias y vituperios. Los ejemplos llegan a relucir cuando argumenta nuestro pensador que no vieron atormentada su fidelidad y constancia, sino al contrario, sacaron a relucir el brillo de sus virtudes, de modo que aunque fueron presos del cuerpo no lo fueron de su alma²³¹. Ya conocida es su anécdota de M. Régulo quien fue cautivo de Cartago y que no sucumbió ante las vanas proposiciones que pretendían librarlo de la muerte.²³²

Estas anécdotas gloriosas nos llevan a considerar la libertad del hombre sabio, que llega a configurarla no porque no persistan sobre él cadenas y amenazas, sino porque en ellas conserva la serenidad de la virtud y no logra hacer de ellas perturbaciones que desvíen su alma. Cicerón pretende subrayar en estos ejemplos el poder de la vida virtuosa que es garantía de la libertad, y que encontrado en ella todo el consuelo puede seguirse una vida feliz, aunque las condiciones externas parezcan ser adversas.

²³¹ Cf. PS. II, 1.

²³² Según consta en PS II,1 y Off. III, 27.

En esta concepción de la libertad, Cicerón se adhiere al significado dado por los estoicos que afirman que sólo el sabio es libre²³³. La libertad aparece como un elemento de doble significado: por una parte supone el no rendirse a hombre alguno o alguna situación externa que lo subyugue, y por otra parte precisa de una indiferencia interior, en la cual el alma no se vea afectada por ninguna perturbación, por más insignificante que parezca. Para Cicerón tanto los tiranos como las liviandades morales son señores, “*improbissimi domini*”²³⁴ a los cuales el alma puede seguir degenerando en una vida necia e insensata²³⁵. Al hacerse siervo de las liviandades, en las que Cicerón ubica a los deleites y a los humanos deseos, se incapacita para el gobierno de su propia hacienda, debido a que al no poseer un juicio suficiente en el cuidado de la propia vida mucho menos podrá tenerlo en la de otros²³⁶.

Convenimos entonces que el poder disponer sabiamente de los bienes externos, así como el adecuado gobierno de los asuntos públicos no puede darse en quien no se encuentra libre del servicio a los deleites, así como afectado por las perturbaciones del alma. En este punto Cicerón contrapone la noción del esclavo, hecho tal por una transacción comercial o derecho civil, a la del hombre necio, que aunque sea nacido en noble linaje, no puede ser considerado un hombre libre debido a que no ejecuta la facultad de hacer lo que quiere, esto es la libertad²³⁷. Y esto es porque el querer sólo puede estar supeditado a la búsqueda de lo honesto y lo útil según la naturaleza y todo lo demás, a la lóbrega afectación de las perturbaciones del alma. Luego, si se sirve al deseo de dichas perturbaciones no puede decirse que se realice lo que se desee, sino

²³³ Cf. PS. V, 1.

²³⁴ Léase “malvados señores”. *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ “¿A qué hombre libre ha de mandar quien no puede mandar y sujetar sus deseos? Refrene primero sus liviandades, menosprecie sus deleites, reprima su cólera, contenga su avaricia, eche de sí los demás vicios y manchas del ánimo, y comience entonces a mandar a otros, cuando deje él de obedecer a aquellos tan malvados señores, como son el deshonor y la torpeza; pero mientras a éstos estuviere sujeto, no sólo no ha de ser tenido por capitán, mas ni aun por libre”. Cf. *Ibidem*.

²³⁷ “¿Qué es la libertad? Es una facultad de poder vivir el hombre como quiera. ¿Y quién es el que vive como quiere, sino el que sigue lo recto, el que se complace en su obligación, el que tiene fija y considerada manera de vivir, el que obedece las leyes, no por miedo, sino que las sigue y las respeta porque juzga ser en gran manera saludable”. PS V, 1.

aquello que las pasiones mandan y ordenan. En este ámbito afirma Cicerón que sólo el hombre sabio realiza lo que quiere, sin dejar que la meta fijada sea desviada por la aparición de alguna perturbación.

Como podemos ver, el proceder del deseo en el hombre sabio está únicamente guiado por la regla que la naturaleza le ha fijado de antemano. Su libertad radica en una imposibilidad de verse afectado no solamente por impulsos externos sino por las diversas perturbaciones que pueden acaecerle en el alma. No obstante, esta regla natural no significa para el hombre sabio una sujeción de la cual no pueda escaparse: al no estar sujeto a ninguna perturbación el ser humano tiene por fin la posibilidad de obrar a su antojo. Al hacerlo todas sus obras son por ende virtuosas y honestas, porque no están motivadas por la búsqueda de deleite o la huida de dolores, como afirmamos en el anterior capítulo, sino en el ejercicio de lo que naturalmente le corresponde²³⁸. El hombre sabio tiene como motivación para sus actos sólo lo que sea honesto y virtuoso, y no es proclive a rendirse a nada que suceda²³⁹, sea en la vida pública, sea en el interior de su alma. Esta actitud es llamada por Cicerón “magnanimidad”²⁴⁰, porque lo lleva al desprecio de los bienes externos, sea para convertirlos en beneficencia hacia otros si abundan, o para no considerarlos necesarios si faltan, sin mover el alma en su búsqueda.

El sabio precisa, pues, de una cierta armonía²⁴¹ en su interior de manera que sea conforme a la razón²⁴² tanto el modo como utiliza sus bienes, de modo que éstos no lo distraigan de su vida virtuosa. Para Cicerón, la característica más diáfana de un hombre sabio consiste en que pueda despreciar los bienes materiales y considerar su búsqueda como cosa vana e insensata. Esto no quiere decir que no pueda aumentarse la propia hacienda por medios honestos sin ser gravoso a nadie ni incurrir en

²³⁸ Cicerón las ha llamado “disposiciones naturales” Cf. Off. I, 31.

²³⁹ Incluso en las mayores adversidades, como afirma en PS. II, 1.

²⁴⁰ Cf. Off. I, 20.

²⁴¹ El texto latino dice: *convenientia*. Síguese su contexto: “Consintiendo el supremo bien en lo que los estoicos llaman *homología*, y nosotros, si te parece, llamaremos armonía”. Fin. III, 21.

²⁴² Cf. *Ibíd.*

injusticia²⁴³. Como es evidente, Cicerón no sólo manifiesta una filosofía moral en la que los bienes materiales son innecesarios, sino algo más radical: deben ser rechazados porque su búsqueda obstaculiza el ejercicio de la virtud. Por consiguiente sólo son pertinentes, en caso de abundancia, para ejercitar la magnificencia con los amigos y con la República, no para el propio beneficio. Por otro lado, en caso de carestía, si bien no es gravoso ampliar la hacienda por medios honestos, es menester ser indiferente a ellos contentándose con los dispensados por la naturaleza.

Otra característica clave del hombre sabio es la riqueza²⁴⁴. En este ámbito partimos de la virtud como el verdadero bien que debe alcanzarse, en contraposición de los que piensan encontrarlos en las cosas materiales. Cicerón refuta este argumento al considerar que los bienes materiales son vanos si en ellos se pone la seguridad de la vida, si se convierten en el motivo por el cual se lleven a cabo las acciones. En este caso tales bienes pasarían a ser males porque desviarían al alma de la vida virtuosa, haciéndola por tanto presa de la injusticia y la codicia. Ya hemos identificado que el alma del sabio sólo puede concebirse siendo libre de todas estas amenazas y perturbaciones, así como completamente indiferente a todo lo que pueda subyugarla. Son, pues, desde Cicerón, aquellos hombres codiciosos de bienes materiales unos esclavos que no pueden ser llamados ricos sino todo lo contrario: miserables, porque al centrar su búsqueda en bienes aparentes han olvidado aquellos más importantes²⁴⁵. En cambio el hombre virtuoso, así sea pobre en bienes materiales, puede ser llamado con propiedad como rico, porque goza de la vida más excelsa y decorosa, y al no ser esclavo de ninguna perturbación, puede vivir libre y felizmente²⁴⁶.

²⁴³ Cf. Off. I, 13.

²⁴⁴ “¿Puede encontrarse hombre más rico que aquel a quien nada falta de lo que la naturaleza exige; más poderoso que el que consigue lo que desea; más feliz que aquel cuyo ánimo se encuentra libre de toda perturbación? (...) ¿Qué mando, qué magistratura, qué reino es superior al de aquel que considerando desde lo alto todas las cosas humanas y viéndolas inferiores a la sabiduría, solamente se detiene en los objetos eternos y divinos? Cf. Rep. I, 28. Véase asimismo Fin. III, 75; IV, 7.

²⁴⁵ Cf. PS. V, 1.

²⁴⁶ Cf. Rep I, 28. “¿puede encontrarse hombre más rico que aquel a quien nada falta de lo que la naturaleza exige; más poderoso que el que consigue cuanto desea; más feliz que aquel cuyo ánimo se encuentra libre de toda perturbación?”

Como hemos afirmado, la felicidad se concibe como una auténtica disposición de riqueza y libertad, procedente de la ejecución de la vida virtuosa. No puede llamarse feliz aquel cuya conducta sale de los límites de lo natural y decoroso. Parece por esta concepción, adherirse Cicerón al pensamiento ético de Aristóteles, sin embargo, aunque ambos enfatizan en la felicidad como actitud del hombre virtuoso, Cicerón enfatiza de un modo más claro en su carácter de riqueza y libertad, que aparece junto con las realidades externas sumamente paradójico. No es *conditio sine qua non* para la felicidad el poseer una cierta cantidad de bienes materiales, o el poseer gloria y honra, como lo es que se esté afincado en una vida decorosa, útil y honesta. De este modo, para un hombre virtuoso, los bienes materiales se encuentran en un segundo plano, porque “la estima de cosas corporales queda necesariamente oscurecida y eclipsada por el brillo y la grandeza de la virtud”²⁴⁷. Aunque se vea rodeado de pobreza material, será rico si tiene como bien máximo la virtud y en lo cotidiano marcha tras ella²⁴⁸.

Esta concepción de la virtud como máximo bien²⁴⁹, apoya la noción de autarquía que hemos expuesto anteriormente. La virtud no necesita de nada más que ella misma y si ella falta, no habrá bien que sea suficiente y conveniente. Con este pensamiento Cicerón parece realzar el carácter paradójico de la felicidad que no puede juzgarse por las apariencias externas sino por el modo de proceder en la vida pública²⁵⁰, debido a que la virtud sólo puede ser entendida como un ejercicio público.

²⁴⁷ Cf. Fin. III, 14.

²⁴⁸ Cf. PS. VI, 1.

²⁴⁹ Es decir, considerada la virtud como el máximo bien, se puede decir que, el ser virtuoso “tiene en su poder los bienes más grandes” Cf. Fin IV, 17. La grandeza de alma, característica intrínseca del sabio se hace mucho más necesaria e importante que los bienes materiales.

²⁵⁰ Debido a que aunque un hombre haya nacido de una familia ilustre, se tendrá por esclavo si su proceder es necio. Cf. PS. V, II.

CAPÍTULO 3

LA VIDA ANTE LAS PERTURBACIONES.

En su tratado de filosofía moral, Cicerón enfatiza especialmente en las perturbaciones a las cuales el alma está sujeta. Estas manifestaciones constituyen para Cicerón obstáculos por medio de los cuales el hombre puede llevar al traste su vida feliz, si no está amparado en un constante y adecuado discernimiento de sus facultades. Por tanto, es natural ser perturbado por elementos como el placer y el dolor²⁵¹, pero no lo es el que éstos nos desvíen del interés por la vida virtuosa. Una vida decorosa no deberá, en consecuencia, afectarse por el influjo de estas perturbaciones, por lo que contará desde la indagación ciceroniana, como ayudas para ello, no sólo el testimonio de personajes ilustres, sino también la certeza de que sólo es posible encontrar el sumo bien en la virtud y el mal en su ausencia.

3.1. Opinión de bienes y de males.

Es conveniente recordar que Cicerón, al establecer su exposición sobre la filosofía moral, se remite constantemente a la tradición helénica, sirviéndose de ella para reelaborar por medio de un nuevo lenguaje filosófico: el corpus de sus principales conceptos y problemáticas. A este intento no escapan las teorías estoicas y epicúreas sobre el papel de las pasiones en la vida del hombre y el modo como éstas, en particular desde estas dos escuelas, son comprendidas y debatidas. Cicerón toma el sustrato del contexto griego en el que se desarrolla esta disputa y la amplía

²⁵¹ Es muy conveniente anotar el uso de los términos latinos que utiliza Cicerón, para referirse a lo que en este texto significamos como “dolor”. Si bien, en sus “Cuestiones Tusculanas” encontramos con alguna frecuencia el término latino *dolor*, éste solamente se refiere a las molestias físicas, es decir, a aquellas que se experimentan en el cuerpo por cuenta del acoso de los años, el estar sometido a algún tormento o el padecer alguna enfermedad. Sin embargo, el término más usado por Cicerón y que mejor describe el significado de una perturbación del alma por opinión de un mal presente es el de *aegritudo*, que puede traducirse en castellano como malestar o aflicción del ánimo (Cf. *Thesaurus Linguae Latinae* Vol. I, pág. 951), y que ofrece una esfera de significado mucho más amplia que *dolor*. Para Cicerón, *aegritudo* tiene una connotación mucho más existencial y anímica que el simple dolor físico, y representa la situación en la que él se hallaba, posterior a la muerte de su hija Tulia, y que lo motiva a dedicarse a la filosofía. Este término no pasó a ninguna de las lenguas romances, por lo que no disponemos en castellano de una significación más precisa.

especialmente en el libro III de sus “Cuestiones Tusculanas”. En este tratado Cicerón advierte la existencia de un tipo de enfermedades del ánimo, que siendo más peligrosas y destructoras que las del cuerpo, llegan a afectar la conducta humana procurando su decaída. Los “griegos”²⁵², como se refiere a ellos Cicerón, habían llamado dichos males como pasiones, definiéndolas como agitaciones violentas del ánimo. Cicerón, por su parte, las comprende como “perturbaciones del alma”, es decir, obstáculos que se presentan en la vida y que pueden impedir que se lleve a cabo según su naturaleza²⁵³.

