

CICERON: EN TORNO A DE LEGIBUS

Trabajo realizado para la obtención del grado de licenciatura, por M^a Isabel Méndez Lloret, dirigido por el Doctor Francisco J. Fortuny Bonet.

V.F.B.
Francisco J. Fortuny Bonet

Septiembre, 1983



R. 575

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0701859277

ABREVIACIONES

N.	nota.
Op. cit.	obra citada.
Plut.	Plutarco.
Ss.	siguiente.
Vid.	ver.
<u>Ac.</u>	<u>Academica.</u>
<u>De D.</u>	<u>De Divinatione.</u>
<u>De L.</u>	<u>De Legibus.</u>
<u>De N.</u>	<u>De Natura Deorum.</u>
<u>De R.</u>	<u>De Re Publica.</u>
<u>Fam.</u>	<u>Epistolae ad familiares.</u>
<u>Sum. theol.</u>	<u>Summa theologica.</u>

INTRODUCCION

En Cicerón se concreta la figura del filósofo muy leído, pero poco conocido, puesto que nunca se ha hecho el intento de develar las personalísimas ideas que nos revelan sus obras. Leído como compilador de lo helénico, se le ha visto como el filósofo que transmite el pensar clásico, sin encontrar mayor mérito en sus obras, hecho que, en numerosas ocasiones le ha valido para ser objeto de alabanza como historiador, y de reproche como filósofo, al achacársele la utilización indiscriminada de las doctrinas clásicas para dar forma a una filosofía carente de originalidad. Cicerón también es leído como anticipador de la filosofía cristiana, actitud que pone de manifiesto una total falta de perspectiva histórica, tanto como de comprensión de la filosofía ciceroniana. Pero mi tarea no es la de criticar las visiones que él ha suscitado, sino la de ayudar a comprender al pensador romano, en su mundo y desde sus propias palabras, guardando fidelidad a lo que personalmente descubre en sus trabajos. De esta intención nació "Cicerón: en torno a De Legibus". La lectura de Cicerón que apunto en él, lo caracteriza como corrector de Platón y la Nueva Academia, de la cual nunca se aparta, utilizando Cicerón para ello formulaciones tanto estoicas, como peripatéticas y vetero-académicas. Asimismo, muestro en él la imposibilidad de serle atribuido el calificativo de escéptico, mantenido con demasiada frecuencia, hecho alarmante por tratarse de una afirmación infundamentada.

La "instrumentalización" que hace Cicerón de las doctrinas clásicas, se dirige a establecer una reflexión sobre el lenguaje. El romano perfila su propia terminología, con lo cual modifica en profundidad sus asertos: el núcleo de su lenguaje es una teoría del conocimiento, que se cifra, explícitamente, en la búsqueda de unas rationes superiores que evitan todo dogmatismo de escuela.

la, sin hacer de él ni un relativista ni un escéptico.

En concreto, el centro de atención de este trabajo, es el concepto ciceroniano de Ley porque, por él, se descubre el lugar del hombre en el Cosmos y el tipo de actividad adecuado a la condición humana, así como el carácter de dicha actividad. La Ley resulta ser aliada de hombres y dioses, ofreciéndose como vínculo unitivo entre ellos. Esta noción de Ley, a simple vista, se presenta estoica, e incluso clásica, pero queda profundamente modificada por la reflexión sobre las rationes superiores: la Ley no se concibe como un mandato extrínseco al hombre; es una realidad natural, que el hombre descubre en sí mismo y lo constituye como existente, por la cual se ordenan sus acciones en comunidad, nivel humano que limita su ámbito de actuación.

Así pues, este trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo de la obra ciceroniana, ya que no abarca la totalidad de ella. En De Re Publica, De Legibus, Academica y De Divinatione he tratado los problemas que, una vez resueltos, conforman el esqueleto del pensamiento de Cicerón, para ignorar el análisis de los distintos elementos que completan tal esquema, como pueden ser, por ejemplo, los similares a la exposición del cuerpo legislativo en De Legibus. Mediante tal planteamiento, este trabajo aspira a aportar un rayo de luz, por leve que éste sea, a la filosofía del romano.

Con tal propósito en puertas, la idea directora del estudio se resuelve en la lectura e interpretación de las anteriores obras ciceronianas, por lo que, me he ceñido a analizar ajustadamente los textos De Legibus y De Re Publica. Pero la perspectiva quedaría falseada sin atender al metalenguaje del arpinate, expuesto:

- a) como teoría del conocimiento en las Academica.
- b) en un análisis más concreto de Ley Cósmica en relación con los hombres y los dioses, en De Divinatione.

Debido a la especial atención que requiere el uso de los términos ciceronianos, única llave que abre el camino hacia el conocimiento de la semántica de los mismos, recurro constantemente a la cita literal, en latín, de los textos sometidos a estudio. Y, por lo mismo, en ausencia de textos originales, se evitan falsas o difíciles atribuciones a autores tanto estoicos como de cualquier otra escuela, de unas opiniones que, en gran parte, sólo se conocen a través de Cicerón.

