

# Reflexiones sobre la obra filosófica de Cicerón

Julio PIMENTEL ÁLVAREZ

## I. Introducción

El gran orador romano consideraba que los ciudadanos que han sido dotados por la naturaleza para ocupar cargos públicos no deben rehuir esta responsabilidad. Pensaba que el hombre de Estado debe dedicarse a las actividades propias de su condición y dedicar al estudio, a fin de prepararse mejor, los ratos que le dejen libres aquellas actividades. Afirma que él, mientras desempeñó un cargo público, se entregó totalmente al servicio de la república y que, por ello, no tuvo tiempo para escribir sobre cuestiones filosóficas (cf. *De off.*, II, i).

Una vez retirado de la vida pública, no porque así lo deseara, sino obligado por las circunstancias, encontró un medio óptimo de seguir prestando servicios a sus conciudadanos, en la redacción de sus tratados filosóficos (cf. *Tusc.*, I, iii, 5; *Nat. deo.*, I, iv, 7; *Div.*, II, ii, 6), pues entendía que los filósofos que en sus indagaciones se ocupan de los principios morales y de la ciencia política, aun cuando no desempeñen un cargo público, son útiles a la sociedad (cf. *De re publ.*, III).

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 (cf. *Cartas a Ático*, IX, xviii, lss.). Cuando César retorna de Grecia y se convierte en todopoderoso, desea ganarse de algu-

na 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.

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 (cf. *Nat. deo.*, I, iii, 6; iv, 7). Además, mientras ocupó cargos públicos, no descuidó totalmente los conocimientos adquiridos ya desde su juventud, pues, como él mismo lo dice, siempre que tenía la ocasión los refrescaba mediante la lectura y, al tiempo que otros aprovechaban los días festivos para entregarse a la diversión, él los empleaba en el estudio (cf. *Acad.*, I, iii, 11). Sin embargo, su formación filosófica se debe también a las lecturas y reflexiones personales.

## II. *El método de Cicerón*

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 (cf. *ibid.*, II, xli, 126). 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 (cf. *ibid.*, II, xliii, 133 y 134).

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 (*ibid.*, II, iii, 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 ocurre 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 (*ibid.*, II, iii, 9). Por ello, continúa diciendo, nosotros somos más independientes y no estamos obligados a defender doctrinas prescritas y casi impuestas por algunos (*ibid.*, II, iii, 8).

Con esa fina ironía suya, afirma que, al disputar, ha de tomarse en cuenta no tanto el prestigio de un autor como el peso del razonamiento. Más aún, prosigue, ordinariamente perjudica a quienes desean aprender, la autoridad de quienes se declaran maestros, pues aquéllos 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 se dice 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” (*Nat. deo.*, I, v, 10).

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 académico 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 (cf. *De orat.*, III, xviii, 67). 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 ἐποχή) (cf. *Acad.*, I, xii, 45). 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.

No obstante, 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 (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 (cf. *Acad.*, II, xxiv, 75; xxvii, 87). 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 sólo para convencer a los estoicos de que nada explicaban sobre los dioses (cf. *Nat. deo.*, III, xvii, 43 y 44).

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 —entiéndase por representación la imagen-copia que imprimen los objetos en el alma a través de los sentidos—, y nos aseguramos de que los sentidos y la mente se hallen en estado normal; cuando se dan éstas 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 la mayoría de ellas son verdaderas (cf. Sexto Empírico, *op. cit.*, VII, 166-189; también *Acad.*, II, xxxi, 99). 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 distintas ramas de la filosofía.

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 (cf. *Acad.*, II,

xlv, 139). 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 (cf. *Tusc.*, II, iii, 9; IV, iv, 7; V, xxix, 82; *Nat. deo.*, I, v, 11 y 12; *Div.*, I, iv, 7; II, lxxii, 150). 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” (*Nat. deo.*, I, v, 11). 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 (cf. *Acad.*, II, xxiv, 78; xxxi, 98; xxxii, 102).

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 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 nombre 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 los dioses 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 también 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.

Este método lo empla 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 signi-

fica 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 (cf. *Acad.*, II, ii, 7), 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 del gran orador romano, pues aunque es eclético 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 (cf. *Tusc.*, I, xxvii, 66; xxxiii, 79; xxxiii, 80; xlix, 118).

Al usar el método señalado, no se proponía lo mismo que Arcesilao, sino descubrir, mediante la confrontación de las razones contrarias, algo que fuera verdadero o que se aproximara a la verdad lo más cerca posible (*Acad.*, II, iii, 8): “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”.