Lo que hace perjudiciales estas perturbaciones es el prescindir de la razón que, como afirmamos en el capítulo anterior, actúa como la entidad que lleva a cabo el discernimiento moral sobre lo bueno y lo malo, lo virtuoso y lo necio, lo decoroso y lo indebido. Estas realidades no son llamadas por Cicerón pasiones, como lo harían los griegos, porque este término nos remite a males y enfermedades²⁵⁴; sino perturbaciones, es decir, situaciones que pueden llegar a distraer el alma del fin propuesto por la razón y señalado como vida virtuosa. Si estas perturbaciones lograsen llegar a su objetivo, a saber extraviar la conducta moral, entonces sí sería factible llamar este estado de confusión en el que se encontraría el alma, como enfermedad.

Como antídoto preventivo para el estado de enfermedad en que podría encontrarse el alma por sus desatinos y desvíos en la conducta, Cicerón propone una constante disposición a los mandatos y arbitrios de la razón, considerando que sólo éstos podrán conducir ejercicio de la virtud, así como ayudar al alma a resistir los embates que

²⁵² Cf. A lo largo de las “Cuestiones Tusculanas”, Cicerón usa la palabra de “griegos”, *graeci*, para referirse a opiniones frecuentes en la tradición helénica, en particular de la escuela estoica. Cf. TD. III, 7. “A todas estas llaman los griegos pasiones...”

²⁵³ “A todas estas perturbaciones las llaman los griegos pasiones, y yo podría, traduciendo literalmente la palabra, llamarlas enfermedades; pero este sentido no está adoptado entre nosotros. Los griegos llaman enfermedades a la compasión, a la envidia, a la alegría, a todos los movimientos del alma que no obedecen a la razón; pero nosotros, a todos estos movimientos del alma agitada y fuera de sí, los llamamos perturbación y nunca enfermedad” TD. III, 4.

²⁵⁴ Cf. Fin III, 35.

recibimos, por cuenta de nuestra naturaleza humana²⁵⁵, de diversas perturbaciones²⁵⁶. El carácter peligroso de estas perturbaciones no se encuentra, pues, en sí mismas, sino en la posibilidad de ser obedecidas y aceptadas como criterios del proceder moral²⁵⁷. Ahora bien, tiene que haber una instancia que permita conocer el daño potencial de estas perturbaciones, proceder a su diagnóstico y prevenir sus fatídicos efectos. Así como las molestias del cuerpo son curadas y diagnosticadas por los médicos, asimismo debe haber unos seres capacitados para diagnosticar y curan las que suceden en el alma. Esta es para Cicerón la sabiduría, que gracias a un ejercicio de autoconocimiento, ejercen los filósofos²⁵⁸.

Retomando la analogía, Cicerón encuentra que los médicos logran curar las diversas enfermedades descubriendo la causa de las mismas y no logran efectuar un adecuado tratamiento si desconocen su procedencia. Nuestro filósofo pretende hacer lo mismo. Como hombre público sabe que no le servirán para nada los auxilios de la filosofía que pretende rescatar de la tradición griega, si ésta no tiene una utilidad clara en el modo como puede vivirse felizmente. Tal como ha sido dicho, para Cicerón la filosofía sólo puede ser un pensamiento moral, que pueda dar respuesta por ende a los embates y vericuetos de la conducta humana²⁵⁹.

Este carácter de medicina del alma que ha subrayado Cicerón no procede del mismo modo como lo hace la medicina para las enfermedades del cuerpo que buscan

²⁵⁵ Es evidente para Cicerón que todo ser humano es susceptible de sufrir perturbaciones. “En todos tiene aliciente el placer, que aun siendo atractivo el vicio, contiene, sin embargo, algo parecido a un bien natural: como agrada su dulzura y su encanto, se apodera del alma por el engaño, presentándose como cosa saludable. (...) Las penas, las alegrías, los deseos, los temores invaden por igual la mente de todos; y aunque las opiniones varíen en unos y en otros, el mismo sentimiento supersticioso asalta a los que adoran al gato o al perro como dioses, que a las demás naciones”. Leg. I, 32.

²⁵⁶ Según afirma en ND. I, 32: “También esto te lo concedemos y muy a gusto. Pero la virtud no puede existir sin la razón”.

²⁵⁷ Según consta en Fin. I, 58.

²⁵⁸ “Así como los médicos creen haber descubierto la curación en cuanto han descubierto la causa de la enfermedad, así nosotros, en habiendo conocido la causa de la angustia, creeremos haber conocido el modo de curarla”. TD III, 23.

²⁵⁹ “Y en realidad, la filosofía, es medicina del alma, y su auxilio no se ha de buscar desde fuera, como en las medicinas corporales, sino que hemos de procurar con todo esfuerzo curarnos a nosotros mismos”. TD. III, 3.

asiduamente elementos exteriores a éste que procuren su salud. En cuanto el alma Cicerón es consciente que necesita partir desde sí misma: sólo en la propia interioridad se puede hallar la cura que precisa el alma de todas las perturbaciones que pueden abatirla. Y sólo es el mismo sujeto quien puede hacerlo.

No es preciso un agente foráneo que pueda conducirlo a la vida virtuosa, es éste mismo quien partiendo de su propio conocimiento y del arbitrio de la razón que no le puede fallar, el que está calificado para modificar la afectación de las pasiones. Y esto es, como ya se ha dicho, porque dichas perturbaciones suceden de un desprecio y desobediencia de la razón, cuya tutela es imprescindible restaurar si se quiere liberar al alma de aquello que puede perturbarla. Dicho esto, Cicerón se propone brindar unas pautas que le servirán a quien desee reordenar sus pasos en pos de la virtud y propiciar para sí mismo esta tarea de “auto-curación”.

Antes de proceder a establecer el modo como podrá liberarse de las perturbaciones del alma, Cicerón realiza una indagación de la enfermedad que pretende tratar, dicho en nuestros términos, una “fenomenología de las perturbaciones”, que permita aclararnos las causas que procuran su conformación, así como las partes en las que pueden subdividirse para un mayor éxito en su estudio. Cicerón ubica las perturbaciones en dos grupos principales, a saber opinión de bienes presentes o futuros y opinión de males presentes o futuros. Tienen en común, cómo él mismo lo afirma²⁶⁰, un desmesurado desprecio de la razón, por lo que van en contravía de lo que ésta ha señalado para el hombre.

Esta apariencia de bondad y de maldad será lo que le permitirá a Cicerón hacer esta división, en la que representa diversos comportamientos y afectaciones en la conducta

²⁶⁰Según consta en: ““Consiste, pues, en nuestra falsa opinión, la causa no sólo del dolor, sino también de todas las perturbaciones del alma, que son en general cuatro, aunque luego se subdividen en muchas partes. Porque siendo toda perturbación movimiento de ánimo que carece de razón, o que la desprecia, o que no obedece a ella, y siendo causado este movimiento por la opinión del bien o del mal, han sido subdivididas las cuatro pasiones en estos dos grupos”. TD III, 11.

humana. Cicerón se refiere a “opinión” porque estas perturbaciones no suceden por cuenta de los objetos mismos que al presentarse al ser humano pueden generar algún tipo de afectación, sino por la actitud e imagen que se crea en el hombre ante éstos. Es decir, realidades como los deleites y los bienes presentes constituyen objetos que dejan en el sujeto una opinión, es decir una determinada imagen que en sí misma se constituye como una perturbación para el alma²⁶¹. Es importante aclarar este matiz, puesto que los bienes y todo aquello que puede causar dolor o deleite no son elementos destructores de la naturaleza humana, sino que son sus imágenes y opiniones que causan en el ser humano lo que constituye como perturbaciones para una vida virtuosa y feliz. En consiguiente, al hablar de perturbaciones del alma, nos introducimos en el ámbito de la opinión y en un sentido estricto, de la imaginación.

Aclarado esto, procedamos a comprender el modo como Cicerón subdivide las pasiones, sea porque causen en el alma opiniones o imágenes de bienes o de males. Como procedentes de la opinión del bien encontramos la alegría²⁶², entendida ésta como el fruto de la imagen de algún bien presente, y la esperanza del deleite. La alegría constituye, pues, la afectación que sucede en el ser humano ante el impacto de un bien que le pertenece, que le es presente. Cicerón parte en este caso, del presupuesto de que nuestra conducta es afectada por los bienes que tengamos o por la ausencia de éstos mismos.

²⁶¹ Según los describe en “De la Vejez”, citando a Platón, como “señuelo de males” en el que constantemente somos atrapados, y en los que por fortuna la vejez se ve librada de ellos: “Pero si algo debe ser concedido al placer, habida cuenta de que no resistimos con facilidad sus encantos, pues Platón llama divinamente al placer “señuelo de males” (Cf. *Timeo*, 69d) porque evidentemente los hombres son atrapados por él como peces”. Sen. XIII, 44.

²⁶² La alegría, *laetitia*, palabra que Cicerón afirma con frecuencia, posee en su pensamiento moral una carga peyorativa. De hecho está escindida de la felicidad al considerarla como una liviandad, tanto que se resalta que desde la tristeza se puede ser feliz. Cf. Fin II, 66. Esta reflexión nos permite considerar como actitud única para la felicidad la de la firmeza y constancia en la vida virtuosa.

Para Cicerón la alegría²⁶³, *laetitia*, es un sentimiento generado ante la evidencia de que nos habita aquello que juzgamos como bienes. Constituye una perturbación para el alma debido a que genera en nosotros una cierta dependencia de los bienes que degenera fácilmente en codicia e *insania*²⁶⁴, palabra que utiliza Cicerón para referirse a la insensatez o enfermedad del alma. Es pues esta alegría una perturbación en tanto que prepara el alma más para una vida insensata y necia que para el ejercicio de la virtud, en el cual se es necesario contar con una gran libertad ante los bienes presentes.

En este ámbito de la opinión de bienes encontramos la esperanza de deleite²⁶⁵. Esta perturbación nace ante la añoranza de bienes no presentes, que según su naturaleza, pueden ser deseables o acogidos. Esta esperanza conduce a un inmoderado apetito de algo que no existe, lo que produce en el alma la opinión o imagen de constituirse en función de lo esperado. Tal situación no puede más que considerarse como peligrosa y turbadora para el alma, porque no la mantiene en su buen ser sino que la trastorna en la constante búsqueda de bienes y deleites inexistentes, llevándola a su enfermedad y caída. Nótese como en estas dos pasiones que se desarrollan por la opinión de bienes presentes o futuros no está en ningún grado el arbitrio de la razón.

En la alegría, que entiende Cicerón como la cierta dependencia de los bienes presentes, no hay cabida para la razón, porque si la hubiera, ésta misma se encargaría de asignar a los bienes el lugar que les corresponde, sin permitir que el alma se haga de ellos ligera y codiciosamente. En cuanto a la esperanza de deleite, es evidente que una conducta vivida con el arbitrio de la razón, no conduciría el alma al ansia de cosas futuras, sino al aprovechamiento sensato de las circunstancias presentes. En consecuencia, el seguimiento de la razón evita que el alma se degenera a la codicia y a la liviandad, como está dicho.

²⁶³ Encuéntrase menciones directas de alegría, *laetitia*, en: Fin. I, 25, 55, 57, 66; II, 13, 14, 96, 97, 108; III, 1, 35; IV, 73; V. 42, 61, 70. TD. III, 23.

²⁶⁴ Cf. TD. III, 2.

²⁶⁵ Cf. TD. III, 9.

En el grupo de las pasiones “de la opinión del mal” encontramos el miedo y el dolor²⁶⁶. Estas pasiones representan la actitud u opinión que sucede en el alma ante la presencia o la posibilidad de realidades consideradas como males, los cuales la misma naturaleza humana busca evitar²⁶⁷. El dolor aparece, pues, como lo contrario a la alegría. En este ámbito, dolor es la opinión de algún mal presente, imagen que ocurre inmediatamente se experimenta alguna molestia. Es evidente que somos afectados por los males más inmediatos, especialmente los que se deben a enfermedades físicas e inmediatamente formamos en nuestro interior una opinión de rechazo y huida. El miedo, por su parte, representa la imagen que sucede en nosotros ante un posible mal que nos amenaza. Por lo tanto, es una perturbación producida por una opinión de un mal futuro, al que consideramos seremos susceptibles.

Estas molestas realidades, producidas por opiniones de males presentes y futuros, no pueden efectuarse en una vida virtuosa. En este ámbito, Cicerón se adhiere al pensamiento moral estoico, que subraya el dolor y el temor como realidades que no deben abatir la conducta, por lo que dichas pasiones no hacen más que perturbar el ejercicio de la virtud y ponerle trabas a su realización. Así como la alegría y la esperanza de deleite degeneran en codicia y liviandad, así el dolor y el temor desembocan en la pérdida de la fortaleza y en la cobardía. Cicerón subraya estas pasiones como “furias con las cuales nuestra insensatez atormenta la vida humana”. El término *furor* con el que se refiere a las pasiones es usado como “ceguedad del entendimiento” que es para Cicerón, citando las Doce Tablas, el más bajo grado de insania con el cual ni siquiera es posible poder cumplir las obligaciones de la vida²⁶⁸.

²⁶⁶ Cicerón dedica el libro tercero de “Cuestiones Tusculanas” a indagar el modo de hacer más llevaderos los dolores. Nótese que, para referirse a estas molestias utiliza dos acepciones diferentes: *dolor* y *aegritudo*, cuyos significados se explicaron en la nota 251. En dicho libro Cicerón usa 94 veces la acepción *aegritudo*, y sólo 29 veces *dolor*, lo que parece indicar una especial predilección por los malestares más existenciales y psicológicos, en contraposición de los físicos.

²⁶⁷ *Ibídem*.

²⁶⁸ “A los que están afectados de este modo les prohíben las Doce Tablas disponer de su hacienda. Y por eso está escrito allí: “cuando empieza a estar furioso”, y no cuando empieza a estar insano, porque creyeron que la insania, esto es, la inconstancia de un alma que carece de salud puede cumplir medianamente las obligaciones de la vida y sujetarse al uso común”.