Con la profundización en las ideas del romano, se llega a vislumbrar la originalidad subyacente a todos y cada uno de sus pensamientos, por no hablar de la sutilidad de su mente, tan fielmente reflejada en sus trabajos, e incluso de su humor ⁽¹⁾. Todo ello configura, aún en ráfagas leves, pero vívidas, una gran personalidad.

La laboriosidad y agudeza del personaje que nos ocupa, fueron ligeramente juzgadas e injustamente apreciadas por sus mismos contemporáneos, con la excepción, quizás, de Atico, amigo inseparable y "editor" del pensador. El mal llamado escéptico, produce una importante innovación en lo que al pensamiento se refiere; llega a hacer tambalear el edificio clásico, descubriendo su verdadera faz, su historicidad, tras eliminar su mundo de valores eternos.

El tema de las obras ciceronianas lo ofrece el título de las mismas. Así, De Legibus afronta la problemática legal, desde el punto de vista natural y el civil; tras largo análisis, en el que manifiesta sus ideas fundamentadoras, promulga las leyes necesarias para dotar a Roma de la constitución más perfecta. Estas son, unas leyes que mejorarán, a su vez, la constitución del bien común, objeto de estudio del De Re Publica, en el que concreta las características que ha de poseer el mejor gobierno, así como el mejor gobernante, y en el que relaciona el gobierno humano con el cósmico. Las Academica, a raíz de la distinción entre los dos gobiernos

citados, concretan la relación entre la divinidad y el hombre, mediante el establecimiento de los ámbitos cognoscitivos accesibles al hombre, en los que se encuentra la clave para determinar la acción divina en lo terreno. En este punto, De Divinatione recoge el tema para, tras la determinación de lo verdadero cognoscible, establecer el alcance de la Ley respecto a la Razón. Todo ello queda coronado por la idea de una educación como conocimiento, desembocando en conceptos éticos. Pero, la función de la Introducción no es absorber el contenido del trabajo, ni adelantarse a él, por lo que, dejó el camino limpio para comenzar con el asunto.

BIOGRAFIA

Marco Tulio Cicerón, tercero de este nombre, nació el tres de enero del año 648 de la fundación de Roma (año 106 a. J., coincidente con el nacimiento de Pompeyo) en la finca de su padre, próxima a la ciudad de Arpiñas, cuna asimismo del caudillo Cayo Mario. Hijo de Marco Tulio y de Helvia (en ella se encarnaba el brazo ejecutor de todas las empresas familiares, mientras que él, de delicada salud, prefería la paz del campo, las lecturas y las charlas sostenidas con los maestros de sus hijos), acompañó a su nacimiento un fenómeno celeste que hizo suponer otorgaría al neófito una aureola de grandeza: cuando Helvia comenzó con los dolores del parto, hubo un destello en el cielo, como el de un relámpago, y una nube tomó la forma de una mano poderosa, sosteniendo un rollo de pergamino con palabras de sabiduría.

Después de la imposición del nombre, y para evitar confusiones, dejaron de llamar al padre Marco Tulio, pasando a ser simplemente Tulio. El hecho de estar en posesión del nombre familiar al completo, lo catalogó Cicerón como una cuestión de honor: el sobrenombre de 'Cicero', de la familia de los Tulios, que significa "garbanzo", proviene, según una versión, de que uno de los antepasados de Cicerón tenía una nariz ancha aplastada, con una pequeña hendidura en la punta, como el garbanzo⁽¹⁾; según otra versión, un antepasado suyo era buen hortelano y cultivaba un garbanzo excelente. Sea como fuere, Cicerón se sentía tan orgulloso de ser portador de tal apodo que, cuando en los inicios de su carrera política sus amigos le aconsejaron cambiar de nombre, su negación fue rotunda.

Tres años lo distanciaban de su hermano menor Quinto, pequeño aún cuando se trasladaron a Roma. Del período vivido en Arpino, escribiría con posterioridad:

"Tuve una infancia muy feliz. Tuve un padre que no era sólo inteligente, sino además muy bueno y cariñoso. Un abuelo que me enseñó a no comprometerme nunca con el mal y cuyos gritos eran inofensivos. Una madre diligente, siempre paciente y en calma. Y tuve a Arquías, mi querido maestro y tuve a Quinto, mi Quinto, mi querido hermano"⁽²⁾.

En Roma mantenían relaciones de vecindad con los César, aunque Cicerón, de nueve años; no simpatizaba demasiado con Julio, de cinco. Lucio Sergio Catilina, de once, compartía la amistad de éste.

Cicerón fue enviado a la escuela de Filón, liberto griego, aunque mantenía sus clases con Arquías, iniciando de esta forma unos estudios que lo llevarían a la política: su padre, al conocer los avances intelectuales de su hijo, quiso ponerlo en contacto con las dos más grandes figuras de la oratoria romana de aquella época: Craso y Antonio, a los que llegó mediante amistades familiares.

Por consejo del poeta Archio, al que Cicerón defendió posteriormente en un juicio, se dedicó a la poesía (se han recogido datos de la existencia de unos versos, escritos en su adolescencia, titulados "Pontio Glauco"), actividad que continuó siendo adulto⁽³⁾.