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 de los bienes y los males*. 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 de la superstición (II, lxxii, 149). 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” (II, lxxii, 148).

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 pretendo 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.

Pienso que puede decirse 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 ἐποχή, sino buscar la verdad, pues estimaba que mediante ese método podía llegarse más fácilmente a ella.

De su amor a la verdad se desprende su amor a la filosofía, a la cual le tributa 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 ese “regalo de los dioses” (cf. *Tusc.*, I, xlvi, 111; II, v, 11; IV, xxvii, 58; V, ii, 5).

Una cuestión que ha preocupado a muchos críticos es la de la originalidad de la obra ciceroniana. De allí que se empeñen, en relación con cada tratado de Cicerón, en buscar las fuentes de que éste se sirvió para escribirlo. Pero el hecho es que, cuando el propio Cicerón no menciona la fuente directa o las fuentes empleadas, los críticos se basan en simples conjeturas. Parecería que éstos pretenden quitar todo mérito a Cicerón.

### III. Teología

Como ya se dijo, el problema teológico es tratado por Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*, *De la adivinación*, *Del hado* y también en otras de sus obras, tales como las *Tusculanas* y *De las leyes*.

Ya mencionamos que de la belleza y el orden de los cuerpos celestes deduce Cicerón la existencia de un ser supremo y eterno (cf. *Div.*, II, lxxii, 148-149). Llega a la misma conclusión también por otros argumentos, como el del consenso del género humano sobre la existencia de la divinidad (cf. *De leg.*, I, vii, 21).

El ser supremo es concebido por Cicerón como una inteligencia independiente y libre, separada de toda composición mortal, que lo siente todo y le da el movimiento (cf. *Tusc.*, I, xxvii, 66).

Considera que, dadas las facultades espirituales del alma humana, tales como la razón y el pensamiento, no puede encontrarse en los elementos terrenos el origen de ella, sino que es de procedencia divina y, además, eterna (cf. *ibid.*, I, xxvii, 66).

El dios supremo se ocupa del universo y del hombre, es decir, existe la providencia divina (cf. *De leg.*, II, vii, 15-16; *Nat. deo.*, I, ii, 3).

La práctica de las virtudes es el camino que conduce a una vida eterna, al cielo (cf. *De re publ.*, VI, xvi, 16).

El hombre está dotado de libertad. Los actos de la vida humana no están determinados por la voluntad divina (cf. *De fato*, cap. v). La práctica de la virtud depende del dominio de sí mismo y de una constante disciplina. Se debe a nuestros vicios, dice el Arpinate, y no a un capricho de la suerte que, si bien retenemos el nombre, hayamos perdido la realidad de una república (*De re publ.*, V, i, 2).

### IV. Moral

El problema del mayor de los bienes y del mayor de los males, lo desarrolla en una primera etapa y de acuerdo con su método

de la *disputatio in utramque partem*, en su tratado *Sobre los grados supremos de los bienes y los males* (*De finibus bonorum et malorum*). Podría decirse que esta obra tiene un carácter aporético y que intencionalmente su autor la presenta así, dado que es como el planteamiento del problema.

Lo resuelve después en las *Tusculanas*, donde inclusive cambia de método, presentando el tema de una manera directa y práctica, para llegar a la conclusión de que el bien soberano, el sumo bien, es la belleza moral, lo *honestum*, el τὸ καλόν, y el mayor de los males, lo contrario, la *turpitud*, la fealdad moral, el vicio.

Posteriormente, en el tratado *De los deberes* (*De officiis*) expone, también en forma directa, y siguiendo al estoico Panecio y algunas veces corrigiéndolo y completándolo, la manera como se manifiesta esa belleza moral, la cual consiste básicamente en la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza y las obligaciones que se derivan de estas cuatro virtudes.

Muy elevados conceptos encontramos en el *De officiis*. Baste mencionar el de la *dignidad* humana, de la naturaleza humana. Todo individuo, en cuanto ser humano, posee una *dignitas* que hay que respetar. Cicerón escribe: “Se debe tener un cierto respeto a los seres humanos, no solamente a los mejores sino también a los demás” (*De off.*, I, xxviii, 99).

El *De officiis* es un tratado de moral práctica, al cual podrían añadirse el *De senectute* y el *De amicitia*, dos joyas de filosofía práctica.

