

Cicerón: la disputatio in utramque partem

Julio PIMENTEL ÁLVAREZ

Alejado de la vida pública, no por su propio deseo sino forzado por las circunstancias, Cicerón se dedica al estudio y se consagra a escribir, con sorprendente fecundidad, sus tratados filosóficos, siempre con el sano deseo de prestar un servicio a sus conciudadanos, como lo dice en repetidas ocasiones.¹

Aproximadamente un año antes de la derrota definitiva de Pompeyo en Farsalia, Julio César trató de persuadir a Cicerón a que ocupara de nuevo su lugar en el senado, a lo cual se negó rotundamente por sus discrepancias políticas con el dictador.² Cuando César retorna de Grecia y se convierte en todopoderoso, desea ganarse de alguna manera a Cicerón para la elaboración de su régimen; por supuesto, pretendía usar para sus fines el prestigio y la extraordinaria elocuencia del Arpinate. Pero éste no renuncia a sus ideales políticos y prefiere retirarse a sus casas de campo para entregarse a escribir.³ Es verdad que César ensanchó las fronteras del imperio, pero no lo es menos que Cicerón ensanchó las fronteras del espíritu.

Como es bien sabido, el gran orador romano emprendió los estudios filosóficos desde su juventud y nunca más los abandonó. A lo largo de su vida escuchó las lecciones de filósofos de distintas escuelas: académicos, estoicos, epicúreos.⁴ Además, mientras participó en las actividades públicas, no descuidó del todo los conocimientos adquiridos ya desde su juventud, pues,

¹ Cf. *Disp. tusc.*, I, iii, 5; *Sobre la nat. de los dioses*, I, iv, 7; *De la adiv.*, II, ii, 6.

² Cf. *Cartas a Atico*, IX, xviii, lss.

³ Cf. *De la adiv.*, II, ii, 6.

⁴ Cf. *Sobre la nat. de los dioses*, I, iii, 6; iv, 7.

como él mismo afirma, siempre que le era posible los refrescaba con la lectura, y, mientras otros aprovechaban los días festivos para entregarse a la diversión, él los empleaba para retirarse a sus quintas y ocuparse en el estudio.⁵ Sin embargo, su formación filosófica se debe también a las lecturas y reflexiones personales.

Un hombre tan amante de la libertad como fue él, no podía menos que oponerse a la obstinación de quienes practicaban un férreo dogmatismo, como lo hacían, por ejemplo, los antiguos estoicos. Éstos, aun partiendo de una misma epistemología, no estaban totalmente de acuerdo en algunos puntos del saber filosófico.⁶ Antíoco de Ascalona, quien fuera regente de la Academia, y cuyas lecciones escuchó el propio Cicerón, a pesar de que había abrazado la teoría del conocimiento de aquéllos, no coincidía con ellos en todos los ámbitos de la moral.⁷

Algunos, dice Cicerón, se encuentran coaccionados antes de poder juzgar qué doctrina es la mejor, pues, influenciados por un amigo o cautivados por la palabra del primer filósofo que escuchan, juzgan de lo que no conocen y se aferran a un sistema como el náufrago a una roca.⁸ Ellos dicen que se adhieren a un filósofo cuando lo consideran sabio. Pero, afirma Cicerón, uno necesitaría ser sabio para saber quién lo es; y lo que sucede es que se adhieren a un sistema filosófico sin conocer los demás; y lo defienden con suma obstinación, en vez de investigar serenamente para buscar las doctrinas más sólidas.⁹ Por ello, continúa diciendo, nosotros somos más independientes y no estamos obligados a defender doctrinas prescritas y casi impuestas por algunos.¹⁰

Con esa fina ironía suya, que en ocasiones llega hasta el sarcasmo, afirma que, al disputar, ha de tomarse en cuenta no tanto el prestigio de un autor como el peso del razonamiento.

⁵ Cf. *Cuest. académ.*, I, iii, 11.

⁶ Cf. *ibid.*, II, xli, 126.

⁷ Cf. *ibid.*, II, xliii, 133 y 134.

⁸ *Ibid.*, II, iii, 8.

⁹ *Ibid.*, II, iii, 9.

¹⁰ *Ibid.*, II, iii, 8.