De este modo la *furia*, que representan las pasiones, no sólo es una realidad que afecta el interés virtuoso del hombre sino incluso su capacidad de llevar a cabo, acaso medianamente, las obligaciones y quehaceres que le son confiados. Por tanto el carácter furioso de las pasiones no sólo afecta al individuo en cuanto tal, sino a la sociedad entera en la que éste se encuentra inserto. Cicerón nos introduce, en consecuencia, a una concepción de las pasiones no sólo como perturbaciones individuales que conducen a una vida ligera y desordenada sino como elementos nocivos para la estabilidad y permanencia de un sistema social.

Nótese que Cicerón no sólo está parafraseando un pensamiento con tintes muy claramente estoicos, sino también desde un modo característico romano, como indagamos en la *Introducción*. En este ámbito, no son pocas las referencias que hace a la legislación e historia romanas, particularmente a la de las “Doce Tablas”, sustancia primitiva de la legislación republicana, que juzgaba la prohibición a aquellos afectados por la furia de disponer de su hacienda. Así pues, el modo de proceder de un pueblo, que aprendió a conocer y defender en su vida pública, constituye para Cicerón un sustrato sobre el cual es posible hacer filosofía.

Luego de manifestar el carácter miserable²⁶⁹ y perturbador de las pasiones, así como su desobediencia a la razón e inclinación al vicio, Cicerón dedica toda su indagación a dos realidades que suelen verse de un modo altamente problemático para la realización de la vida feliz: el temor y principalmente el dolor. Son frecuentes sus referencias a estos dos elementos, particularmente en sus obras: “Sobre los Deberes”, “Cuestiones Tusculanas”, “Paradojas de los estoicos” y “Sobre los fines del bien y del mal”, cuyos aspectos fundamentales analizaremos a continuación.

TD. III, 5.

²⁶⁹ “*Nam cum omnis perturbatio miseria est*”. TD III, 13. Nótese el uso del término *miseria* que va en concordancia con el de *insania* o enfermedad del alma. No sólo se enferma quien no logra liberarse de las pasiones y en este caso del dolor, sino que se hace miserable, es decir lo priva del sustento necesario para la vida.

3.2. El dolor y el temor como perturbaciones.

Posterior a la breve indagación que sobre el dolor y el temor se tuvo en cuenta en el anterior apartado, en el presente realizarnos una reflexión más detallada sobre el significado que confiere Cicerón a estas realidades y el modo como logran efectuar una distracción de la vida virtuosa. Según lo admite en todas sus obras, el dolor consiste en un tipo de perturbación del alma, proveniente de la opinión del mal. En este sentido no son los hechos o los males aquellos que causan el dolor sino la opinión que de éstos tiene el que los sufre. Cicerón describe el dolor como la perturbación más miserable que puede recibirse, que lleva consigo los peores males y el peor perjuicio para el alma²⁷⁰.

Por tanto, si existe una pasión de la cual sea más pertinente liberar el alma es el propio dolor, ya que sin él “jamás podremos estar exentos de la miseria”²⁷¹. No solamente sentimos dolor por aquellos males que nos sobrevienen, sino también por pensar en aquellos potenciales que nos amenazan. Esta perturbación que Epicuro identifica como el mismo dolor, constituye un elemento perjudicial para la salud del alma, debido que “quien imagina que alguna calamidad lo oprime, sufre ya tanto como si realmente le hubiera acaecido”²⁷². Por su parte, los cirenaicos, admiten que la causa más grande de dolor es el mal inesperado, realidad que aunque no es para Cicerón la única causa de los dolores humanos si contribuye a agudizarlos. De este modo todos los males temidos, cuando caen de improviso en la vida de un hombre parecen más dolorosos que aquellos que son esperados y premeditados. En consecuencia, Cicerón propone la previsión y preparación del alma para todo lo que pueda acontecer²⁷³.

²⁷⁰ “Toda pasión es miseria, pero ninguna tan miserable como el dolor. Tiene su ardor la liviandad: la inmoderada alegría lleva consigo la ligereza. El miedo humilla, pero el dolor lleva consigo mayores males; la extenuación, el abatimiento, la aflicción; atormenta y devora el ánimo, y de todo punto le abate y le rinde. Si no nos libramos de él, si no conseguimos ahuyentarlo, jamás podremos estar exentos de la miseria”. TD, III, 13.

²⁷¹ *Ibíd.*

²⁷² TD, III, 13.

²⁷³ De ahí la recomendación de: “pensar cada cual en la posibilidad de la ingratitud de su hijo, de la muerte de su mujer o de la enfermedad de su hija; pensar que todos estos males son comunes,

Como es evidente, Cicerón admite que en el decurso de la vida, existen experiencias y situaciones que pueden acarrear dolor. Estas realidades no pueden ser evitadas por el hombre virtuoso que como cualquier otro está expuesto a la ingratitude o el deceso de algún ser querido. Si bien estos hechos son inevitables en el trasegar humano, no lo son las imágenes que acarrear en el alma. Es decir, considerando el dolor como una pasión que se gesta en la imagen u opinión que el hombre se ha hecho de un suceso que lo afecta en su integridad, es posible para aquel que dirige su vida por medio de la razón, modificar el modo en que dichos sucesos o situaciones pueden afectarlo. Una alternativa que señala Cicerón ante el dolor es preparar el alma, vivir en un constante ánimo de previsión sabiendo con total conciencia que todos esos males pueden suceder. Esta actitud, sólo es posible mediante un adecuado y sincero conocimiento de la vida, “en tener apercebidas y conocidas todas las cosas humanas, no admirándose cuando acontezcan”²⁷⁴.

Esta actitud de previsión en el alma no se logra por vía de la sola naturaleza humana. Es evidente que nadie desea los dolores ni los males y pretende apartarlos con la misma fuerza con la que desea atraer los bienes. No obstante, considerando que los males parecen ser inevitables en el decurso de la vida humana, es menester hacer uso de la razón para poder prepararse ante ellos. Por tanto la naturaleza, sensible a las afectaciones externas, necesita de nuevo el arbitrio de una razón que le permita no sólo estar alerta a lo que pueda acontecer, sino también vivir en un constante ejercicio de conocimiento de las cosas humanas. Sólo así la vida será llevadera y útil para el hombre al igual que para la sociedad que lo acompaña.

Como hemos aclarado, Cicerón no propone un método para evitar las ocasiones que acarreen dolor, sino la transformación de la opinión que se realiza en el alma cuando

que pueden acaecer siempre. De este modo nada le cogerá de nuevas, y juzgará que es ganancia todo bien que no se esperaba”.

TD. III, 14.

²⁷⁴ *Ibíd.*

estos sucesos acaecen²⁷⁵. Muchas veces, según él mismo lo admite, se consideran las desgracias como experiencias que pueden ser de algún modo útiles o necesarias²⁷⁶. Esta convicción no hace más que reforzar la insensatez del dolor y afianzar los padecimientos que de éste se reciben. Por tanto es necesario extirpar en el sujeto la noción de utilidad del dolor, debido a que no es posible comprender que una perturbación pueda conducir el alma a un estado virtuoso. Y dejando por sentado que el dolor, como las demás perturbaciones, no hace más que llevar al traste las tendencias naturales del alma, es imprescindible liberarla de esta malsana opinión de los males, así como de todo lo que pueda distraerla de su propósito.

De igual modo podríamos decir acerca del miedo²⁷⁷, *metum*, que constituye una opinión sobre males que pueden acaecer al ser humano, en tiempo futuro. Quitada la noción de la utilidad del dolor e impuesta en el alma la convicción de su insensatez, queda también desterrada la que puede desprenderse del miedo, debido a que al no temer males presentes e, incluso, al dejar de considerarlos por tales, también se pierde la amenaza de aquellos que pueden ser potenciales. Cicerón concibe el miedo como una cautela desmedida ante posibles males futuros²⁷⁸. La opinión ante los diversos males, sean actuales o potenciales, se convierte en perturbación para el alma si no es ejercida racionalmente. Es evidente para Cicerón que el ser humano se mueve en la búsqueda o el rechazo de diferentes bienes o males; dicha actitud no se considera desordenada²⁷⁹. Este apetito ante los bienes, que por naturaleza buscamos y señalamos como convenientes, nos remite a la noción estoica de *volición*, que Cicerón ya nombra como *voluntad*²⁸⁰. Por tanto la vida virtuosa se define en un

²⁷⁵ Cf. TD. III, 26.

²⁷⁶ Si están precedidas de una premeditación, como afirma en TD. III, 14. Puede ser un mal útil a la República, como en el caso de Régulo. Cf. Off. I, 13.

²⁷⁷ En comparación con las referencias a dolores y malestares presentes, Cicerón posee menos comentarios directos acerca del miedo, en el tercer libro de "Cuestiones Tusculanas", habiendo sólo 17.

²⁷⁸ Cf. TD. IV, 6.

²⁷⁹ Ibídem.

²⁸⁰ Cf. *Volición* en su sentido griego: "*Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem*". TD. IV, 12.

seguimiento de la voluntad, apetito de la razón, que conduce a llevar a cabo en el alma una opinión racional de todos los bienes y males, de modo que éstos no sean perturbaciones para la conducta humana.

Si esta búsqueda de bienes se lleva a cabo de un modo desenfrenado y necio, contradiciendo “lo que por naturaleza apetecemos como bueno”²⁸¹ la opinión que nos creamos de los bienes y males deviene en una conducta distorsionada. Nótese el carácter capital que imprime Cicerón a la opinión que producen en el alma las diversas perturbaciones que, como el dolor y el temor, la abaten y constriñen. Ahora bien, Cicerón advierte que el conocimiento del mal actual no es ninguna pasión²⁸², sino el dejarse abatir por él. Por tanto, lo desordenado de una opinión radica en los efectos posteriores de ésta, siendo abatir el ánimo en caso de tristeza, ensanchar el espíritu en caso de alegría o retraerlo ante un mal que creemos nos amenaza, lo que sería el miedo. De estos movimientos, que se llaman perturbaciones por su efecto motor en el alma, se producen una serie de efectos que distraen fácilmente el alma de la vida virtuosa. Del dolor se sigue la envidia, la angustia y la desesperación, del miedo terror, conturbación y falta de ánimo, del deleite la malevolencia, la jactancia, y así hacia muchos estados de perturbación²⁸³. Un hombre de carácter ordenado y virtuoso podrá sentir males pero estos no acarrearán en él dichos efectos, porque la opinión que tiene de éstos, es de cosas vanas y necesarias de la condición humana, no dejándose abatir por los movimientos que en él podrían causar.

Desde esta perspectiva se desdibuja el carácter de los males tales como la deshonra, la enfermedad o la vida corta, que sólo son males en tanto pensados como tales. Desde la naturaleza estas experiencias no son más que constitutivas de la vida que todo hombre en cualquier condición puede experimentar, y no pueden ser catalogadas como bienes o como males. Cicerón cita el verso mencionado por Carnéades en el

²⁸¹ Cf. TD. IV, 6.

²⁸² Cf. *Ibidem*.

²⁸³ Cf. TD. IV, 7.

Antíoco, que sintetiza la actitud más conveniente hacia los males que pueden acaecer en el hombre: “no hay mortal ninguno a quien no alcance el dolor y la enfermedad”²⁸⁴; por tanto, es menester asumir las circunstancias de la vida humana como condiciones que la necesidad y la naturaleza han reservado para cualquiera de los mortales, independiente de su condición. Desde esta convicción es impertinente angustiarse y dolerse de las propias calamidades y dificultades.

En este ámbito Cicerón contrapone sus pensamientos a los de la escuela de Epicuro. Según lo relata en el tercer libro de las “Cuestiones Tusculanas” y “Sobre los fines del bien y del mal”²⁸⁵, los epicúreos admiten que el máximo mal es el dolor y que el máximo bien es la carencia de éste, que Cicerón asocia posteriormente con el deleite. Es importante llevar a cabo una labor de “auto-consolación” a fin de tomar una actitud constructiva con los males acaecidos y considerar que son parte de lo que la necesidad de la cual nadie puede escapar. Cicerón, a diferencia de Carnéades²⁸⁶, arguye que este constante recuerdo de la propia condición humana, contribuye a atenuar su intensidad y malicia. Incluso en malestares acérrimos, llamados por Crisipo como *λύπη*²⁸⁷, pueden ser confrontados con la “esperanza de algún bien” y el amor por la virtud, con cuyo consuelo no tocan las molestias.

En contraposición con la terapia de autoengaño, según lo manifiesta él mismo acerca de la idea que los epicúreos tienen sobre los dolores, Cicerón propone el consuelo en la verdadera filosofía²⁸⁸. En sus obras del “Hortensio” y de la “Consolación”²⁸⁹, por desgracia perdidas, dedicó mucha de su elocuencia a mostrar el modo como la filosofía puede actuar con toda utilidad a desterrar del alma todo resquicio de vicio e insensatez. En cuanto al dolor y el miedo, la filosofía actúa proporcionando un

²⁸⁴ Citando este verso de Eurípides: “Muchos son los hombres que han de ser enterrados, muchos son los que han de ser creados de nuevo, y ninguno se libra de la muerte: la tierra ha de volver a la tierra: la vida de todos ha de ser segada como las mieses. Así lo manda la necesidad”. TD III, 25.

²⁸⁵ Cf. TD. III, 15 y Fin, III, 1.

²⁸⁶ TD. III, 25.

²⁸⁷ TD. III, 26.

²⁸⁸ Según afirma, de su experiencia personal, en ND. I, 9.

²⁸⁹ Cf. TD. III, 76.

verdadero conocimiento de la naturaleza humana en el que no puede haber engaños²⁹⁰, porque no se basa en posibilidades, deleites o dolores potenciales, sino en las constantes disposiciones que dispensa el alma en el hombre, aquellas que permanecen más allá de las imágenes que se producen en él por cuenta de las diversas situaciones y experiencias a las que está expuesto²⁹¹. Este conocimiento de la propia naturaleza, que va dirigido por la razón, no puede llevar el alma a su desazón, porque se ancla en el justo discernimiento de las cosas, y no toma en cuenta las diversas perturbaciones que pueden desordenar su conducta. De esta manera Cicerón modifica el papel que los epicúreos contemplaban para la filosofía, como un lenitivo en los muchos males que acontecen en la historia humana, para constituir la el factor ordenador por excelencia de la vida²⁹², de modo que lo que antes era considerado como un mal no afecta, desde esta perspectiva, el proceder del hombre virtuoso.