Cuando Cicerón tomó la `toga virilis`, es decir, alcanzó la mayoría de edad, (año 90), su padre le puso bajo la autoridad académica de Quinto Mucio Escévola, con el fin de alcanzar mejores resultados en su estudio del Derecho. En el círculo de los Escévolas, toma lecciones del epicúreo Fedro y el neoadadémico Filón (año 88). Entre los discípulos del augur Mucio Escévola, que entonces tenía 80 años, Cicerón conoció a Tito Pomponio Atico, su mejor amigo. Las narraciones del viejo augur originaron en Marco una especie de unión mística con el tiempo de Africano el Joven y de los Gracos. A su muerte (año 87), Cicerón se hizo alumno del pontífice Quinto Mucio Escévola.

En el campo de la filosofía, sus mentores romanos fueron Filón de Larisa, líder de la escuela académica, que al restablecerse en Atenas el régimen democrático huyó de allí para ir a Roma, y Diodoto, el estoico, que se alojó en casa de Cicerón. Con éste último estudió la dialéctica y practicó la oratoria en latín y en griego. También conoció al rétor Apolonio Molón de Rodas, que visitó Roma dos veces (año 87).

Tras el proceso en el que intervino a favor de Sexto Roscio Amerino, en el año 80, Cicerón sale para Grecia (según Plutarco, por miedo a la venganza que Sila haría en su persona), ausentándose de Roma

por dos años (del 79 al 77), en los que visitó Atenas, Asia Menor y Rodas. En Atenas estuvo con su hermano Quinto y con Atico, y asistió a las lecciones de Antíoco de Ascalón, representante de la llamada 'tercera' Academia. En la isla de Rodas conoció a Posidonio, y prosiguió sus estudios con su anterior maestro Apolonio Molón, puliendo con él su estilo en retórica. Perteneciente a esta época, Plutarco narra una anécdota que se hizo famosa: Apolonio Molón, que no sabía latín, pidió en cierta ocasión a Cicerón que pronunciara un discurso en greigo. El profesor, tras escuchar al romano, dijo: "Te elogio, Cicerón, y me asombro de tu arte, pero lamento la suerte de grecia: la instrucción y la retórica, nuestra única ventaja y nuestro último orgullo, ahora gracias a tí, también nos han sido arrebatados por los romanos"⁽⁴⁾.

De vuelta en Roma, en el año 77, se encuentra con una situación política distinta a la que dejó: Sila se retiró a su finca en el 79, muriendo poco después en el 78. Durante algún tiempo, Cicerón no quiso intervenir en política, intervalo que aprovechó casándose con Terencia, una joven de una notable familia romana que, además, aportó una fuerte dote. Se cree que fue un enlace más por conveniencia que por amor, del que nacieron una hija, Tulia (año 76) y un hijo, Marco (en el 64). El matrimonio duró treinta años, divorciándose Cicerón de Terencia en el 46.

El mismo año del nacimiento de su hija, es nombrado cuestor, cargo que puede considerarse como el inicio de su carrera política. Su primera misión, en Sicilia, lo obligó a residir por un tiempo en Lilibeá, en la zona occidental de la ciudad.

Pero su acusación contra Verres, en el año 70, sostenida para hacerse grato a los sicilianos que había conocido, atrajo hacia él éxito y popularidad, a causa de lo cual le llovieron las propuestas para actuar de defensor en los juicios.

En el año 69, Cicerón fue nombrado edil curul; en el 66, pretor con jurisdicción sobre los procesos 'de repetundis' y cónsul en el 63, año de la conjura de Catilina.

Un año antes, Tulia, su hija, se casa con C. Pisón, y muere su padre en el mes de noviembre, por lo que se decide a abandonar la vieja casa familiar, en el barrio de Carinas, para comprar una mansión en el Palatino, la cual había pertenecido al tribuno Livio Druso.

Tras la derrota de la conjuración, que Cicerón logró sofocar, y la muerte de Catilina, ocurridas en el año 62, empezaron las desventuras para Marco: fue considerado un instrumento de la oligarquía senatorial, y se le acusó de haber hecho matar sin proceso a varios ciudadanos romanos. Para eliminarlo, pues lo consideraban peligroso en la situación en que Roma se encontraba, los triunviros César, Pompeyo y Craso, valiéndose del tribuno Clodio, lo condenaron al destierro, Cicerón, a fines de marzo del 58, abandona Roma espontáneamente y la condena se pronuncia en su ausencia, permaneciendo en Tesalónica y Dyrrachium.

En agosto del 57, por un decreto de los comicios centuriados, se lo autorizó a volver. Hace su entrada en Roma el cuatro de septiembre del mismo año.

En el año 53 recibe el nombramiento de augur, cargo que desempeña en sustitución del hijo de Craso, muerto con su padre en la batalla contra los partos.

Tras el asesinato de Clodio, el 18 de enero del 52, comienzan las disidencias entre César y Pompeyo. Cicerón se inclina por el último, y en el 51 es procónsul en Cilicia, obteniendo una victoria sobre los bárbaros que le proporciona el título de "imperator" por deseo de sus soldados. A finales de julio del 50, Cicerón abandona la Cilicia y llega a Roma el cuatro de enero del 49, momento en que César pasa el Rubicón y en el que, tras una entrevista con César, embarca para unirse con Pompeyo en Durazzo.