Más aún, prosigue, ordinariamente perjudica a quienes desean aprender, la autoridad de quienes se declaran maestros, pues dejan de hacer uso de su propio juicio y tienen por valedero lo que ven que ha sido juzgado por aquel a quien aprueban. “No suelo aprobar —dice el Arpinate— aquello que sabemos acerca de los pitagóricos, de quienes dicen que si al disertar afirmaban algo, como se les preguntara por qué ello era así, solían responder: ‘él lo dijo’. Mas ‘él’ era Pitágoras. Tanto podía la opinión ya establecida, que aun sin razón valía la autoridad”.¹¹

De allí que se haya inclinado preferentemente por la actitud de Arcesilao y Carnéades ante los dogmáticos. Cuando Zenón, el fundador de la escuela estoica, enseñaba en Atenas, Arcesilao se hizo cargo de la Academia. Este filósofo se empleó casi por completo en combatir las pretensiones dogmáticas de los estoicos, y no solía manifestar lo que él mismo pensaba, sino discutir contra lo que cada uno decía que pensaba.¹² Disertaba contra las sentencias de todos, de manera que cuando en una misma cuestión se encontraba igual peso de razones a favor y en contra, se suspendiera el asentimiento en un sentido y en el otro (la famosa *epoché*).¹³ Pero entabló toda su batalla especialmente con Zenón. A cada argumento que los estoicos daban para demostrar una tesis, Arcesilao oponía uno contrario, para orillarlos a suspender el juicio, esto es a no afirmar ni negar nada.

Sin embargo, Arcesilao no fue escéptico en el sentido riguroso del término, pues afirmaba que, para la vida práctica, el *sabio* puede tomar como criterio lo *razonable* y que con este criterio el sabio obrará rectamente, ya que por medio de la prudencia se logra la felicidad, y la prudencia se halla involucrada en el dominio de las rectas acciones, y la acción recta es aquella que, realizada, tiene una justificación razonable.¹⁴

¹¹ *Sobre la nat. de los dioses*, I, v, 10.

¹² *Cf. Del orador*, III, xviii, 67.

¹³ *Cf. Cuest. académ.*, I, xii, 45.

¹⁴ *Cf. Sexto Empírico, Contra los matemáticos*, VII, 158.

Carnéades, quien dirigió la Academia desde la muerte de Hegesino hasta el año 137 a.C., revivió la polémica contra el dogmatismo y atacó de modo especial al estoico Crisipo.¹⁵ También este académico solía oponer argumentos contra los expresados por los dogmáticos. Criticó y refutó la teología estoica, no para descartar a los dioses, sino tan solo para convencer a los estoicos de que nada explicaban sobre los dioses.¹⁶

Pero introdujo la teoría de lo *probable* (lo persuasivo), que seguramente se deriva de la teoría de lo *razonable* de Arcesilao. Al igual que los estoicos, también nosotros, decía Carnéades, tomamos todas las precauciones cuando experimentamos una representación, y nos aseguramos de que los sentidos y la mente se hallen en estado normal; cuando se dan estas y otras condiciones, la representación es persuasiva, la cual, además de parecer verdadera, posee fuertemente el aspecto de verdad. Y así, a la *evidencia* de los estoicos, él oponía el *aspecto*. Esto, porque algunas representaciones probables son falsas, aunque

¹⁵ Cf. *Cuest. académ.*, II, xxiv, 75; xxvii, 87. La polémica de Arcesilao y Carnéades en contra de los estoicos tiene su fundamento último en el hecho de que los estoicos afirmaban que la representación verdadera —entiéndase por representación la imagen-copia que imprimen los objetos en el alma a través de los sentidos— tiene características totalmente distintas de las que tiene la representación falsa. Según ellos, la representación verdadera, la cataléptica, es la impresa y formada en la mente a partir del objeto del cual se deriva. La falsa nace de un objeto inexistente, o, si se deriva de un objeto existente, no concuerda con él y no es clara ni distinta. Por ello, el signo de la representación cataléptica es la evidencia. Las representaciones catalépticas provocan en el alma el asentimiento, es decir, la ratificación o aprobación. La *ciencia* se da cuando la mente tiene absoluta certeza sobre la verdad de una representación y, por ello, le da su asentimiento en forma decidida y con plena seguridad. De estas representaciones se forman las nociones de las cosas, los conceptos, con base en los cuales la mente formula ratiocinios, y así, con las representaciones, los conceptos y ratiocinios el alma llega a la sabiduría. Arcesilao y Carnéades negaban que las representaciones verdaderas tuvieran características diferentes de las que tienen las representaciones falsas. “No hay —dice Cicerón— ningún otro motivo por el que me parezca que nada puede percibirse, sino el hecho de que así es definida por los estoicos la naturaleza de la percepción: dicen que sólo puede percibirse lo que de tal manera es verdadero, que no puede ser falso” (*Sobre los grados supremos de los bienes y los males*, V, xxvi, 76). Los estoicos afirmaban que sólo es perceptible (cataléptica) la representación que posee características totalmente distintas de las que tiene una falsa representación. Arcesilao y Carnéades, y Cicerón con ellos, no estaban de acuerdo con esa teoría.