Es notoria la influencia del estoicismo en la moral ciceroniana. Sin embargo, debe notarse que Cicerón afirma, con cierta frecuencia, que muchas cosas que dijeron los estoicos habían sido pensadas antes por los propios romanos, o sea, que había cierta coincidencia entre la austeridad de la moral estoica y la austeridad de las costumbres de “nuestros mayores” (cf. *Tusc.*, III, iv, 8; III, v, 10; III, v, 11); y opinaba también que la disciplina del bien vivir (de la vida honesta) los romanos la habían cultivado “más con la vida que con las letras” (*ibid.*, IV, iii, 6).

Por otra parte, vale la pena mencionar que, aun cuando Cicerón confiesa que en su tratado sobre los deberes sigue a los es-

toicos, insiste en que sigue a estos filósofos y en particular a Panecio, no como simple traductor, sino “como suelo –dice–, tomando de sus fuentes, de acuerdo con mi juicio y arbitrio, cuanto me parece y en el modo que me parece” (*De off.*, I, ii, 7; cf. *ibid.*, II, xvii, 60 y III, ii, 7).

### V. Pensamiento político

Más que la necesidad, es una especie de instinto natural lo que impulsa a los hombres a congregarse, a no vivir aislados sino en una sociedad. Para que ésta pueda constituir un Estado, una república, debe tener unas mismas normas jurídicas, en las que estén concordes los ciudadanos, y por objetivo el bien común, pues entiende por “república” cosa del pueblo, es decir, algo que atañe a todos los ciudadanos.

Tocante al origen del Estado, la opinión de Cicerón contrasta con la teoría platónica expresada en la *República* (II, 369 b), según la cual el origen del Estado se explica por la debilidad, es decir, por la imposibilidad de los individuos de bastarse a sí mismos en sus necesidades materiales. Esta teoría fue aceptada más tarde por Polibio (*Historias* VI, 5, 7).

Hay en el hombre, dice Cicerón, ciertos gérmenes de la justicia y de las demás virtudes, que la naturaleza ha puesto en el alma humana (cf. *De re publ.*, I, ii, 3). Por consiguiente, el origen del Estado, que debe tener su fundamento en la justicia, se encuentra en la naturaleza misma del hombre, y no en una especie de contrato o convenio, como afirmaban los epicúreos (cf. *Lucr.*, V, 1019 ss).

La razón, común a los dioses y a los hombres, es la que une a los hombres entre sí (cf. *De re publ.*, III, ii, 3). Cuando el hombre cumple con el mandato délfico de conocerse a sí mismo, se da cuenta de que hay en él algo divino, que es precisamente la razón (cf. *De leg.*, I, xxii, 59).

Si el hombre fue hecho a imagen del dios, el orden humano debe ser un reflejo del orden divino y, podríamos decir, del orden cósmico, ya que el universo es regido por el dios supremo (cf. *De re publ.*, VI, xiii, 13; xv, 15).

Si la armonía cósmica se debe a la sabiduría divina y el hombre, como ya se dijo, fue hecho a imagen del dios, esa armonía debe realizarse también en las sociedades políticas. Por ello, el principio de autoridad de los gobernantes debe estar fundamentado en un criterio racional que se conforme a la finalidad para la cual ha sido fundada la sociedad política.

Los gobernantes, antes que atender a sus propios intereses o a los de una parte del pueblo, deben vigilar por el bienestar común.

Para Cicerón, la mejor forma de gobierno es la mixta, es decir, aquella en que estén equilibradamente representados el elemento regio, el aristocrático y el popular, los cuales estaban representados, en la república romana del siglo segundo a. C., por los cónsules, por el senado y por las asambleas del pueblo. Decía que el gobierno puede ser ejercido por uno solo, por un grupo de hombres selectos o por el conjunto del pueblo (*ibid.*, I, xxvi, 42). Pero, mientras en las dos primeras formas la masa del pueblo queda prácticamente relegada, en la tercera la igualdad absoluta es injusta, puesto que en ella no se reconocen los méritos personales (*ibid.*, I, xvii, 43). La democracia absoluta es imposible, puesto que no todos los ciudadanos pueden dedicar todo su tiempo a los asuntos públicos. Por otra parte, los gobernantes deberían ser elegidos por sorteo entre los ciudadanos, a fin de que cualquier ciudadano pudiera ocupar un cargo público. Pero en un régimen semejante, la república no sería gobernada con sabiduría.