Asesinado Pompeyo en Alejandría, el 28 de septiembre del 48, Cicerón se retira a Brindisi para volver a Roma al año siguiente, siendo objeto de una afectuosa acogida por parte de César. Pero Cicerón se

mantiene alejado de la vida pública, período en el que suceden su boda con Publilia, su pupila, y la muerte de su hija Tulia, en febrero del 45. Tras esta pérdida, repudia a Publilia y se retira a Astura.

En el mismo año, Cicerón envía a su hijo a estudiar a Atenas y César vuelve a Roma como vencedor de España en la batalla de Munda. Y es al año siguiente, tras el asesinato de César (el quince de marzo del 44) cuando se siente reclamado por la situación política. Esto produjo su fin.

Habiéndose opuesto violentamente a Antonio, a quien atacó con dureza en las Filípicas, los triunviros (Octavio, Antonio y Lépido) lo incluyeron en la lista de los proscritos. El siete de diciembre del 43, en su villa de Formia, muere a manos del centurión Herennio y del tribuno Popilio Laena, sicarios de Antonio. Pocos días después, mueren también asesinados Quinto Cicerón y su hijo. Utchenko nos describe así su muerte ⁽⁵⁾: "... pronto llegó la noticia de que en los alrededores de Formia estaban los hombres de Antonio... Tenía que escapar de nuevo... Cuando el destacamento punitivo llegó a la villa de Cicerón, éste ya no estaba allí. Uno de los libertos de Quinto indicó a los perseguidores el camino... Cicerón les vió venir y ordenó a los criados que posaran inmediatamente la litera; apoyó el mentón en la mano izquierda, como era su costumbre, y miró fijamente a los sicarios que se acercaban. Tenía el pelo completamente desordenado, la cara demacrada por el cansancio de aquellas jornadas... Al parecer, Cicerón asomó la cabeza de la litera y dijo: "Ven, veterano, y si sabes hacerlo bien, corta". La cabeza sólo cayó al tercer golpe; Herennio le cortó también la mano derecha, con la que Cicerón había escrito sus discursos contra Antonio... Los asesinos llevaron la cabeza y la mano cortada a Antonio, que celebraba una asamblea popular en el Foro. Antonio quedó entusiasmado y pagó una recompensa diez veces mayor a la prometida. Se dice que puso la cabeza en la mesa del comedor para complacerse hasta la saciedad con el espectáculo. Su mujer, Fulvia -que, por cierto, había quedado viuda de

Clodio, otro enemigo mortal de Cicerón-, pinchaba con alfileres la lengua del orador. Después, la cabeza y la mano de Cicerón fueron levantadas como trofeos sobre las rostras, para que todos pudieran contemplarlas. Plutarco dice que los romanos quedaron horrorizados, mientras que Apiano constata, melancólico, que "el público acudió a verle en mayor número que cuando acudía a oírle".

Este fue el fin de Marco Tulio Cicerón, famoso orador, escritor y estadista, al que un día la asamblea del pueblo romano le concediera el título honorífico de padre de la patria".

La agitada vida que, no sólo había en Roma, principalmente por cuestiones políticas, sino también que llevó a cabo Cicerón respecto a la diversidad de escuelas que en el conjunto de sus maestros se ejemplificaban, conformaron en él la necesidad de reflexión acerca de las distintas posiciones, tomadas sobre unos mismos asuntos, necesidad que le venía dada en parte por su carácter y que acentuó la primera educación por él recibida, de manos de su padre y de su primer maestro, el griego Arquias. De ello brotó una obra, prolífica en cantidad, cuya continuidad es la que marca su carácter.

A pesar de la importancia que la existencia de un trabajo por entero latino tenía, las obras filosóficas de Cicerón no fueron reunidas en un conjunto durante la Antigüedad. Un corpus comprendía De Natura deorum, De divinatione, Timaeus, De fato, Topica, Paradoxa; Lucullus y De legibus ⁽⁶⁾. La intención que guiaba cada uno de sus escritos nos la expone el propio Cicerón en De divinatione ⁽⁷⁾, aunque no se localizan en tal fragmento la totalidad de sus trabajos.

El trabajo más antiguo sobre cuestiones filosóficas es, quizás, la traducción de Económico de Jenofonte (85 a. J.), mero ejercicio estilístico. En De inventione (80 a. J.) formula la exigencia de que el orador posea una cultura filosófica, tesis sostenida también en el De oratore libri III, escrito en el 55: contra los rétores y la enseñanza

dada en las escuelas, que basaban todo en el dogmatismo de las reglas, Cicerón defiende que el hablar con propiedad debe estar fundamentado por el recto pensar tras conocer bien los sujetos sobre los que se habla, para proceder a abogar a favor de una cultura general en la que basar el arte oratoria, creando un hilo conductor desde la filosofía hasta la elocuencia.

Su De Re Publica, del 54, debía constar de nueve libros; contiene sólo seis, concebidos tras varias planificaciones y composiciones. Dedicado a su hermano Quinto, versa sobre *De optimo rei publicae statu*; tras un análisis de las distintas formas de estado, demuestra que la Justicia juega un importante papel en el gobierno y establece las instituciones que, mediante la educación, aseguran al estado la moral y la felicidad.