La filosofía acontece como un ejercicio re-orientador de la propia opinión ante las perturbaciones. Para llevarlo a cabo, se propone vivir una vida desde la razón, apoyada, como ya lo hemos explicado, desde un auténtico conocimiento de las propias disposiciones y el modo de refinarlas²⁹³. El refinamiento desde esta perspectiva consistirá, desde luego, en una indagación de las perturbaciones que más suelen afectar el alma y del modo como éstas imprimen opiniones distorsionadas sobre los diversos bienes y males²⁹⁴. Desde la propuesta de Epicuro, que Cicerón pretende rebatir²⁹⁵, no se logra una modificación de la opinión que los sucesos considerados como males o bienes suscitan en el alma. Al contrario, se está reforzando la idea de su carácter de males o bienes como elementos que, ya sea en su abundancia o en su carencia, son necesarios para la felicidad del alma. Cicerón desaprueba el modo como según él los epicúreos se afincan en una huida de los

²⁹⁰ “Porque la filosofía produce estos efectos: cura el alma, destierra los vanos cuidados, libra del apetito, ahuyenta el temor”. Cf. TD. II, 11.

²⁹¹ Cf. TD. II, 42.

²⁹² Cf. TD. II, 11.

²⁹³ Cf. TD. III, 26.

²⁹⁴ Cf. TD. III, 25.

²⁹⁵ En particular en TD. III, 13, 15-21, 31-33.

dolores y en una búsqueda de los deleites²⁹⁶. Desde su perspectiva es la virtud, y no otra cosa, lo que debe ser buscado y anhelado por el hombre²⁹⁷. En el escenario epicúreo la razón no logra conservar toda su capacidad puesto que no se orienta su labor, tanto en asumirlos como en desterrar su noción en el interior del sujeto.

Desde el ámbito estoico, el lugar de la razón es mucho más capital, porque se concibe como el medio ordenador por excelencia de la conducta²⁹⁸. Cicerón, por su parte, pretende devolverle a la razón su papel principalísimo en el ejercicio de la conducta y en el modo como ésta sí puede vivir sin afectarse por las muchas perturbaciones que pueden acontecerle. Asimismo, el papel imprescindible que Cicerón dispone para la razón, destierra la noción de males o bienes del sujeto humano. Desde este ámbito no existen situaciones negativas que puedan desviarle de su condición virtuosa ni distraerlo de su tendencia a vivir conforma a la naturaleza. Esto es porque al vivir tales circunstancias difíciles no recibe una opinión de bien o de mal de éstas, sino que las contempla como situaciones normales y posibles en la condición humana de la que es parte sin sorprenderse ni angustiarse por ninguna de éstas. De este modo todo lo que acontezca agradable y dadivoso no es más que una ganancia ante la constante posibilidad de que suceda algo desagradable. Y en este último caso no será ocasión para el hombre virtuoso de sentirse adolorido, todo lo contrario, le permitirá un mayor conocimiento de la naturaleza humana y una mayor afición hacia sus propias y naturales disposiciones.

3.3. El deleite, ¿una motivación para la vida?

Si bien en la noción de dolor Cicerón y Epicuro entran claramente en confrontación, es en lo que toca el deleite en lo que más se zanzan sus diferencias. Para nuestro romano la concepción del deleite como máximo bien –según lo manifiesta en “Sobre los fines del bien y del mal”– de los epicúreos, es la que más conduce el alma a la

²⁹⁶ Cf. Fin. I, 30, 64; II, 116.

²⁹⁷ Cf. Fin. III, 75.

²⁹⁸ *Ibídem*.

perdición y la insensatez²⁹⁹. Ya en un anterior apartado, observábamos cómo para Cicerón, retomando el pensamiento estoico, es la naturaleza la regla de la conducta humana y es por medio de la razón como aquella se cuida de no distraerse de su vida inicial³⁰⁰. En este contexto, pensar en el deleite³⁰¹, *voluptas*, como motor para los actos humanos, no puede verse más que desviado y desordenado.

En el inicio del tratado “Sobre los Deberes”, Cicerón advierte que existen diversas distracciones que alejan al alma de la guía propuesta por la naturaleza³⁰². Cicerón advierte pues, que algunos hombres con el ánimo inicial de servir a sus allegados y a la República, mutan su motivación por cuenta de honores, fama y deleite personal y, al hacerlo, trastocan aquel bien inicialmente trabajado en un mal que oscurece la luminosidad de su labor inicial. Esta forma de búsqueda de deleite es denominada por Cicerón: indigencia³⁰³, *indigentia*, referida al apetito de bienes u honores. Como ejemplo de esto cita, entre otros, a Julio César quien luego de haberse ganado el favor de Roma, regresó a ella con el ánimo de resquebrajar el sistema republicano³⁰⁴ tras lanzarse a las armas contra Pompeyo, su compañero en el consulado. En esta referencia acusa Cicerón a César de debilidad de alma por no haber podido enfrentar exitosamente sus tendencias naturales a la virtud contra su deseo de poder y honra. Para efectos contrarios dispone Cicerón de otros ejemplos. Ya ha sido citada la anécdota de Régulo³⁰⁵ quien prefirió la muerte en un país enemigo, antes que llevar a la tragedia a la República³⁰⁶, así como Escipión el Africano, al que no le importó

²⁹⁹ Cf. Fin. I, 32.

³⁰⁰ Cf. Fin. II, 46.

³⁰¹ Cicerón utiliza en general la palabra *voluptas* para referirse al deleite. Sin embargo, son usados, como en TD. IV, 16, algunas acepciones que se consideran en el texto muy cercanas al significado que pretende conferirle Cicerón al deleite. Estas son: *delectatio*: definida como “placer que suaviza el alma” TD. IV, 20, *lubidine*: liviandad, incontinencia.

³⁰² Tales como el deseo de riquezas y el amor por los deleites. Cf. Off. I, 8.

³⁰³ Cf. TD. IV, 21.

³⁰⁴ Esta crítica histórica nos permite reconocer el daño radical que pueden acarrear las perturbaciones del alma si no son resistidas. Ni siquiera los “ánimos más grandes y elevados espíritus” dejan de ser susceptibles a estas. Cf. *Ibíd.*

³⁰⁵ Cf. Off. I, 13.

³⁰⁶ “Es digno de alabanza el que arrostra la muerte por la República, porque debemos amar a la patria más que a nosotros mismos”. Fin. III, 64.

padecer penurias con tal de ganar la guerra en la que el Senado lo había nombrado general³⁰⁷. Estos ejemplos son nombrados por Cicerón con gran admiración, resaltando el decoro que trajeron a su familia y su ciudad, así como la nobleza con la que adornaron el recuerdo de sus nombres. Otra es la memoria que queda de aquellos que renunciando a sus intereses de luchar por la República y por la fidelidad a sus compromisos, tornaron sus afectos hacia los honores, la fama y las recompensas, en otras palabras, al propio deleite. Estos varones no merecen que su ejemplo sea seguido por las generaciones venideras y que sean tomados asimismo sus actos como reglas de conducta, repetidos y comentados por miles, sino rechazados y condenados.

Con esta argumentación, que trabaja Cicerón en su tratado “Sobre los Deberes”, pretende mostrar hasta qué punto el afán por el deleite ha llevado no sólo a hombres virtuosos a convertirse en amenazas, sino a sociedades memorables a llegar al exterminio. De este modo no puede considerarse como cosa provechosa el deleite, y como sabios a aquellos que, como Epicuro, sostienen mantenerlo como el máximo de los bienes³⁰⁸. Por tanto mucha de la argumentación de Cicerón en sus obras lleva a demostrar lo absurdo de esta tesis epicúrea y a resaltar el modo como mediante la independencia a los deleites y a los dolores puede llegarse a una vida virtuosa. Esto es claro, porque según lo anota Cicerón en sus “Cuestiones Tusculanas”, el máximo bien de la vida no es otra cosa que la vida conforme a la virtud³⁰⁹, debido a que, quien la posee ya tiene asegurada una vida feliz.

En el ámbito de las pasiones, que Cicerón comprenderá como perturbaciones, encontramos al ansia de deleites como una de las realidades que suceden por opinión de bienes, al contrario de lo que acontece con el dolor, por opinión de males. Por lo

³⁰⁷ Cf. SS. 11, 13.

³⁰⁸ El centro de este debate entre el lugar que tiene el deleite en la escuela epicúrea, en contraposición a la estoica a la que parece adherirse Cicerón, es el centro de la discusión en “Sobre los fines del bien y del mal”. En Fin. I, 29-31 observamos la apología que hacen los epicúreos sobre el placer, reconociéndolo como sumo bien. Ya en Fin. II, 34ss. nuestro filósofo arrostra su crítica al deleite como sumo bien, poniendo en su lugar a la virtud, como pretenden los estoicos. (Cf. Fin II, 39-43, 48-50; III, 1-6, 27-29, 36-39, 45-48).

³⁰⁹ Cf. TD. V, 2, 14, 22, 39.

tanto el deleite, puesto como bien según lo predicaban los epicúreos, aparece aquí como fruto de la opinión que en el alma causan las experiencias o cosas que se juzgan como bienes. Constituye una perturbación porque, desvía al alma a seguir la vía más conforme a la naturaleza, al orientarla en la posesión y búsqueda de lo que ésta ahora encuentra bueno, provechoso y aceptable. Entonces ya no es la virtud el camino a un proceder justo, sino el ansia de deleites³¹⁰.

Un ser humano que esté en función de esta ansia de deleites no puede considerarse como un individuo útil para la sociedad en la que se encuentra, porque en vez de tener a la razón, lo justo, honesto y decoroso como fin de la propia acción, buscará satisfacerse en todo³¹¹, evitando todo lo que sea para él un dolor o padecimiento. Entonces no será capaz de dar la vida si es preciso por su patria³¹², como afirma Cicerón que otros lo hicieron, debido a que lo encontrará gravoso a su búsqueda de deleites, tampoco podrá cuidar de la propia salud y la de otros, porque no será ese el motor de la propia vida, sino paradójicamente el de un deseo insaciable que al mismo tiempo procura su propia autodestrucción. Esta visión hace que Cicerón no sólo se aleje del pensamiento epicúreo conforme a los deleites, sino que entienda su posición como un obstáculo para alguien que pretenda seguir una vida virtuosa.

Así como en el caso del dolor es menester echar mano de la filosofía, a fin que sirva como “medicina del alma”³¹³ para restaurar el ámbito de la opinión, así ahora con el deleite es necesario volver al arbitrio de la razón. No solamente tienen que considerarse los deleites como cosa no necesaria para una vida feliz sino como un

³¹⁰ Cf. TD. III, 39-50.

³¹¹ Cf. PS. I, 6, 15. Off. I, 2, 20.

³¹² Si bien matiza en TD I, 14. “Y es que en ésta nuestra República, ¿qué es lo que pensaron tantos y tan excelentes varones como se sacrificaron por ella? ¿Imaginaron acaso que su nombre se encerraba en los mismos términos que su vida? Nadie, jamás, sin grande esperanza de la inmortalidad, se ofrecería a la muerte por su patria”.

³¹³ Cf. TD. III, 3. “Y en realidad, la filosofía es medicina del alma, y su auxilio no se ha de buscar de fuera, como en las medicinas corporales, sino que hemos de procurar con todo esfuerzo curarnos a nosotros mismos”.

obstáculo para ella³¹⁴. Eso no quiere decir, por tanto, que tenga que buscarse un camino ascético y lúgubre para la vida, sino que no se esté en función de conseguir y hacer suyas las cosas de modo que no se aparte del camino que la naturaleza de antemano le ha fijado. En este ámbito es vital convencerse, y eso por medio de la razón, que no existe más bien que la virtud y que es menester considerar todo como secundario a la hora de conseguirla. Si ese es el bien que se tiene indeformable en el alma, todos aquellos otros perderán el hálito que los constituía y si bien antes parecían deleites y cosas necesarias para la vida, ahora no serán más que cosas y experiencias, no para ir en pos de ellas, sino para construir en éstas la vida virtuosa. Entonces no habrá dolores de los que huir ni deleites que esperen por buscarse.

Mediante este razonamiento sobre los dolores y los deleites, hemos reafirmado el papel no sólo pedagógico de la filosofía a lo largo de la vida que nos permite lograr un conocimiento tal de la naturaleza humana que contamos con todos los medios para lograr la felicidad³¹⁵. Asimismo ha aparecido la filosofía como una medicina en contra de las diversas perturbaciones que suceden en el alma y que suelen conducirla a la vida infeliz³¹⁶, al ponerla en función sea de bienes: deleites y honores, o en huida de males: sea de dolor, en cuanto éstos sean presentes, o de miedos, si éstos son potenciales o futuros. Este carácter médico del pensamiento se da gracias al poder que tiene la razón, y que Cicerón desea reafirmar, sobre la opinión que nos hacemos acerca de lo que consideramos bienes o males, según sea el caso. Una razón soberana de la opinión humana y apoyada en un justo discernimiento y autoconocimiento de la propia naturaleza, así como de las naturales disposiciones recibidas, conduce a un alma libre del influjo de perturbaciones externas, sustentada en el ejercicio de la vida virtuosa y, por lo mismo, feliz.

³¹⁴ Cf. Sen. 13, 14.

³¹⁵ Cf. Off. I, 20.

³¹⁶ Cf. TD. V, 5.

3.4. La muerte como ausencia de la vida.

Al confrontar la noción epicúrea de males y bienes de la vida y orientarla hacia el seguimiento de la virtud, no sólo se deshace el poder perturbador de las pasiones y el ansia de placeres o de dolores, sino también otras realidades que suelen afectar el alma y distraerla de su camino natural. Una de éstas es la muerte, considerada como uno de los males más inesperados e inoportunos al igual que necesarios³¹⁷. Quizá el pensamiento que hace más tenebroso el morir sea que el alma perece con el cuerpo. Esta idea, que Cicerón intenta rebatir en el primer libro de sus “Cuestiones Tusculanas”³¹⁸, está afincada no solamente en la insensatez sino también en un nulo conocimiento del modo como tan diversas culturas y generaciones, han asumido la creencia de la inmortalidad del alma.