Un defecto inherente a las formas simples de gobierno es que la monarquía tiende a degenerar en tiranía, la aristocracia en una facción, y la democracia absoluta en el desenfreno de la muchedumbre (*ibid.*, I, xxviii, 44).

Al elegir a sus gobernantes, el pueblo debe atender, no a la estirpe o a las riquezas de los candidatos, sino a su sabiduría y virtud.

Para que una organización política sea duradera, debe haber equitativo equilibrio de derechos, deberes y funciones de los ciudadanos (*ibid.*, II, xxxiii, 57), de manera que no haya excesivo poder en los magistrados, ni excesiva autoridad en el

senado, ni excesiva libertad en el pueblo. Los excesos dan origen a la tiranía.

El bien a que debe aspirar el hombre, en cuanto ser racional y semejante a los dioses, es la sabiduría (*ibid.*, I, xvii, 26 ss). Pero la sabiduría consiste precisamente en el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Y si la sabiduría es la suprema virtud, la obligación que de ella deriva debe ser el objetivo primero de la conducta humana. El conocimiento de la naturaleza es manco y defectuoso si no está acompañado de la acción, que tiene por fin principal el bien común (*De off.*, I, xliii, 153).

Para el dios supremo, que con su sabiduría rige el universo, nada es más aceptable que las sociedades políticas cimentadas en el derecho, en la justicia (*De re publ.*, VI, xiii, 13). La función más preclara de la sabiduría es la búsqueda de la utilidad común. Esta búsqueda y, sobre todo su realización, es la muestra más grande de la virtud.

Los ciudadanos están obligados a conocer la naturaleza humana, a fin de que las leyes por las que se rijan estén en armonía con ella. Si las almas humanas son de origen divino, y la sociedad política debe reflejar el orden divino, síguese como consecuencia que las leyes positivas deben fundamentarse en las leyes divinas, es decir, en la ley natural, la *summa lex*, cuyo autor directo es precisamente el dios supremo (cf. *ibid.*, III, xxii, 33; *De leg.*, I, v, 17 ss). Para que las leyes positivas sean justas, no basta que sean aprobadas por todos los ciudadanos o por una mayoría. Sólo son justas las que lo son por naturaleza, es decir, las que están apoyadas en la ley natural (cf. *De leg.*, I, xv, 42). El buen gobernante debe ser experto en derecho positivo, pero sobre todo en el derecho sumo, o sea en la ley natural.

La ética no puede separarse de la política. Ésta debe estar su-peditada a la razón. Cuando hay grandes vicios en los dirigentes, aun en la mejor forma de gobierno está latente el peligro de la subversión (cf. *De re publ.*, I, xlv, 69). De allí la importancia que tiene para Cicerón la formación moral de los gobernantes, y en general, la educación de los ciudadanos. Cicerón im-

pone a los gobernantes un deber en el cual prácticamente están incluidos los demás: que nunca dejen de educarse y de observarse para que, por el resplandor de su vida, sean un ejemplo para los demás ciudadanos (*ibid.*, II, xlii, 69).

Pero no son los premios humanos lo que debe impulsar a los hombres de Estado en su actuación pública. La conciencia misma de actuar bien es la mayor recompensa de la virtud (*ibid.*, III, xxiii, 25). La recompensa aún mayor y definitiva, no la tendrán en este mundo, sino en el más allá.

Si el orden social debe ser un reflejo del orden cósmico-divino, esa armonía, ese orden debe darse no sólo en la sociedad como tal, sino también dentro de cada individuo. El hombre está obligado a reproducir en su persona la belleza del universo, que es regido por la mente divina. Esa belleza interior no es otra cosa que la *honestas*, la belleza moral. Está obligado a contribuir con su esfuerzo a reproducir ese orden cósmico en la república a que pertenece; un orden que resulta del respeto a las leyes, las cuales, como ya se dijo, deben ser justas; un orden que se manifiesta en la concordia de los ciudadanos como fruto de la equidad y la justicia. Sin embargo, Cicerón no se limita a la justicia, sino que va mucho más lejos, y recomienda la práctica de la generosidad, de la solidaridad, del amor que debe existir entre los hombres (la *caritas humani generis*).

Si alguna vez Cicerón equivocó el camino como hombre público, el destino le permitió que diera testimonio, con el sacrificio de la vida, de sus altos ideales y de la sinceridad con que los había abrazado.