El De Legibus (escrito entre el 53 y el 51, aunque publicado en el 46), trata el concepto de 'ley' y fundamenta el Derecho en una Ley intrínseca al universo: la Ley Natural. Sobre tal disertación concreta el carácter de las leyes civiles así como el modelo legislativo necesario para lograr la estabilidad en el estado."Heinemann considera que las teorías fundamentales de la filosofía del derecho, expuestas en el De Re Publica y el De Legibus, especialmente en el libro I (aunque remitan a pensamientos del estoicismo antiguo), derivan de Posidonio" (8).

Las Partitiones Oratoriae son de fecha incierta. Este es un manual de retórica, compuesto a petición de su hijo, sin mayor trascendencia.

El Brutus (año 46) desarrolla la historia de la elocuencia romana, cuya culminación se encuentra en Hortensio, considerado éste, a su vez, inferior a Cicerón, cuyo nombre no figura.

Los Paradoxa Stoicorum (46) exponen tesis de la moral estoica, en forma retórica.

El Orator (46) describe al orador ideal, el cual se identifica con Cicerón, e insiste en la confraternización entre filosofía y elocuencia, mostrando la importancia que para ésta tiene la lógica, física y ética.

La Consolatio, escrita tras la muerte de su hija, perdida para nosotros, versaba sobre el tema *De maerore minuendo*, según las propias citas de Cicerón.

Perdido también el Hortensius, en el que Cicerón proyectó la presentación de la totalidad de la filosofía a los romanos. Al siglo XI debemos su desaparición.

De los Academici Libri se redactaron los Academici priores y los Academici libri quattuor, y en el 45, Cicerón elabora el De finibus bonorum et malorum, en la que critica al estoicismo y expone, de forma sistemática, una teoría personal que determina los requisitos para llevar una vida beata a la vez que caracteriza al "bonus vir".

Las Tusculanae disputationes, en cinco libros, completan el De finibus. Elaboradas en el 45, trata de lo necesario para vivir con felicidad. Se dirige al pueblo, público distinto del de los trabajos precedentes. La tesis que defiende es la que sitúa la virtud como el único bien que proporciona una vida feliz.

Las traducciones del Protágoras y el Timeo platónicos son posteriores al De finibus. Posiblemente las realizase por su intención de someter a crítica a los físicos.

En el De Natura deorum libri tres, comenzado en el 45 y concluido antes de la muerte de César, afirma la existencia de los dioses, a la vez que expone su naturaleza y la forma en que gobiernan el mundo, así como el cuidado que les merecen los hombres. Esta obra fue, en especial, muy utilizada por los apologistas cristianos contra el paganismismo.

De divinatione y De fato siguieron a la anterior. En ellas combate la superstición que las prácticas adivinatorias conllevan, sin,

con ello, negar la validez de la religión. Ambas complementan el De Natura deorum y la segunda aborda el problema de la libertad y del libre albedrío del hombre.

El Cato maior de senectute se publicó en el 44. En ella aborda el problema de la vejez, defendiéndola contra las acusaciones de las que es objeto.

El Laelius de amicitia (44) gozó de gran popularidad en la romanidad tardía y la Edad Media.

Los Topica (44) son esencialmente una obra retórica de carácter técnico, surgida quizás a raíz de las lecciones de los maestros de Cicerón.

El De officiis, en tres libros, lo dedica a su hijo (año 44). Versa sobre los *media officia*. Considera en él los deberes morales, la utilidad como elemento inseparable de ellos y los posibles conflictos entre lo *honestum* y lo *utile*.

De Virtutibus, hoy perdido, debía complementar la obra precedente. Trataba sobre las cuatro virtudes cardinales y sólo se han conservado dos fragmentos.

Además de estos escritos, sus discursos, trabajos históricos y geográficos, poesías y cartas, ayudan a completar la visión que sobre su personalidad debe formar la Historia.

CONCEPTO GENERAL DE LEY

La ley (gr. *nomos*; lat. *lex*, en conexión con la raíz de *lego* y *legere*, equivalente al griego *lego* "decir"; fr. *loi*; al. *Gesetz*; ing. *law*), en su significado más general, comporta un deber por el cual se exige que alguna cosa sea u obre según un orden o una estructura que le es propia. A partir de esta primera idea, se vinculan a la ley varios conceptos: el de "uso", "costumbre", "convención" y "mandato" (1). Entendida así, la ley supone, para algunos, en un primer lugar, una racionalidad del ser (ya sea real o ideal) en la que se funda el orden; en segundo lugar, supone una dirección constante de cosas o de eventos, conforme a la racionalidad citada (esto es, la ejecución del orden). Sto. Tomás ha dejado claro el carácter racional de la ley: "rationis est enim ordinare ad finem" (2). La ley, en general, la define de forma que implique la realización de ella, de manera análoga, en los diversos tipos de ley: "quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata" (3).