¹⁶ Cf. *Sobre la nat. de los dioses*, III, xvii, 43 y 44.

la mayoría de ellas son verdaderas.¹⁷ Según Carnéades, el sabio puede guiarse en su conducta con base en la probabilidad. Mas ni de Arcesilao ni de él sabemos cuáles fueron sus convicciones personales en las cuestiones físicas, teológicas o éticas.

Carnéades sostenía a veces algunas tesis que eran contrarias al pensamiento de los estoicos, pero lo hacía únicamente con el propósito de polemizar contra ellos. Por ello Clitómaco, su discípulo más importante, afirmaba que nunca pudo saber cuál era en realidad el pensamiento de su maestro.¹⁸ Todo lo cual me hace suponer que ambos filósofos ocultaban sus sentencias.

Cicerón se confesó siempre seguidor de la Nueva Academia, la de Arcesilao y Carnéades, pero sobre todo del probabilismo del segundo.¹⁹ Ese exponer el pro y el contra de una tesis es lo que él llama *disputatio in utramque partem* (discusión en los sentidos contrarios), y lo consideraba como un "método de disertar contra todo y de no juzgar abiertamente ninguna cosa".²⁰ A través de su maestro Filón de Larisa, quien también fuera regente de la Academia, y a través de los libros de Clitómaco, conoció los argumentos que Carnéades oponía a los dogmáticos.²¹

En varios de sus tratados dialogados Cicerón usa ese método. Sin embargo, vale la pena aclarar que la frase *in utramque partem* no indica que se deban confrontar las teorías de dos escuelas o de dos filósofos, sino que a los argumentos presentados por una escuela o por un filósofo para defender una tesis determinada, se deben oponer otros tantos argumentos contrarios.

Y así, en el libro primero de *Sobre la naturaleza de los dioses*, el epicúreo Veleyo refuta brevemente las doctrinas teológicas surgidas desde Tales de Mileto hasta Diógenes de

¹⁷ Cf. Sexto Empírico, *op. cit.*, VII, 166-189; cf. también *Cuest. académ.*, II, xxxi, 99.

¹⁸ Cf. *Cuest. académ.*, II, xlv, 139.

¹⁹ Cf. *Disp. tusc.*, II, iii, 9; IV, iv, 7; V, xxix, 82; *Sobre la nat. de los dioses*, I, v, 11 y 12; *De la adiv.*, I, iv, 7; II, lxxii, 150.

²⁰ *Sobre la nat. de los dioses*, I, v, 11.

²¹ Cf. *Cuest. académ.*, II, xxiv, 78; xxxi, 98; xxxii, 102.

Babilonia, para centrarse después en la exposición del pensamiento teológico de Epicuro. Luego el neoacadémico Cota refuta cada uno de los argumentos de este epicúreo romano. En el libro segundo, Lucilio Balbo, representante del estoicismo, defiende la teología de esa escuela, y en el tercero, Cota lo refuta, también argumento por argumento. Como es evidente, en esa obra prácticamente se analizan, con el método mencionado, las doctrinas de dos escuelas.