Una de las razones para considerar como verdadera la tesis del alma como entidad inmortal, es la misma que postula para afirmar la existencia de la divinidad. En tratado “Sobre la naturaleza de los dioses” Cicerón se fundamenta en que todas las civilizaciones, desde las más bárbaras hasta las más brillantes, han concebido por naturaleza a la divinidad³¹⁹ y en ella a todo tipo de devociones religiosas y piadosas. Por este “consenso universal” es menester creer que, confiando en la rectitud del juicio de la naturaleza³²⁰, no sólo existe la divinidad, como afirmamos en el capítulo anterior, sino también una extendida esperanza sobre la inmortalidad del alma humana, aunque de modo tácito. Cicerón advierte cómo la convicción de un alma que no perece ha movido a hombres ilustres a dar su vida por la patria³²¹; otros, sabiendo

³¹⁷ Cf. “En efecto, con seguridad hay que morir, y no es seguro si en este mismo día. En consecuencia, ¿quién podrá conservar el ánimo, si teme a la muerte que lo amenaza en todas horas?”. Sen. XX, 74.

³¹⁸ “Grande argumento es también de la inmortalidad del alma el que la naturaleza nos da tácitamente por el cuidado que todos tienen de las cosas que han de suceder después de su muerte (...) Por tanto, si el consentimiento universal es voz de la naturaleza y todos los hombres que en cualquiera parte existen convienen que hay algo que puede importar a los que hayan nacido de esta vida, claro es que nosotros debemos creer lo mismo”. TD. I, 15.

³¹⁹ ND. I, 15.

³²⁰ Nótese que el consentimiento universal manifestado en el caso de la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma es considerado voz de la naturaleza y por tanto, infalible. Cf. TD. I, 15.

³²¹ Cf. TD. I, 14.

que la vida no termina con la muerte se animan a dejar su huella, sea en el mármol de sus esculturas como Fidias, o en los pergaminos como los filósofos que con sus escritos dan por sentado que perdurarán en la posteridad³²². Es evidente cómo disponemos de nociones previas³²³ que la naturaleza ha impreso en nuestro habitual carácter y que nos permiten adquirir unas determinadas seguridades de las que partimos, tras considerarlas como indubitables³²⁴.

Asimismo, recibimos como innata la noción de cuidar por las cosas aun sabiendo que éstas perdurarán después de la muerte. Para esto Cicerón dispone del ejemplo del agricultor y el legislador³²⁵. El agricultor siembra las plantas y cuida de ellas de modo que perduren en el tiempo, incluso aunque no vaya a ver sus frutos, como sucede en muchos de los árboles que llegan a la sazón luego de muchos años de abnegado y paciente cuidado. Si no hubiera un sentido innato de inmortalidad, en vano se esforzaría el labrador en gastar el tiempo en un producto que posiblemente no podrá ver. De igual manera sucede con el legislador, que gasta sus horas en la redacción de leyes y códigos pensando no sólo en las necesidades presentes sino también en las que pudieran acaecer en el futuro, para lo cual indaga por el funcionamiento de instituciones que garanticen el respeto a dichas leyes. En vano se esforzaría en su cometido, afirma Cicerón, si no hubiera en su interior la noción de pensar en un futuro posterior a la propia muerte³²⁶. Cicerón pretende en estos ejemplos recalcar la sabiduría de la naturaleza que en todas las conductas humanas, en sociedades tan diversas, vela por el sostenimiento y permanencia de la especie humana.

El admitir con base en las evidencias de la conducta humana guiada por la naturaleza, que el alma posterior a la muerte no perece sino que permanece, conduce a Cicerón a plantear que, en una primera instancia, ésta no puede ser considerada un mal, porque

³²² *Ibidem*.

³²³ Cf. ND. I, 17.

³²⁴ Cf. TD. I, 14.

³²⁵ Cf. *Ibidem*.

³²⁶ Cf. Sen. XXIII, 83.

en ella no acaba la realidad del hombre sino que continúa de un modo mucho más privilegiado. Asimismo, la permanencia del alma prueba que ésta no se encuentra alojada o inscrita en alguna parte del cuerpo como juzgaron otros pensadores sino que es independiente de éste, dado que si estuviera implicada en lo corporal perecería junto con los demás órganos y huesos. Constatado que tenemos la noción innata de la permanencia del alma y no dudamos de esta noción debido a que reconocemos que ésta proviene de la naturaleza cuya dirección hemos juzgado infalible, entonces convenimos que posterior a la muerte existe una vida no corporal en la que existe algún tipo de experiencia distinta a la anterior. Luego, la muerte no podrá ser vista como un mal porque no constituye un colapso de la vida sino una radical transformación de la misma.

Cicerón encuentra que esta vida posterior, cuya evidencia reconocemos, está afincada en un conjunto de bondades que la hacen aceptable y deseable. En primer lugar observamos que, al estar libres de toda dinámica corporal también somos liberados de las perturbaciones inherentes al cuerpo físico que suelen llevar el alma, como ya está dicho, a la perdición e insensatez. En consecuencia, no somos el blanco de la búsqueda insaciable de deleites, así como del padecimiento de dolores o miedos. Esta situación de libertad es reconocida por Cicerón como una grata ocasión de vivir un estado natural de felicidad, acercándose al ideal de vida contemplativa de Aristóteles. Por otra parte se adhiere a Platón en lo que toca al fenómeno de liberación del alma que, encarcelada en el cuerpo, no puede vivir con plenitud aquello que la naturaleza le ha dispensado:

“Y así como el ardor del cuerpo suele inflamarnos para todo género de apetitos y nos mueve a emulación contra los que poseen las cosas que nosotros deseamos, así nuestra felicidad será completa cuando, abandonando el cuerpo, nos veamos libres de estos apetitos y deseos, y lo que ahora alguna vez hacemos cuando estamos libres de cuidados, es decir, el dedicarnos a la contemplación, entonces lo podremos hacer mucho más libremente, y pondremos todo nuestro empeño en examinar y penetrar de cerca todas las cosas, ya que por naturaleza hay en nuestros entendimientos un amor insaciable a la verdad; y los mismos lugares a donde llegaremos, al darnos más fácil el conocimiento de las cosas celestiales, tanta mayor codicia nos infundirán en conocerlas”³²⁷.

³²⁷ TD. I, 29.

Esta actitud natural que queda desenvuelta tras la muerte no es otra cosa que la búsqueda e indagación de la verdad. Esta inclinación, que en la vida presente motiva el ansia de saber en los hombres, tendrá en la vida futura la posibilidad de llevarse a la plenitud, porque ya no estamos presos bajo la percepción de los sentidos sino que, libres de las ataduras corporales, podemos aprehender las cosas tales cuales son. Este estado de auténtico entendimiento de la naturaleza es lo que comprende Cicerón por ejercicio contemplativo. Al vernos libres de las perturbaciones que en el cuerpo nos acosan, podemos actuar con perfección conforme a la naturaleza, es decir, en el contacto con la verdad esencial que no es otra cosa que la vida feliz.

Siendo la muerte el tránsito a un estado de tan amplia beatitud³²⁸ es lógico que la escindamos de todo carácter peyorativo y que, por tanto, pretendamos huir de ella. Ya en “Sobre la Vejez”, al aconsejar el modo como puede vivirse virtuosamente la ancianidad, Cicerón afirma que “el hartazgo de todas las aficiones produce el hartazgo de la vida”³²⁹ y que, en consecuencia, cada una de las etapas llevan a la siguiente cuando se ha producido una “saciedad” en lo que la naturaleza dispuso para cada una. Así las inclinaciones de la niñez fenecen al llegar a la adolescencia y éstas al ingresar a la vida adulta. Al finalizar estas disposiciones naturales dejan de echarse de menos porque nos encontramos con otras que las trascienden y reemplazan. Del mismo modo en la vida también se produce una “saciedad”, un momento en el que se han consumado todas las aficiones que la naturaleza puede disponer, según las restricciones de la propia corporalidad. En consecuencia la muerte acontece como un tránsito necesario a una etapa posterior en el cual podrá vivirse en plenitud el conocimiento de la verdad.

Con estos pensamientos Cicerón rebate la idea de la muerte como instante fatídico y misterioso de la vida humana, para convertirla en la ocasión propicia y deseada en la que el alma lleva a su plenitud su inclinación de conocer y contemplar la verdad, así

³²⁸ “Juzga que no debe ser lamentada la muerte a la cual sigue la inmortalidad”. Sen. XX, 73.

³²⁹ Sen. XXI, 76.

como efectúa la liberación de todas las perturbaciones que sólo pueden acaecer desde un ámbito corporal y físico. Desde modo llega a su estado más feliz la vida, bajo la guía infalible y constante de la naturaleza que desde el principio puso de antemano los medios para una vida virtuosa y feliz.

Finalmente, en el tercer libro de su tratado “Sobre los fines del bien y del mal” soslaya Cicerón los posibles escenarios en los que puede rodearse la muerte de un sabio. Uno de esos es el suicidio. Con un tinte claramente estoico, Cicerón admite que puede considerarse conveniente³³⁰ salir de la vida si se constata que en ésta “hay o parece que va a ver muchas cosas contrarias a la naturaleza. De esto se sigue que pueda ser en un momento dado más conveniente para un hombre sabio salir de la vida, aunque sea feliz, y para el necio, permanecer en ella aunque sea desgraciado”³³¹. Es importante advertir, como lo hace Cicerón, que la virtud no es algo que retenga a la vida. El seguir en ella o no depende de la sabiduría del hombre, que puede prescribir en una situación extrema un mayor provecho en abandonar la vida que en seguir en ella³³². El hecho del suicidio no está investido de carga punitiva o algún elemento peyorativo aparente en la indagación de Cicerón, simplemente acontece como una posibilidad que, en caso considerarse como alternativa conveniente desde un discernimiento sabio y prudente, puede ser llevada a cabo.

³³⁰ Nótese que no se usa la palabra “virtuoso” sino “conveniente”. Cicerón diferencia estas palabras, declarando las primeras sólo para el ejercicio del hombre sabio, en cambio el carácter “conveniente” de las acciones está dado por un aparente sentido común, por lo que tanto el sabio como el necio pueden tener acciones convenientes. Cf. Fin. III, 59-60.

³³¹ Cf. Fin. III, 60.

³³² Cf. Fin. III, 61.

CAPÍTULO 4.

LA VIDA COMO ESPACIO DE RELACIÓN.

Como hemos constatado en nuestra indagación, un espacio imprescindible para el desarrollo de la vida virtuosa es el de la vida pública, escenario de las relaciones sociales y del contacto con otros. No tendría sentido, por otro lado, concebir una moral de la felicidad, si no se tiene en cuenta cada uno de los lazos sociales con los que estamos comprometidos y que la naturaleza universal nos ha llevado a conformar. En el presente capítulo analizaremos el modo como estas relaciones sociales precisan y definen el modo de actuar virtuosamente. La familia, los amigos constituirán espacios de consolidación de la virtud que tendrá, en su grado más amplio el compromiso con la República y con la sociedad humana.

4.1. El principio de sociabilidad.

Antes de iniciar nuestra indagación sobre la concepción de los vínculos sociales en los que estamos insertos, realizaremos un acercamiento al modo como la sociabilidad constituye para Cicerón un criterio necesario para el proceder moral. Para llegar a esta caracterización tendrá que ofrecer una clave de discernimiento que permita no solamente un mayor decoro las relaciones en las que estamos insertos, sino también un adecuado ejercicio de la virtud³³³, en el ámbito del contexto social en el que estamos ubicados. Este criterio moral lo llamaremos “principio de sociabilidad”, porque nos permite sopesar de modo certero la validez del proceder moral, desde la perspectiva de Cicerón. Asimismo, nos permite afirmar que una conducta o virtud

³³³ Cicerón enfatiza en la necesidad de ejercitar las virtudes, no cómo realidades acabadas, sino como artes que deben efectuarse en la práctica. “No ha de ponerse la virtud a la manera de un arte cualquiera, sin practicarla. El arte que no se practica puede poseerse como ciencia; pero la virtud consiste precisamente en la práctica, su mejor empleo es el gobierno de los asuntos públicos y su completo perfeccionamiento en la realización, no con palabras, sino con obras, de todas las grandes cosas que se proclaman en las escuelas”. Rep. I, 2.

llega a ser más valiosa que las demás en tanto más promueva la utilidad común³³⁴. Esta reflexión la constatamos en el significado que concede Cicerón a la justicia y la liberalidad³³⁵, tras considerarlas las de mayor extensión, debido a que “tienen por objeto la sociedad, o por decirlo así, la comunidad de los hombres y la vida”³³⁶. En consecuencia, con la importancia capital dada a estas virtudes y su énfasis en el cultivo de los lazos sociales, se sigue que serán más loables las conductas que vayan en su prosecución y menos las que prescindan de su cultivo.

De otra manera, Cicerón ubica el actuar conforme a la naturaleza, no sólo entre los límites de la vida práctica, sino también en el ámbito del cultivo de los lazos sociales. Esta actitud conlleva el concebir como más importantes los negocios de la vida pública con respecto a aquellos que se limiten a la vida privada. Por consiguiente, la esfera de lo privado queda legitimada en tanto no lleve a prescindir del espacio público, en el cual sólo pueden llevarse a cabo la justicia y la liberalidad. En consecuencia a este principio, la conducta humana debe inscribirse en un constante favorecimiento de la mutua utilidad y del bienestar común³³⁷, hacia aquellos con los que, según los lazos de unión propiciados por la naturaleza, se está mayormente comprometido, como veremos en el próximo apartado.

Estas relaciones sociales en las que el hombre está inscrito, a saber familia, ciudad, amigos y patria, no evitan que en alguna circunstancia pueda efectuarse algún tipo de confrontación en la que no pueda llevarse a cabo el principio de sociabilidad. Cicerón manifiesta estas “excepciones” en caso de ser provocados por alguna injuria³³⁸, y, si

³³⁴ Cf. Off. I, 7.