Es oportuno recordar la tesis sostenida por Jaeger (4) y Mendolfo (5) sobre la formación de la filosofía griega: en la especulación presofística la atención al mundo humano precede a la vuelta al mundo físico, derivando el concepto de cosmos y de ley de una reflexión ético-social. Según esto, por la analogía con la ley humana se sitúa el concepto de ley cósmica en la noción mítica del orden dictado por la voluntad divina a las cosas. Así se llega a la concepción de ley como necesidad immanente de la causa de la Naturaleza.

En el pensamiento antiguo, aquella necesidad immanente fue subrayada en particular por Aristóteles, con el concepto de *natura* o primera determinación interior, según la cual obra todo

agente ⁽⁶⁾; y fue también señalada, aunque con otro espíritu, por los Estoicos, con la afirmación del "destino", o de "la fuerza que mueve la materia de modo uniforme y constante": ley es así "providencia" y "naturaleza" ⁽⁷⁾.

Así se puede considerar como ley metafísica aquella determinación fundamental, por la cual todos los seres están constituidos por una naturaleza específica, y obran según ella. Si se prescinde de la íntima naturaleza de las cosas, para considerar el modo en que ellas se manifiestan (fenómeno), nos estamos ateniendo a la ley física; mientras que la ley que representa el valor propio del espíritu es la ley moral, en cuanto es participación de la ley eterna (aquella que "manda conservar el orden natural y prohíbe turbarlo" ⁽⁸⁾) en la naturaleza racional del hombre se denomina más propiamente ley natural.

La aplicación de la ley natural en la vida del hombre se efectúa de forma impositiva (externa al ser del hombre), como norma única de comportamiento y última, ante la cual no cabe cuestión alguna: la Naturaleza ordena, el hombre obedece. No queda lugar, de esta forma, a la libre actuación de la voluntad humana: si el hombre desobedece a la ley natural, y por ello experimenta algún dolor (ya sea en la conciencia cristiana o en los asuntos cotidianos), también queda dentro de los dominios de la ley, sucediendo así todo lo que debe ocurrir. La conciencia queda atrofiada por la forma que impone la ley en la obligación, actuando siempre bajo la voz "tú debes", y pierde su ligazón con la cognitio, la razón y el conocimiento (las funciones desempeñadas por ellos son otras muy distintas a las de la obediencia), para pasar a actuar a merced de los designios de la Naturaleza que, desarrollando su acción como Destino y Providencia, usurpa la personalidad de la divinidad y niega la libertad (por lo tanto, todo acto de decisión y elección) al hombre. Contra tal ley se dirige la filosofía de Cicerón.

LA LEY, COMO EXPRESION DE LA RAZON, ES
INSTRUMENTO DE REGULACION UNIVERSAL

La participación en la vida pública enfrentó a Cicerón con una Roma cuya única constante era el desmembramiento y la corrupción, llevadas hasta a las cosas más fútiles. Poco a poco, las tendencias cosmopolitas iban destruyendo la ciudad; pero, donde los fallos del sistema alcanzaron tintes más trágicos, fue en la administración de las provincias, en conexión directa con el elemento militar. La rapiña se apoderó de Roma y, lo que debían ser las rentas que pagaban los ciudadanos romanos de las provincias al Estado, se convirtieron en tributo que la potencia dominante empleaba en pagar su estado militar.

Este desequilibrio socio-político-económico, resultó ser tan acentuado que desembocó en una relajación de las costumbres que, a simple vista, podía percibirse con la sola apariencia que ofrecían las ciudades. Marcial, en el año 92, recoge esta característica, en un fragmento descriptivo de especial plasticidad:

"Toda Roma se ha convertido en una inmensa barraca; los comerciantes, y los tenderos, los carniceros, los taberneros y barberos se han incautado de todas las calles de la ciudad, hasta el punto de que ya no se ve el dintel de ninguna puerta. Aquí aparecen colgados y atados a la pilastra de una casa los cántaros de vino, allí vemos a un barbero manejando la navaja en medio del tráfigo de la gente, en plena calle; los hornillos humeantes y tiznados de negro ocupan toda la acera, obligando a los pretores a marchar sobre el barro del arroyo" (1).

Cicerón tomó conciencia del divorcio existente entre el corpus teórico, encargado de jerarquizar los valores, y el modo en

como ellos eran puestos en práctica. El bloqueo de la buena marcha del Imperio se tradujo en crisis, objeto de ataque de la actividad de Cicerón:

"Déesse et mère (comme on la représentera, un demi-siècle plus tard, sur les frises des autels dynastiques), Rome, au moment où Cicéron commence à y paraître, est plongée dans une crise profonde. Crise intérieure: sociale et politique" (2).

Las instituciones que sirvieron a la polis se habían quedado pequeñas para la Roma de Cicerón y César. En efecto, Roma "realmente ya no podía soportar el peso de la organización de un imperio tan vasto a base de menudencias de politiquería. La polis estaba superada, su eficacia como organización había pasado" (3).

El malestar de la ciudad se filtraba hasta la jerarquización de las clases sociales; la burguesía italiana y los provincianos irrumpieron en los altos puestos y dignidades del estado, originándose, más que un grupo de colaboradores, una escuela de cortesanos. "Todo esto produjo en la aristocracia la indignación, por considerarlo una usurpación de sus derechos" (4).