Como su mismo título lo indica, en *Sobre los grados supremos de los bienes y los males*, se analizan diversas teorías sobre el sumo bien y el sumo mal desde el punto de vista de la moral. En el libro primero, Torcuato se encarga de exponer la ética epicúrea. En el segundo, Cicerón toma la palabra para criticar y refutar a Torcuato. En el tercero, Catón argumenta sobre lo esencial de la moral estoica; en el libro siguiente, Cicerón lo refuta. En el quinto, Pisón expone, de acuerdo con el punto de vista de Antíoco de Ascalona, las ideas comunes de la Academia y de los peripatéticos sobre el sumo bien; y, hacia el final de ese mismo libro, Cicerón critica tales ideas.

Otro ejemplo de la *disputatio in utramque partem* lo constituye el tratado *De la adivinación*. En el libro primero, Cicerón pone en labios de su hermano Quinto los argumentos que daban los estoicos acerca de la mántica. En ese mismo libro, Quinto nos da cuenta también del pensamiento de otros filósofos sobre este tópico, aunque centra su argumentación en la doctrina del Pórtico, ya que, como es sabido, fueron los estoicos, a excepción de Panecio, quienes defendieron la realidad de la adivinación a capa y espada, por considerarla como una consecuencia necesaria de la existencia de la divinidad y de su providencia. Por otra parte, Quinto no se limita a exponer tales argumentos y las anécdotas que contaban los estoicos para apoyar sus razonamientos, sino que añade tradiciones y leyendas tomadas del pueblo romano, también con el propósito de fundamentar su defensa de la adivinación. Esto no es extraño, habida cuenta de que Cicerón acostumbra introducir en sus tratados anécdotas, tradiciones, leyendas y tam-

bién citas de poetas romanos. En el libro segundo, Cicerón mismo hace la réplica correspondiente, casi argumento por argumento, y refuta también otras prácticas adivinatorias no mencionadas por su hermano.

Ese método lo emplea también en las *Cuestiones académicas* y, en menor medida, en el tratado *De la república*.

Si no se conoce la naturaleza de la *disputatio in utramque partem* y lo que Cicerón se proponía al usar ese método, puede incurrirse en confusiones e imprecisiones en lo que respecta a su pensamiento filosófico. Al final de *Sobre la naturaleza de los dioses* afirma su autor —quien no participa en el diálogo y sólo asiste a él como espectador— que le pareció más verosímil el punto de vista de los estoicos. Esto, sin embargo, sólo significa que entre las teorías epicúrea y estoica sobre la divinidad, la segunda le pareció más cercana a la verdad (verosímil). Mas no debe deducirse de ello que pensara como estoico en las cuestiones teológicas.

Cicerón solía seleccionar muy bien a los personajes de sus diálogos,²² de manera que si se trataba de exponer, por ejemplo, una teoría epicúrea, escogía a un romano, contemporáneo suyo o ya fallecido, que conociera y profesara las enseñanzas de esa escuela. Por ello, me parece arriesgado e impropio citar indiscriminadamente pasajes de cualquier libro de los tratados ciceronianos para reconstruir el pensamiento filosófico de Cicerón, pues aunque es ecléctico no comulga en todo con todas las escuelas filosóficas ni con todos los filósofos que lo precedieron. No es extraño encontrar en historias de la filosofía pasajes del libro segundo de *Sobre la naturaleza de los dioses*, cuando se habla de lo que Cicerón pensaba acerca de la divinidad. Sin embargo, el concepto que él tiene sobre ésta no concuerda con el de los estoicos, como tampoco está de acuerdo con ellos en varios puntos relacionados con el alma humana.²³

Al usar el método señalado, no se proponía lo mismo que Arcesilao, sino descubrir, mediante la confrontación de las

²² Cf. *ibid.*, II, ii, 7.

²³ Cf. *Disp. tusc.*, I, xxvii, 66; xxxii, 79; xxxiii, 80; xlix, 118.

razones contrarias, algo que fuera verdadero o que se aproximara a la verdad lo más cerca posible: “queremos encontrar una verdad libre de toda controversia, y la buscamos con sumo cuidado y dedicación. En efecto, aunque todo conocimiento está obstruido por muchas dificultades, y es tal la oscuridad en las cosas mismas y la debilidad en nuestros juicios, que, no sin causa, los más antiguos y doctos desconfiaron de poder encontrar lo que deseaban; sin embargo, ni desmayaron aquéllos, ni abandonaremos nosotros, porque estemos fatigados, la dedicación a investigar; y nuestras discusiones [la *disputatio in utramque partem*] no hacen otra cosa que, hablando en pro y en contra, hacer brotar y, por decirlo así, extraer algo que o sea la verdad, o se aproxime a ella lo más cerca posible”.²⁴ Aquí se ve claro lo que Cicerón entiende por *probable* o *verosímil*; dos términos que oponía a la *ciencia* de los estoicos.