³³⁵ En el tratado “Sobre las Leyes”, Cicerón comprenderá que estas virtudes “nacen de nuestra inclinación natural de amar a los hombres, que es el fundamento del derecho”. Leg. I, 25.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ A este principio de sociabilidad son orientadas las leyes de los pueblos, según manifiesta Cicerón en su “Tratado de las Leyes”: “Cosa averiguada es que las leyes se han inventado para el bien de los ciudadanos, conservación de las ciudades, tranquilidad y bienestar de todos; que los primeros legisladores manifestaron a los pueblos que escribirían y propondrían cosas cuya adopción y establecimiento les proporcionarían vida dichosa y honestad, y que dieron el nombre de leyes a lo que compusieron y sancionaron”. Leg. II, 15.

³³⁸ Cf. Off. I, 7.

no pudiendo contenderse por medios humanos sea necesario servirse de métodos violentos³³⁹. Incluso llegado el caso de la confrontación armada, Cicerón advierte la necesidad de conservar ciertos deberes, a fin de proceder en todas las partes con justicia. Para explicar este punto, trae a colación la historia de las conquistas romanas en las que se conservaron con justicia a los enemigos rendidos, dándoles incluso después de la batalla el título de ciudadanía romana³⁴⁰.

Desde estas anécdotas del pasado, Cicerón resalta las obligaciones que deben mantenerse aún con los enemigos, prestándoles con equidad los servicios que les sean útiles³⁴¹. Todo esto enmarcado en que la sociedad humana a la que pertenecemos trasciende los límites de la concordia entre los pueblos y se extiende a todos los seres humanos, que comparten una misma naturaleza y por lo mismo un mismo afán de unión y corresponsabilidad. Si bien la guerra aparece como el último recurso posible, no es concebida como un ámbito en el que sea excluyente el ejercicio de la justicia y de la liberalidad, en consecuencia con el principio de sociabilidad que hemos introducido.

Como hemos observado, el objetivo señalado por Cicerón en la conducta humana es proceder conforme a una naturaleza que “por medio de la luz de la razón concilia a unos hombres con otros, así para el habla recíproca como para la vida sociable”³⁴², como hemos admitido en el primer capítulo. Ni siquiera el campo de batalla, lugar donde parece ser imposible el ejercicio de la justicia, es relegado de los deberes morales y de la prodigalidad en los lazos sociales. Cicerón es consciente de que estas afirmaciones no son ajenas a los oídos romanos que las escuchan. Como él mismo lo

³³⁹ “Porque habiendo dos maneras de contender, una por la disputa y otra por la violencia, de las cuales la primera es más propia de los hombres, y la segunda de las fieras; se ha de recurrir a la segunda cuando no se pueda usar de la primera. Y así se han de emprender las guerras por vivir en una paz segura” Off. I, 11.

³⁴⁰ Cf. Off. II, 8.

³⁴¹ Según afirma Cicerón: “En lo cual fue con tanta exactitud guardada la justicia entre nuestros pasados, que aquellos que recibían bajo su palabra las ciudades o naciones sujetas por las armas, quedaban después, según la primitiva costumbre, por sus patronos y abogados”. Off I, 11.

³⁴² Cf. Off. I, 4.

afirma, la República Romana había asumido como propio un proceder de misericordia con los enemigos abatidos. Citando el texto legislativo de las “doce tablas”, hoy desaparecido, admite cómo no solamente era costumbre el admitir a la propia causa a los vencidos, sino el favorecer a los enemigos con la propia hospitalidad en situaciones apremiantes³⁴³.

Al admitir la necesidad de resaltar este justo modo de proceder en la historia de las conquistas romanas, Cicerón realiza al mismo tiempo una crítica³⁴⁴ a su propia época, acosada por un colapso de los ideales originales que habían llevado a la república del Lacio a su esplendor³⁴⁵. Asimismo, al manifestar en “Sobre los Deberes” la importancia de estas actitudes, las resalta como peldaños necesarios por los que Roma alcanzó su primacía entre los demás pueblos: no por las armas, sino por el ejercicio de la virtud.

En sus tiempos Cicerón veía cercano no sólo el colapso de las ideas republicanas, sino también el del cultivo de la justicia que, según él mismo lo manifiesta, se hacía cada vez más ajena en su particular escenario político. Si bien las acciones ejecutadas con heroísmo y grandeza de ánimo son consideradas loables en sí mismas³⁴⁶, Cicerón manifiesta que sólo podrían realmente serlo si están acompañadas por la justicia; “y si se interesa por asuntos particulares en lugar de emplearse en servicio del bien común, no es virtud, sino vicio; pues no sólo no es propio esto de la virtud, sino de la ferocidad y la barbarie que se despoja de todos los sentimientos de humanidad”³⁴⁷. De este modo, Cicerón justifica a la fortaleza y la valentía, virtudes muy celebradas en su

³⁴³ Cf. Off. I, 12.

³⁴⁴ Cf. Cita de San Agustín en *De Civitate Dei*, II, localizada en Rep. V. “Así es que antes de nuestra edad veíase que las sabias tradiciones de nuestros padres formaban hombres preclaros, y éstos, a su vez, daban vigor a las costumbres e instituciones de nuestros mayores. Nuestra época, por el contrario, después de haber recibido la República como una pintura admirable, pero medio borrada por efecto del tiempo, no solamente ha descuidado restituírle su primitivo esplendor, sino que también guardar los trazos que aún se conservaban y salvar los últimos restos”.

³⁴⁵ “Por ventura, si sobre este asunto se hubiera seguido mi consejo, tuviéramos ahora, cuando no una perfecta República, a lo menos alguna, que ni aun esto nos ha quedado”. Off. I, 11.

³⁴⁶ Según consta también en Fin. II, 45.

³⁴⁷ Off. I, 19.

tiempo, en la medida en que favorezcan este principio de sociabilidad. En este ámbito se adhiere al pensamiento estoico de subordinar la valentía al combate por la justicia. Si esa fortaleza, en consecuencia, y ese heroísmo no favorecen el contexto de los lazos sociales propiciados por la naturaleza, no sólo dejan de ser sus actos dignos de elogio, sino que son convertidos en actos indignos de lo que la naturaleza ha dispuesto para la conducta humana.

Cicerón no indaga, al proponer a su hijo Marco la serie de deberes sustanciales para la vida, como un hombre dotado de otras armas diferentes a las de su propia elocuencia. Sus procedencias son rurales, de un sector que aun no se dejaba contaminar del bullicio de la ciudad. Desde la cuna pudo aprender el amor a las labores de agricultura donde se tiene contacto con la callada labor de la naturaleza que tanto luego recomendará para el ocio en la vejez³⁴⁸. Así como pretende aclarar a su hijo Marco la preeminencia de actuar de manera justa en las diversas ocasiones de la vida, Marco Tulio Cicerón en “Sobre los Deberes” pretende mostrar la necesidad de respetar y fomentar una serie de compromisos sociales, escindidos de los vínculos anteriormente expuestos.

En consonancia con el principio de sociabilidad, Cicerón propone la liberalidad como el modo más natural de proceder en las relaciones sociales en las que se está comprometido, a saber, el modo concreto de ejercitar la justicia con los congéneres así como de serles propicio. Para mostrar hasta qué punto es necesario proceder con justicia, y cómo ningún escenario de la vida pública o privada está exento de su ejercicio y prodigalidad, Cicerón trae dos ejemplos en sí mismos problemáticos. Uno es el de la relación de los compromisos adquiridos con la utilidad común, y el otro con aquellos considerados inferiores como los siervos y los esclavos³⁴⁹.

³⁴⁸ “Arribo ahora a los placeres de los agricultores, con los cuales me regocijo increíblemente. Éstos no son impedidos por la vejez, y me parece que acercan muchísimo a la vida del sabio”. Sen. XV, 51.

³⁴⁹ Cf. Off. I, 13.

Un método preferido de Cicerón para ilustrar la veracidad de sus reflexiones es recurrir a hechos históricos de la historia de Roma; logrando no sólo mostrar el carácter honorable de su pasado sino también la decadencia moral de su presente. En cuanto a la relación de los compromisos adquiridos con la común utilidad, Cicerón trae una escena crítica en la que un hombre se ve obligado a renunciar al propio beneficio por procurar el de su patria. Este es el caso de Régulo, un romano que en tiempos de la primera guerra púnica fue hecho prisionero en Cartago³⁵⁰. Tras haber jurado que cumpliría su promesa, recibió la oportunidad de viajar a Roma si enviaba a cambio suyo unos prisioneros cartagineses que se encontraban en el Lacio. Sin pretender salvarse de este compromiso con sus captores, navegó hasta Roma donde convenció al Senado, arguyéndoles la no conveniencia de entregar otros romanos como viles prisioneros de su enemigo. Ante el llanto y el asombro del pueblo, y la negativa del Senado de enviar a más romanos al exilio, Régulo regresó a su prisión en Cartago donde murió en medio de varios tormentos. Con un espíritu de moderación estoico, la historia de Régulo muestra que, aun en circunstancias adversas, es necesario optar por el bien común de la patria, en vez del propio beneficio³⁵¹.

Esta anécdota histórica que trae Cicerón nos muestra cómo son más justas y decorosas las obras que se realizan en consecuencia a los compromisos y pactos más grandes que se tienen, a saber, en primer lugar con la patria, posteriormente con los amigos y la familia, siendo todos éstos primeros que el provecho y el bienestar propio³⁵². Para Cicerón esta expresión de provecho propio está llena de matices problemáticos. En primer lugar es la primera motivación por la cual se cometen actos injustos e injuriosos, debido al interés de aprovecharse de las riquezas y honores personales; estos elementos arrastran comúnmente al ser humano a la ruina porque no permiten que haga efectivos sus compromisos de fidelidad con aquellos con los que está más obligado.

³⁵⁰ Cf. *Ibíd.*

³⁵¹ Cf. *Off. I*, 27.

³⁵² Incluso el propio cultivo de la sabiduría está en un segundo lugar ante “las obligaciones que contribuyen a la conservación de la sociedad y unión de los hombres”. *Off. I*, 44.

Por cuenta de la avaricia y el desenfreno se han propinado duros golpes al propio terruño. Cicerón se acuerda aquí de la situación de César³⁵³ a quien en un primer momento consideró un gran servidor de la patria. No obstante, luego de las guerras en la Galia mostró su inclinación de aprovecharse del poder y de ir en contra de su socio en el consulado, Pompeyo, a quien Cicerón en adelante ofrecerá sus respetos y admiración. Como manifiesta él mismo en su tratado “Sobre los Deberes”, no poco se peca al anteponer al provecho y utilidad general los propios deseos y afecciones que, sólo pueden ser aceptadas en cuanto sean llevadas con una adecuada moderación y un justo discernimiento para no salir de la vía que la naturaleza ha determinado por medio de la razón.

4.2. Los diversos vínculos de asociación humana.

La vida virtuosa, como lo afirma Cicerón en “Sobre los Deberes”³⁵⁴, se encuentra marcada en un constante ejercicio de la justicia, virtud que sólo puede ser ejercitada en el marco de los vínculos sociales en los que somos insertados, como observamos en el segundo capítulo. A continuación nos introduciremos muy brevemente a los diversos vínculos de asociación entre los hombres, únicos ámbitos donde puede desarrollarse y extenderse la práctica de las virtudes.

Cicerón resalta el modo como, por inspiración de la naturaleza misma, nos debemos a otros. Hemos nacido para unirnos y asociarnos³⁵⁵. Esta máxima, perteneciente a todas las obras morales de Cicerón, es para él, como hemos constatado a lo largo de todo este texto, el principio y el fin al que debe acceder la condición humana. De ahí la natural inclinación para cuidarnos y protegernos unos a otros³⁵⁶, empezando por los más vulnerables y terminando en los negocios comunes en la República. La natural

³⁵³ Cf. Off. I, 8.

³⁵⁴ Cf. Off. I, 7.

³⁵⁵ El formar lazos y asociaciones se prueba incluso desde nuestra natural afición a ciertas cosas y lugares, cuánto más con nuestros congéneres. Cf. Fin. III, 20. También en Fin. IV, 4; Off. I, 4.

³⁵⁶ Cf. *Ibidem*.

disposición nos conduce a unirnos con el sexo opuesto para formar una familia³⁵⁷ y en ella velar por el cuidado de la prole a fin de garantizar la supervivencia. Del deseo natural de no vivir en soledad surgen las diversas asociaciones entre los hombres, en las que la amistad constituye para Cicerón el lazo más puro y desinteresado. La filosofía moral de Cicerón no se remite, pues, a un conjunto de herramientas para llevar únicamente una vida armónica *ad intra* del sujeto, sino de un interés, dispuesto de antemano, para establecer una armonía entre la común sociedad de los hombres, más allá de las leyes particulares de los pueblos³⁵⁸.

Hemos recalcado, asimismo, que los actos virtuosos sólo pueden reconocerse como tales, si tienen en cuenta el desarrollo y la promoción de la armonía entre los hombres, y que son considerados viciosos e indecorosos si llevan a su perdición y destrucción. De ahí que para Cicerón todo género de guerras sea deplorable si no es por una urgencia inminente de la República³⁵⁹, así como toda injusticia y engaño que, aunque sea encubierto, produzca algún perjuicio para la común sociedad entre los hombres. El fin moral reposa, como está dicho, en un fin social, es decir, desde un convencimiento de que los actos particulares se orientan al mutuo beneficio, más allá del privado, y contribuyen a ensanchar y profundizar los lazos de unión entre la común sociedad de los hombres.

No es raro que, en esta reflexión en que lo social juega un papel capital, Cicerón haya dedicado una de sus obras, quizá la más recordada entre todas, a dibujar uno de los lazos que, como hemos dicho, constituye el más sólido y estimable que podemos

³⁵⁷ Cf. Fin. IV, 17. Es importante recalcar la notable importancia que se daba en la sociedad romana a la familia como grupo social primario, en el que se conservaba además de la especie, un conjunto de tradiciones religiosas y culturales. Cicerón se refiere a la constitución de la familia en virtud de su condición *sui iuris* de *paterfamilias*, desde su posición como responsable de los suyos. Cf. GUILLÉN, José, *Urbs Roma*, Tomo I, pág. 118.