Ante esto, Cicerón corre para "guarecerse en la concha de sus convicciones, y fingiendo desvío o indiferencia, mantenerse impermeable a toda sugestión exterior" (5). Como resultado de esta actitud, el mundo romano es regalado con una bien estructurada teoría política, sustentada por una Razón de la historia, esto es, un sistema lógico que engloba los acontecimientos históricos concretos, situándose así en contraste con los idealismos atemporales, al modo platónico o aristotélico puro, y con el escepticismo, dogmatismo y pragmatismo que, de posiciones similares, se derivan (léase estoicismo, Nueva y Vieja Academia). Llamo especial aten-

ción sobre este punto debido a, en un primer lugar, la originalidad que ello supone en las corrientes de pensamiento contemporáneas a Cicerón (a saber, teorizar a la luz de los datos del momento, hecho que otorga a su pensamiento un alto grado de concreción y concretabilidad política, que le ha valido, en numerosas ocasiones, para asignarle el calificativo de "práctico" o practicidad, término que debe entenderse tras ser tamizado a través de lo anteriormente expuesto, no como mera aplicación teórica); y, en un segundo lugar, la independización que ello le imprime a su pensamiento respecto a sus colegas de escuela.

El peso de la Historia es fuerte en su obra y, por la conciencia por él sentida de lo que suponía el tener presente el desarrollo histórico, centra en Roma sus preocupaciones "teóricas" y la convierte en objetivo de sus reflexiones, no tanto como muestra de sentido patriótico (sentimiento prácticamente desconocido para un romano, según la acepción actual del término), cuanto como expresión de un sentido de protección hacia los suyos, propia más bien de las responsabilidades de un pater-familias. Plutarco nos habla del estado anímico que manifestó Cicerón, durante su estancia en el palacio de Cneo Plancio de Tesalónica, en Macedonia:

"Visitábale muchos por afecto, y las ciudades griegas competían unas con otras en demostraciones; pero a pesar de eso siempre estaba desconsolado y triste, teniendo, como los enamorados, puestos los ojos en Italia, y mostrándose demasiado abatido y con apocado ánimo en aquél infortunio, cosa que nadie habría esperado de un hombre de su instrucción y doctrina" (6).

fragmento que no resultaría orientador a menos que tengamos en cuenta las circunstancias históricas que lo llevaron allí ("infortunio" -

nombrado por Plutarco) y la personalidad que el estatus de "hombre nuevo" exigía.

Tal actitud lo conduce hacia la concepción de la ciudad universal (maxima civitas), aunque no cósmica a lo platónico: la Razón, englobante de todo lo existente, convierte al universo en una gran polis natural. Y esta justificación por razón natural será lo que Cicerón aplique al sistema político romano, para dotar a su estructura de la fortaleza y universalidad que lo natural conlleva. El Imperio, con Cicerón, adquiere el carácter de grupo humano gobernado según razón, poseída ésta por el princeps, personaje que impera, manda, dirige. ("imperare" significa "mandar", "dirigir", "guiar").

En un exhaustivo análisis de los elementos que componen el entresijado político, centrado en sus dos obras De Re Publica y De Legibus, establece como fundamento jurídico, la Ley acompañada de la Justicia (iuniversi iuris ac legum):

"Sed nobis ita complectenda

"Sed nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est universi iuris ac legum, ut hoc civile, quod dicimus, in parvum quendam et angustum locum concludatur" (7).

En el texto citado, Cicerón nos adelanta lo que va a ser su filosofía política: la separación entre ley civil y ley universal, lo que queda traducido en un distanciamiento, aunque sobre líneas paralelas, entre estado terreno y estado divino (8). Cicerón continúa, exponiéndonos los objetivos a cumplir a corto plazo en sus obras:

"natura enim iuris explicanda nobis est eaque ab hominis repetenda natura, considerandae leges, quibus civitates regi debeant, tum haec tractanda, quae composita

sunt et descripta iura et iussa populorum,
in quibus ne nostri quidem populi latebunt
quae vocantur iura civilia" (9).

Siguiendo la estructura que subyace en la obra ciceroniana De Legibus, el primer punto que se convierte en centro de atención es la LEX:

"... lex est ratio summa insita in natura,
quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. eadem ratio cum est in
hominis mente confirmata et confecta, lex
est" (10).

La Ley es Razón porque ésta es Orden, ella es la que otorga el ser a las cosas por ser la suprema y máxima entidad. A su luz se objetivan todos los existentes, este es, se ordenan y se regulan y, en este punto, entronca la Ley. Si ésta es importante en el planteamiento de la filosofía de Cicerón, la Ratio constituye el núcleo de ella: la Ley revela la acción de la Ratio, pero la Ratio genera a la Lex y a todo cuanto existe (es su causa formal), y su objetividad y universalidad la convierten en origen de la Natura. Tal Razón, mediante la Ley Natural, determina la distinción entre lo recto y lo equivocado, e instituye al primero en finalidad. El bien común se identifica con la recta ratio, seguida y obedecida por cada ciudadano ("iubet", de "iubeo", significa "mandar", "ordenar". La Razón no es imperativa: conlleva el bien máximo deseado por el hombre -la realización perfecta del ser de cada existente-. El hombre que vive según la Ratio, obedece lo ordenado por ella porque se identifica con ella. Tal hombre es un inteligente racional e, lo que es lo mismo, un inteligente virtuoso -"virtus" se traduce como "orden"-).