## VI. Conclusión

Hay, pues, en Cicerón una propuesta filosófica, si no original en cada uno de los puntos, al menos personal en su conjunto. Permítaseme reproducir aquí estas palabras de mi prólogo a las *Tusculanas*: “Pienso que filósofo no es únicamente quien hace teorías novedosas o absolutamente originales, pues, si así fuera, el número de filósofos se vería muy reducido. También

es filósofo, creo yo, el que reflexiona en las grandes interrogantes de la vida humana y trata de hallar respuestas satisfactorias. ¿Acaso San Agustín, tras leer el *Hortensio* de Cicerón, se conmovió y cambió de vida porque en esta obra encontró una sorprendente originalidad? ¿No sería, más bien, porque halló en ella sinceridad y nobleza de ideas que sacudieron su alma?” (UNAM, 1979, tomo I, pág. xxxiv; v. San Agustín, *Confesiones*, III, 4, 7).

#### BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Francesco. *La filosofía antica*. Milano, Feltrinelli, 1961.
- BELLINCIONI, Maria. *Cicerone politico nell'ultimo anno di vita*. Brescia, Paideia, 1974.
- BOYANCÉ, Pierre. *Études sur l'humanisme cicéronien*. Latomus, No. 121. Bruxelles, Latomus, 1970.
- CAPELLE, W. *Historia de la filosofía griega*. Traducción del alemán por Emilio Lledó. Madrid, Gredos, 1976.
- CIACERI, Emmanuele. *Cicerone e i suoi tempi*. Genova-Roma-Napoli-Città di Castello, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1941. 2 v.
- CICERÓN. *De natura deorum. Academica*, with an English translation by H. Rackham. London, Heinemann (Loeb), 1933/7th. imp.
- \_\_\_\_\_. *Cuestiones académicas*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1980.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976.
- \_\_\_\_\_. *Des termes extremes des biens et des maux*. Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1976. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Disputas tusculanas*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *De senectute. De amicitia. De divinatione*, with an English translation by William Armstead Falconer. London, Heinemann (Loeb), 1923/10th. imp.
- \_\_\_\_\_. *De la adivinación*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1988.

- \_\_\_\_\_. *De fato. Paradoxa Stoicorum. De partitione oratoria* (with *De oratore* book III), with an English translation by H. Rackham. London, Heinemann (Loeb), 1942/7th. imp.
- \_\_\_\_\_. *De officiis*, with an English translation by Walter Miller. London, Heinemann (Loeb) 1913/10th. imp.
- \_\_\_\_\_. *De la república*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1984.
- \_\_\_\_\_. *Las leyes*. Introducción, traducción y notas de Álvaro D'Ors. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Letters to Atticus* (in four volumes), edited by David Roy Shackleton Bailey. Cambridge, Cambridge Univ. Press. vol. I, 1969; vol. II, 1965; vol. III, 1968; vol. IV, 1968.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*, vol. I: Grecia y Roma. Barcelona, Ariel, 1974.
- ELORDUY, E. *El estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972.
- GAOS SCHMIDT, Amparo. *Cicerón y la elocuencia*. México, UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 32), 1993.
- GOAR, R. J. *Cicero and the State religion*. Amsterdam, Hakkert, 1978.
- GUILLAUMONT, François. *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la adivination*. Bruxelles, Latomus, 1984.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía*, vol. I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Presentación, traducción y síntesis de historia de la filosofía española por Luis Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1973.
- Historia de la filosofía*, vol 2: La filosofía griega. Madrid, Siglo XXI, 1972.
- Historia de la filosofía*, vol. 3 (Del mundo romano al Islam medieval). Madrid, Siglo XXI, 1972.
- LEVI, Adolfo. *Historia de la filosofía romana*. Traducción del italiano por Héctor Pozzi. Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
- MOMMSEN, Theodor. *Historia de Roma*. Traducción de A. García Moreno. Madrid, Aguilar, 1965. 2 v.
- MONDOLFO, Rodolfo. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*. Traducción del italiano por Segundo A. Tri. Buenos Aires, Losada, 1969. 2 v.
- NICOLET, Claude et Alain Michel. *Cicéron*. Bourges, Ed. du Seuil, Ecrivains de toujours, 1970.
- PARATORE, Ettore. *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*. Milano, Sansoni, Academia, 1969.
- RUCH, Michel. *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*. Paris, en dépôt a la société d'édition "Les Belles Lettres", 1958.
- UTCHENKO, Sergei L'Vovich. *Cicerón y su tiempo*. Traducción de José Fernández Sánchez. Madrid, Akal, 1978.