³⁵⁸ Así como en "Sobre las leyes" se dedica gran importancia a establecer el modo como debe legislarse para la concordia en la República, manifiesta Cicerón la necesidad de obligarse a "reverenciar, observar y mantener las leyes generales de la sociedad humana" (Off. I, 41).

³⁵⁹ Cf. Off. I, 11-12, 22.

mantener como hombres virtuosos³⁶⁰. En su diálogo “Sobre la Amistad” la define como “un acuerdo absoluto en todos los asuntos divinos y humanos, junto con amor y buena voluntad”³⁶¹. Cicerón afirma en “Sobre los fines” que la amistad, así como la justicia y las demás virtudes, no puede ser buscada por el beneficio o utilidad que acarrearía a las partes. Se acude a la amistad, deseándola por ella misma³⁶². Sin embargo, como afirma Cicerón, esta “contiene innumerables bienes. Dondequiera te vuelvas está presente, no es expulsada de ningún lugar, nunca es inoportuna, nunca desagradable”³⁶³. Al no ser deseada por otra cosa promueve en los hombres los más agradables beneficios, complementando la carencia de los pobres³⁶⁴, así como logrando convertir en llevaderas las más amargas experiencias³⁶⁵. Cicerón adorna a lo largo de su canto “Sobre la amistad” este vínculo humano, desde el diálogo que Lelio preside sobre la relación que tuvo con el difunto Escipión.

Para que la amistad se lleve a cabo y sea tan decorosa como está dicho, es necesario partir de un presupuesto, a saber, la buena voluntad. No sólo se trata de una relación basada en acciones honorables y correspondidas³⁶⁶, sino también de una promoción y beneficio de los demás lazos sociales, como la familia y la República. Desde este ámbito, la amistad no puede entenderse como ocasión para realizar actos indecorosos o fechorías que, por no faltar a la fidelidad de la amistad, perjudiquen ya sea a un tercero o ya a la común sociedad de los hombres³⁶⁷. Más aún, desde una completa concordancia de intereses y deseos, los amigos desarrollan un común amor por la

³⁶⁰ “Mas entre todas las sociedades ninguna es más sólida y estimable que la que componen los hombres de bien, parecidos en costumbres con la unión de la amistad”. Off. I, 17.

³⁶¹ Cf. Am. VI. Posteriormente afirma: “no sé si algo mejor que la amistad, exceptuada la sabiduría, le fue dado al hombre por los dioses inmortales”. Luego, en el mismo apartado, afirma: “En principio, ¿cómo puede ser “digna de vivirse”, como dice Ennio, la vida que no reposa en la buena voluntad compartida con un amigo? ¿Qué otra cosa es más agradable que tener a alguien con quien atreverse a hablar de todo, como ante uno mismo?” En el apartado VII, afirma: “El que contempla, pues, a un verdadero amigo, contempla como a un doble de sí mismo”.

³⁶² Cf. Fin. III, 21.

³⁶³ Am. VI, 22.

³⁶⁴ Cf. Am. VII, 23.

³⁶⁵ Cf. Am. VI, 22.

³⁶⁶ Cf. Am. XIII, 44.

³⁶⁷ “Pero si quitaras de la naturaleza de las cosas el lazo de la buena voluntad, ninguna casa ni ciudad podrá mantenerse en pie, ni siquiera permanecerá el cultivo del campo”. Am. VII.

sabiduría y un natural deseo de ejercitarse en ella, así como de contribuir a los demás lazos sociales en los que están inscritos³⁶⁸.

El lazo de la amistad, que se da gracias a la semejanza entre los hombres que la naturaleza propicia, constituye una antesala de otra relación que no sólo se tiene con aquellos que se juzgan semejantes en costumbres, sino con todos los pertenecientes a la misma República. Este vínculo de unión será para Cicerón aquel que encierra y une todos los demás y ante el cual éstos deben quedar subordinados³⁶⁹. Como afirma en “Sobre los Deberes”, nos encontramos insertos en varios lazos de comunicación en los que no decidimos nuestro ingreso, desde el nacimiento ya estamos prefijados para ellos. Estos son la familia y la patria³⁷⁰. En este ámbito las ciudades constituyen sociedades mucho más amplias que la familia en las que se comparten diversas circunstancias que, como se dijo en su momento, afectan la conducta y carácter de sus habitantes.

Cicerón considera que la más perfecta sociedad humana es la República, debido a que constituye un lazo que es capaz de trascender los iniciales vínculos familiares y urbanos y que, llevándose a su perfección, permite a su vez el progreso de todas las sociedades que se encuentren en él. Por esto Cicerón sugiere, como hemos citado en otros lugares del texto, que sea posible dar la vida por la República y que a ella se le destinen todas las energías. Una vida entregada a la República es la que mayor beneficio puede redundar a todas las menores sociedades humanas y la que mayor brillo y decoro puede dispensar. De ahí la necesidad que sean los sabios quienes rijan los destinos de la República, así como los que impartan las leyes y las sentencias, porque, como afirma en las “Paradojas”, al saberse gobernar a sí mismo, también hará lo suyo al ocuparse de los destinos de sus compatriotas.

³⁶⁸ Cf. Am, XIII.

³⁶⁹ “Pero recorramos con los ojos del ánimo y de la razón todas las diferentes sociedades, y hallaremos que la más estrecha, la que con más amor nos une, es la que tenemos los hombres con la República. Muy amados son los padres, los hijos, los parientes y los amigos; pero todos estos amores los encierra y abraza en sí el amor de la patria”. Off. I, 17.

³⁷⁰ Cf. Off. I, 17.

Si bien Cicerón considera el lazo de la patria el más complejo que pueden lograr y defender los hombres, no deja de lado, de modo muy novedoso, la concepción de que los hombres forman, más allá de sus naciones y procedencias, una “sociedad universal”³⁷¹. Aunque este término se soslaya sin darle la profundización que merece, es justo admitir el intento de Cicerón de concebir el ser humano, no desde categorías locales – como era costumbre en su tiempo – sino como un ciudadano universal, acogiendo el término que la tradición ha puesto en boca de Diógenes el Cínico³⁷². Desde esta perspectiva no hay nadie que pueda concebirse extraño, distinto o desde una categoría diferente al yo; el otro es, de algún modo: yo mismo. Es la naturaleza la que a patricios, plebeyos, esclavos, enemigos, libres y bárbaros ha concedido las mismas disposiciones e inclinaciones, como hemos constatado en nuestro texto. Desde ahí Cicerón se acerca a introducir una categoría antropológica que, como lo hace con la filosofía antigua, se afirma como vínculo ecuménico entre escuelas, tradiciones, lenguajes y, especialmente, todos los hombres.

³⁷¹ Cf. “*Est enim primum quod cernitur in universi generis humani societate*”. Off. I, 16.

³⁷² Cf. Diógenes Laercio, *Vida de Diógenes el Cínico*. Este aporte de Cicerón a la concepción de “ciudadanía universal” es resaltado por Martha Nussbaum, en *El cultivo de la humanidad*, pág. 90.

M. T. CICERÓN
PARA NUESTRA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.
A manera de Epílogo.

Ha sido un reiterado interés a lo largo de todo este texto exponer de un modo cuidadoso la filosofía moral de Cicerón enfocándola desde una perspectiva sistemática. Es evidente que al hacerlo puede perderse algo del interés expositivo que puso nuestro pensador en sus obras morales en las que no pretendió, por lo visto, ningún grado de sistematicidad. Esta reflexión ha pretendido realizar una lectura contemporánea de la filosofía ciceroniana, enfocada en su indagación sobre los fundamentos de una vida coherente consigo misma y con la naturaleza. Una vida de este talante tendrá que constituirse como espacio de refinamiento moral, en el que el ejercicio del autoconocimiento juega un papel imprescindible. Siguiendo estos principios, la indagación ciceroniana concibe una vida humana en la que sea posible la no afectación de ninguna perturbación que la aleje de la virtud, y que constituya como un aporte de significativa utilidad a la común sociedad de los hombres, en el que la felicidad es consecuencia inmediata.

Quisiera simplemente, para terminar, dejar propuestas algunas inquietudes que me quedan luego de este proceso de indagación ciceroniana. En primer lugar, considero que la empresa filosófica que Cicerón llevó a cabo en su tiempo es muy pertinente en nuestro actual contexto contemporáneo. No resalto tanto el contenido de sus pensamientos, que sin duda constituyen un peldaño importante en la tradición de Occidente, como su esfuerzo por llevar la filosofía a un espacio donde ésta era ajena y a un lenguaje que no se consideraba digno de ella. De igual manera, su intento de síntesis y traducción se lleva a cabo desde el método de la elocuencia, un aparato retórico que se parece más a la defensa forense que a la pesada disertación académica. Sin duda esta labor de litigante pudo haber salvado la tradición filosófica en una época que no precisaba de su cuidado y medicina.

Hoy como en el siglo I a.C. nos enfrentamos a circunstancias críticas. En primer lugar, en particular en el contexto latinoamericano, asistimos a diversas situaciones que ponen en peligro la estabilidad no sólo de las instituciones democráticas, sino también de los demás vínculos sociales que, ante la rapidez desmedida de los progresos tecnológicos, tienden a escindirse, cada vez en una brecha mayor, con los ideales tradicionales que fundamentaron en el comienzo los proyectos de nación. En este ámbito que parece no dar marcha atrás, asistimos al advenimiento de nuevos lenguajes, novedosas formas de expresión que van poco a poco tomando cabida en la cultura, insertándose de un modo radical en el modo como las nuevas generaciones conciben el mundo y su lugar en él. Aparecen, pues, los lenguajes de las minorías, cada vez menos excluidas y de las subculturas urbanas, cada vez más impenetrables e incomprensibles. Más allá de nuestros usos semánticos y morfosintácticos de las palabras, los nuevos lenguajes trascienden de éstas constituyéndose en formas diversas de ver la realidad, quizá tan cambiantes como ella misma.

En este contexto la filosofía debe tener una palabra. Es más, no puede quedarse silenciada en los nuevos lenguajes a los que nunca ha sido traducida. Debe asumir, si no quiere perder su relevancia en las nuevas visiones de mundo, un ejercicio de síntesis y de traducción, no sólo acomodado a la precisión que merecen sus sistemas y conceptos, sino a las nuevas exigencias que requieren dichos lenguajes. En circunstancias diferentes, Cicerón pretende trasladar la filosofía de un ámbito griego, fragmentado en escuelas, a uno diferente: el romano, en el que la importancia de lo práctico se une a la de venerar los diversos lazos sociales en los que se está inserto. Roma precisó una filosofía que tuvo que amoldarse a las nuevas circunstancias, que, más allá de una simple traducción de términos, tuvo que acomodarse a una nueva cosmovisión. Sin ese ejercicio arduo de Cicerón quizá jamás hubiese sido significativa la filosofía en el Imperio Romano, y a lo mejor ésta se habría conservado como un saber ajeno a la cultura y posteriormente extraño para el Occidente cristiano. Hoy también la filosofía, ante las nuevas visiones de mundo, amerita un impulso ciceroniano que la lleve a tomar posesión de esos espacios aún no colonizados por

ella. Quizá, si nadie asume la tarea, quede sumida en el olvido para estas nuevas perspectivas o simplemente como un saber que se estudia en las universidades, sólo dirigido a unos pocos, a lo mejor privilegiados. Quizá, si nadie asume la tarea ciceroniana de traducción, no sea más que un simple rumor que entendieron unos pocos y que, aún con su inteligencia y capacidad de análisis, no fueron capaces de exponer en palabras elocuentes para quienes se mueven en contextos y lenguajes diferentes a los tradicionales.

Esta noción nos introduce a otra labor ciceroniana necesaria en nuestro tiempo. El decoro en el hablar, uno de los elementos que más recomienda Cicerón para el hombre público, no ha dejado de ser significativo en nuestros días. Si bien es necesario llevar la filosofía adonde otros no la entienden o no saben de su importancia, es también pertinente conducirla a estos terrenos, considerando su naturaleza recreadora y ordenadora en el ser humano. Desde ahí no se pueden escatimar ningún tipo de arte, ningún precio estético puesto que no existe nada más sublime, desde la perspectiva ciceroniana, de lo cual pueda proferirse palabra alguna. Por tanto es conveniente analizar cómo nuestro uso del lenguaje común afirma este carácter de la filosofía, concediéndole toda la importancia que debe tener y cómo mediante las nuevas visiones de mundo es posible conferirle todo el ornato posible, a fin de que sea realmente apreciada como lo que debe ser.

Cicerón intenta unir los planteamientos de las escuelas encontrando en ellos muchos acuerdos tácitos, incluso consensos, sobre diversas problemáticas filosóficas. Su actitud ecuménica ante las escuelas le permite concebir la filosofía como un todo, independiente de las diversas opiniones que estén en el debate. Hoy como en sus tiempos, cuando asistimos a un concurso mayor de sistemas filosóficos de todo tipo, algunas veces excluyentes entre sí, no es impropio concebir una síntesis que logre involucrar sus ámbitos fundamentales y unirlos en lugares comunes. Sin perder su naturaleza de debate insobornable, la filosofía contemporánea puede asumirse

holísticamente, por no decir de un modo ecuménico, en tiempos en los que más se resaltan las contradicciones y amplísimas diferencias entre los hombres.

Desde esta perspectiva siempre existirá una labor ciceroniana por hacer. En el constante ir y venir de nuestros tiempos en que el mercado, las minorías culturales y la tecnología ratifican nuevos lenguajes, por decir simplemente algunos, la filosofía debe ser algo más que una invitada de honor. Es necesario que ésta siga teniendo el papel principal que ha tenido en nuestra tradición y que esta pertinencia se traslade también a los nuevos ámbitos donde no se conoce. Sin duda los nuevos destinatarios, al igual que los primeros lectores latinos de Cicerón, sentirán admiración por sus enseñanzas y probarán, entre el sabor insípido de muchas otras propuestas, que sus palabras consoladoras “curan el alma, destierran los vanos cuidados, libran del apetito, ahuyentan del temor”³⁷³. Desde esta experiencia será justo llamarla, como pretendió Cicerón, “la ciencia de la vida”.