No en todas sus obras deja oculto su pensamiento. Su tratado *Sobre la naturaleza de los dioses* viene a ser algo así como el planteamiento del problema teológico. Algo semejante ocurre en su obra *Sobre los grados supremos*. . . No obstante, en las *Disputas tusculanas*, en donde prácticamente no usa el método señalado, presenta sus puntos de vista sobre los temas allí tratados, y, en buena medida, esa obra, sobre todo el libro quinto, es como el complemento lógico del tratado sobre el sumo bien y el sumo mal, de la misma manera que *De la adivinación* y *Del hado* lo son de *Sobre la naturaleza de los dioses*, aunque en las *Tusculanas* manifiesta lo que piensa sobre la divinidad y la providencia divina. Ese choque de las razones contrarias, que se halla en varias de sus obras, le sirvió para encontrar lo que a él le pareció lo verdadero sobre los temas tratados.

En *De la adivinación*, después de refutar a su hermano, llega a la conclusión de que las prácticas adivinatorias forman parte de la superstición, y que, por lo mismo, así como debe propagarse la religión que está unida al conocimiento de la naturaleza, de la misma manera deben extirparse todas las raíces

²⁴ *Cuest. académ.*, II, iii, 8.

de la superstición.²⁵ Por otra parte, afirma que “la belleza del universo y el orden de los cuerpos celestes nos obligan a confesar que existe un ser superior y eterno, digno de ser honrado y admirado por el género humano”.²⁶

En el tratado acerca del destino, concluye, en contra de la teoría estoica, que la conducta humana no está determinada y prefijada por el hado, esto es por los dioses. Él cree en el libre albedrío.

Otras de sus obras, tales como *De los deberes*, *De la vejez*, *De la amistad*, tienen más bien un carácter expositivo, es decir, en ellas expone y argumenta su pensamiento sobre los temas en cuestión.

Por otra parte, la *disputatio in utramque partem* no lleva a Cicerón fatalmente al eclecticismo. Con esto no quiero decir que no haya sido ecléctico, sino que no siempre lo es. Por ejemplo, su tratado *De la república* tiene un carácter netamente romano. Es cierto que el historiador Polibio, durante su estancia en Roma, había comprobado la forma mixta de gobierno que en aquel entonces tenían los romanos. Sin embargo, eso mismo había sido comprobado antes por Catón el Censor, quien fue maestro de Escipión Emiliano, el protagonista en el diálogo político ciceroniano. Además, Polibio, al referirse a la constitución mixta de Roma, insiste en un equilibrio de fuerzas, y Cicerón, por boca de Emiliano, en una armonía de realidades morales: la libertad del pueblo, la sabiduría de los senadores, el afecto paternal de los cónsules. Polibio presenta esa constitución casi como el resultado de la evolución natural de los acontecimientos, mientras que Cicerón hace hincapié en la sabiduría del pueblo romano.

Como conclusión, puedo decir que la actitud de Cicerón en sus diferentes tratados filosóficos de ninguna manera es escéptica, sino más bien antidogmática, y, como ya quedó dicho, nunca se propuso, con el método de la *disputatio in utramque partem*, la *epoché*, sino buscar la verdad, pues estimaba que mediante ese método podía llegarse más fácilmente a ella.

²⁵ II, lxxii, 149.

²⁶ II, lxxii, 148.

De su amor a la verdad se desprende su amor a la filosofía, a la cual le tributó magníficos elogios. En varios pasajes de sus obras se percibe la gran emoción con que habla al referirse a los servicios que la filosofía puede prestar a los hombres y a los grandes beneficios que él mismo obtuvo de ella. Todo lo cual manifiesta muy claramente su gran confianza en este “regalo de los dioses”.²⁷

²⁷ Cf. *Disp. tusc.*, I, xlvi, 111; II, v, 11; IV, xxvii, 58; V, ii, 5.