³⁷³ Cf. TD. II, 11.

ÍNDICE ANALÍTICO DE OBRAS CITADAS EN EL TEXTO.

- Acciones. (heroicas) Fin. II, 45; Off. I, 22.
Off. III, 11. (causas de las) Fat. V, IX-XI;
(convenientes) Off. I, 31; Fin. III, 21, 59-60;
(virtuosas) Fin III, 14, 64; IV, 4; Off. I, 5; III,
3. (ilícitas) Fin. III, 14; Off. II, 17; III, 5, 8, 9-
10; (ocultas) Off. III, 9.
- Agricultura. Sen. XV, 51.
- Alegría. Fin. I, 25, 55, 57, 66; II, 13, 14, 96,
97, 108; III, 1, 35; IV, 73; V. 42, 61, 70.
- Alma. Fin. V, 48-50.
(inmortalidad del) TD. I, 14, 15, 57;
(grandeza de) Fin IV, 17; Off. I, 20.
(enfermedad del) TD, I, 13.
(impulso de) Fin. III, 23; Fam. IV, 4
(perturbación) Sen. XIII, 44;
TD III, 11, 26; Fin. I, 58; Rep. I, 28;
Leg. I, 32; (en el cuerpo) TD. I, 22; III, 23.
- Amor. Off. I, 4, 18; II, 4. Am VIII, XXI.
Fin. V, 24, 30.
- Apetito. (natural) Fin IV, 32.
Aristóteles. TD, I, 7.
Armonía. Fin. III, 21.
- Arte. (de vivir) Rep. III, 4.
Fin. III, 72; IV, 16. TD. I, 1-3; Off. II, 2.
- Argumentación. ND. I, 5.
Autoridad. ND. I, 5, 17; TD, V, 83.
- Autoconocimiento. TD. I, 22; II, 42;
Off. I, 22; Fam. II, 7; Leg. I, 30.
- Avaricia. Off. I, 8; III, 5, 10.
Bienes. PS. V, 1; Rep. I, 28; Off. I, 13;
Off. I, 45.
- Carácter. Off. I, 21, 32, 34; II, 23, 31-32;
TD. I, 14; Fat. IV, V.
- Casualidad. Off. II, 23.
- Coherencia. Off. I, 32, 33, 34.
Compromiso. (moral) Off. I, 7, 15, 18;
- Conducta. Fat. XX.
Confatalismo. Fat. XIII.
- Conocimiento. (deseo de) Fin. II, 46;
IV, 32.
- Consentimiento. (universal) TD. I, 15;
ND. I, 16; Leg. I, 23.
- Consenso. (entre escuelas) Fin. III, 10;
IV, 5; TD. II, 5; IV, 6; Off. I, 2; Rep. I, 2.
- Conservación. (de la especie) Fin. IV, 16.
Constancia. Off. I, 45.
Cuerpo. TD. I, 22.
- Decorum*. Or. II, 30; Off. I, 27, 31, 37;
Sen. VIII, 16.
- Defectos. Off. I, 31; TD I, 22.
Defensa. (de Cicerón) Ros., XLVIII, 140;
Ver. II, V, 71; Or, I, 3; Cat. I, 1.
- Deleites. Fin I, 32; II, 13; Sen. XIII, 44;
PS V, 1; TD. III, 1; IV, 15; Off. I, 20.
- Destino. Fat. V, IX, XII; Div. LV.
- Dios. TD. I, 15; ND. I, 2, 40, 15-17, 40;
Fat. XIV; PS. II, 1; Leg I, 23;
(platónico) ND I, 12.
(Don de) Am. VI, 21.
- Discurso. Or. II, 30; III, 12; ND. I, 5;
Off. I, 31, 37.
- Dolor. TD. III, 2, 9, 13, 11, 15; Fin. III, 1.
- Educación. (moral) Off. I, 34; TD. I, 26;
III, 1; ND. I, 5; Fin. III, 20; Leg. I, 47.
(como obligación) Off. I, 16.
- Elocuencia. Off. I, 2, 22, 31, 37; Or. I, 31, 99;
II, 143; III, 12; ND. II, 60; Mil. I, 1; Fat. II;
TD, I, 7.
- Engaño. Off. III, 11; Fin. II, 46.

- Esclavos. (relación con) Off. I, 13.
(por necesidad) PS. V, 1, 2.
- Espíritu. (ocupación del) Arc. VII, 16;
Fatalismo Fat X.
- Felicidad. TD. I, 29; V, 1; PS. II, 1; ND. I, 32,
40; Fin. III, 14; Off III, 33; Rep. I, 28.
- Fidelidad. Off. I, 7; Fin. II, 46.
- Filosofía. TD. I, 1-3, 5, 7, 26; II, 4, 5; III, 3, 5;
IV, 6; V, 1, 5, 83; (moral) Fat, I, II; Brut. VIII,
31 ; Off., I, 1; II, 2; Fam. IV, 4; Div. II, 2; Fin.
III, 2; Leg. I, 30; ND. I, 4.
- Fortaleza. Off. I, 19.
Futuro. (Predicción del) Fat. XIV.
Guerra. (necesidad de) Off. I, 11-12, 22.
- Honestidad. Off. I, 4, 5, 27; III, 3, 4;
Leg. I, 16, 25, 37.
- Honores. TD. III, 1.
Hospitalidad. Off. I, 12.
Injuria. (provocados por) Off. I, 7.
Insania. TD. III, 5; Cat. I, 1
Ignorancia. Fin. III, 72.
- Justicia. Off I, 5, 7, 11; II, 8; Fin II, 46; III, 70
(ausencia de) Off. I, 13; II, 17-18, 20, 22;
III, 8, 9; Leg. I, 28.
- Lazos sociales. Am. VI, 21; VII; XIII;
Fin II, 46; III, 68, 70; IV, 16-17;
Off. I, 4; III. 28.
- Ley(es). PS V, 1; Leg. I, 28; II, 59;
TD. IV, 7; Rep. II, 6.
- Liberalidad. Off. I, 13, 15, 18; II, 23;
Off. II, 17.
- Libertad. Off. II, 23; PS V, 1;
Fat. IX, XIV, XIX; TD. IV, 7; V, 83.
- Magnanimidad. Off. I, 20.
Magnificencia. Off. II, 17-18, 20, 22.
- Males. (preparación para) TD. III, 14, 25;
(físicos) Fat. XII; TD. III, 23; Off. I, 13.
- Miedo. TD. III, 13; IV, 6; Mil. I, 1,
Off, I, 20.
- Miseria. TD III, 13.
- Muerte. Sen. XX, 73, 74; XXIII, 83;
TD. I, 29; PS II, 1; Off. III, 27.
- Multitudes. TD. II, 1; III, 1; Fin II, 79;
Pis. XII; Rep. III, 45; Leg. I, 47.
- Necesidad. Fat. XVII; TD. III, 25.
- Nociones. (previas) ND. I, 17, Fat. V.
(de la virtud) TD. III, 2.
Naturaleza. TD. I, 14; III, 1 ; Off. I, 4- 5, 21,
31, 39; III, 3; Fin. II, 46; III, 12, 20, 33, 68;
IV, 4, 16-17; Leg. I, 16, 17, 25; Rep. III,
4; Sen. IX, 27; Fat. V, XIX.
- Negocios. Off. I. 6.
Ocio. Sen. VIII, 26; Or. I, IX, 32; Off. I, 34.
Oficios. Off. I, 32, 34; III, 5; Sen. IX, 27.
- Ornato. Off. I, 27
Palabras. (abundancia de) Att, XI, 52, 3;
(en conversación) Or. I, 31.
- Pasión. TD. III, 7, 10,13; Fin III, 35.
- Penurias. SS. 11, 13; Off. I, 13;
TD. III, 14; PS. II, 1; PS II,1; Off. III, 27; Fin.
IV, 59; Or. I, 3; Cat. I, 1.
- Percepción. (objeto de) Fat. XIX
Perfección. Fin. III, 33.
- Probabilidad. ND. I, 5; Fat. I, 1;
TD. IV, 7; V, 83.
- Propensión. Off. I, 32, Fat. V.
- Razón. Off. I, 4, 13; Fin. II, 45, 46;
ND. I, 32; PS. III, 1; Leg. I, 25;
TD. III, 1.
- Reminiscencia. TD. I, 57.
- República. Off. I, 11, 12, 13, 17, 22; II, 6;
III, 28; TD. I, 14. Rep. I, 2, 39, 41, 50 ; II, 6;
Leg. II, 59; Fam. I, 9; Fin. III, 64.
- Riqueza. PS. V, 1; Rep. I, 28; Fin. III, 75;
IV, 7; Off. I, 13.
- Sabiduría. Rep. I, 28; Fin. III, 75; IV, 7;

PS. II, 1. Off. II, 2; Fam. II, 7; Leg. I, 30.

Sociabilidad. Leg. II, 15; Off. I, 4; II, 23;
III, 11. Fin II, 45; III, 68; IV, 16-17; Rep. II, 6;
Leg. I, 25.

Sociedad. (universal) Off. I, 16, 17; III, 5-6.

Sufrimiento. TD. III, 13.
Temperamento. Off III, 33.

Tiranía. Off. III, 11; Att. XIV, 9, 2;
Rep. III, 45.
Trabajo. Fin. I, 11.

Utilidad. (común) Off. I, 7,8, 13;
PS. II, 1; Off. III, 27; Fin III, 64;
Rep. I, 8; Off III, 31, 33;
(individual) Off. I, 19; III, 5, 10.
(dudar de) Off. III, 4.

Verdad. Fin. II, 46; Off. IV, 2.

Vida. (hartazgo de) Sen. XXI, 76.
(seguir o no en ella) Fin. III, 60, 61;
(forma de vivir) Fin. III, 23; Leg. I, 28;
TD. V, 1.

Virtud(es). ND. I, 32, 40; PS V, 1; Off. I, 5,
27, 33, 45; II, 2; TD. III,1, 2, 17; V, 3; Fin. II,
79; III, 14, 70, 72; IV, 4, 16, 59; Rep. I, 2; III,
4; PS. III, 1; Leg. I, 16, 25; (suaves) Off. I, 5.

Voluntad. Off. II, 23; Fat. V, X, XI,
XIV, XVII, XIX; TD. IV, 12.

BIBLIOGRAFÍA.

Obras de Marco Tulio Cicerón:

CICERO, M.T., *On the Commonwealth*, Trad. George Holland y Stanley Barney, The Ohio State University Press, Columbus, Ohio, 1929.

_____ *Opera Omnia*, <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>

_____ *Ouvrages philosophiques*, Trad. Jos.-Vict. Le Clerc, Tome 27, De L'Imprimerie de Crapelet, Paris, 1826.

_____ *Del supremo bien y del supremo mal*, Trad. Víctor José Herrero-Llorente, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

_____ *El Orador*, Trad. E. Sánchez Salor, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

_____ *Obras completas*, Trad. Marcelino Menéndez y Pelayo, *et. al.*, Tomos I y II, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946.

_____ *Tratados Filosóficos I*, Trad. Jorge Mainero, Losada, Buenos Aires, 2006.

_____ *Tratados morales*, Trad. Marcelino Menéndez y Pelayo, *et. al.*, W.M. Jackson INC., Buenos Aires, 1952.

_____ *Oraciones escogidas*, Trad. Don Rodrigo de Obiedo, Tomo II, con licencia en Madrid por Don Antonio de Sancha, 1789.

_____ *Sobre la Naturaleza de los dioses*, Alba libros, Argentina, 1999.

_____ *De Officiis*, Com. Pasquale Giardelli, Società Editrice Internazionale, Torino, 1925.

_____ *Academica*, Trad. James S. Reid, M.L., Macmillan and Co., London, 1885.

_____ *De Officiis*, Ed. Hubert Holden, Cambridge University Press, London, 1869.

Bibliografía secundaria:

BOISSIER, Gastón, *Cicerón y sus amigos*, Trad. Antonio Salazar, El Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1944.

FRANK, Tenney, *Life and literature in the roman republic*, University of California Press, United States, 1961.

FRISCH, Hartvig, *Cicero's fight for the Republic*, Gyldendalske Boghandel, København, Denmark, 1946.

GUILLÉN, José, *Urbs Roma*, Tomo I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

HOMO, León, *Nueva historia de Roma*, Trad. J. Farrán y Mayoral, Editorial Iberia, Barcelona, 1949.

LEO, Federico, *Literatura romana*, Trad. P. U. González, Ed. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1950.

MAFFI, Maffio, *Cicerón y su drama político*, Trad. Agustín Esclasans, Ed. Joaquín Gil, Buenos Aires, 1944.

MICHEL, Alain, "La filosofía en Grecia y Roma", en *Historia de la Filosofía*, Tomo 3, Siglo XXI Editores, Méjico, 1969.

MOMMSEN, Theodor, "De la Revolución al Imperio", en *Historia de Roma*, Trad. A. García Moreno, Aguilar, Madrid, 1955.

NUSSBAUM, Martha, *El cultivo de la humanidad*, Ed. Andrés Bello, Madrid, 2001.

OLIVER, Bartolomé, *El legado de Cicerón*, Ariel, Barcelona, 1958.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, Tomo VI, Trad. Antonio Ranz, Editorial Losada, Buenos Aires, 1940.

SANDYS, Sir, John Edwin, *A history of classical scholarship*, Vol. I, Cambridge University Press, 1961.

SEDLEY, David. Ed., *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

Bibliografía de Referencia.

MANUEL DES ÉTUDES GRECQUES ET LATINES, L. Laurand, Auguste Picard Éditeur, Paris, 1925.

THESAURUS LINGVAE LATINAE, *Editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum*, Volumen I, *Lipsiae*, 1900.

VOCABULAIRE TECHNIQUE DE LA PHILOSOPHIE, *Société Française de Philosophie*, Ed. André Lalande, Presses Universitaires de France, Paris, 1951.