"El fundamento de la filosofía jurídica de Cicerón sería el concepto de Ley, que en su esencia se identifica con la razón recta y suprema que proviene de la voluntad divina (11) y es inherente a la naturaleza" (12).

A partir de ahora, el trípode Ratio-Natura-Lex, Cicerón lo usará de común para poder definir y acotar la disposición de los diversos elementos y términos jurídicos. Esta afirmación viene avalada por el mismo Cicerón: sólo unas líneas de distancia separan, en la misma obra De Legibus, la definición de Ley, su función y su relación con la Justicia. Ya que la Ley actúa según razón, su función natural es la de descubrir y ofrecer lo propio de la Razón; por contraste se evidencia el "mal obrar", la acción errónea como carencia del nivel de ser que caracteriza a las cosas (lo erróneo no es lo malo que expresa el pecado cristiano). (13).

El origen de la Justicia debe ser situado en la Ley, pero no porque de la consecución de ésta se cumpla la Justicia: la Ley no es justa porque sea ley, sino por cuanto participa de la Ratio universal; la Justicia queda caracterizada a modo de "atributo" de la razón natural. La Ley, pues, manifiesta al hombre la Justicia por "comunión" con la Razón (Cicerón deriva Lex de "lego", "decir").

Un alto en el camino para recapitular. Hasta ahora nos hemos ocupado de la Ley, una Ley suprema, base y juicio de todo obrar, una Ley Natural, que es traducida por el hombre como ley pública o ley civil, ajustándose, de esta forma, a la concreción que exigen los acontecimientos ciudadanos (en este punto se inserta el tema de la historicidad natural, de Filosofía de y en la Historia). El legislador se caracteriza, así, como técnico epistémico, o sea, como plasmador de las esencias o razones universales (no del carácter de las ideas platónicas) en el ámbito ciudadano. La guía que ofrece la vía legislativa civil se sitúa en línea natural, es ins-

trumento, del que hace uso el legislador, para ayudar a los ciudadanos a descubrir el grado ontológico que ostenta la Razón; por lo tanto, se encamina a la consecución del completo desarrollo de la Razón (ella se realiza en cada existente, participando éste en ella), que es Sabiduría (la conciencia de cada individuo de la realidad de su existencia es el contenido del conocimiento. Si ella se llega a alcanzar por completo en todos los seres, la Razón habrá llegado a su máxima plenitud, al conocimiento total).

Una tal ley civil, aglutina la totalidad de las acciones humanas, es una ley práctica-aplicada, englobada en la Ley Natural, basada, garantizada y justificada en y por ella. Tanto ley civil como Natural centran su objeto en una ética, entendida como política, es decir, como compromiso de cada individuo con los ciudadanos, cuyo fin se localiza en el ámbito de la Ratio. Esta hermandad entre ley civil y ley natural constituye uno de los pilares de la filosofía ciceroniana, caracterizada principalmente por la ejemplificación de las atribuciones o esencias (constituyentes) propios de la Razón en el mundo humano (las ideas platónicas son realidades cotidianas en Cicerón).

Paralela a la Ley, o Razón Natural, se encuentra la ley residente en la mente humana:

"eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est" (14).

El hombre, al descubrir la estructura profunda de su ser, lee su esencia, lo que en él hay de Razón (y, por ello, de Ley): el hombre, como ser inteligente, encuentra, en la existencia de su mente, la confirmación de la existencia de la Ratio, y en la acción de su mente, la Ley insita en la Razón. Y prosigue:

"ea est enim naturae vis, ea mens ratio-que prudentis, ea iuris atque iniuriae regula" (15).



La mente humana es partícipe de la Razón universal por cuanto es contenida, abarcada por ella. Como "momento" de tal Razón, supone ser vínculo de unión entre la mente humana y la mente superior, entre el ámbito de acción del hombre y el de la Razón, entre la ley civil y la Natural,

"...sed omnium, quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, set natura constitutum esse ius" (16).

estableciéndose, de esta manera, una relación familiar, basada en la consanguinidad, entre hombres y dioses, de forma natural (la relación no se produce entre dioses y cada hombre, sino con la humanidad, a modo de especie):

"...huc enim pertinet, animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo; solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. quid est autem non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra ratione divinius? quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia (17). est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas" (18).

Tanto la política como la ética desempeñan el papel de orientadores y descubridores de la vinculación entre individuo y Cosmos. Mediante el lazo de unión otorgado por la Razón, le es dado al

hombre reconocerse como sapiens, máxima realización de su ser.

"nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet (et nimirum ita est, ut disputatur) perpetuis cursibus conversionibusque caelestibus extitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere, cumque alia, quibus cohaerent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo. ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirps appellari potest" (19).

En otro párrafo, Cicerón vuelve a marcar el sentido de comunidad formada por lo humano y lo divino:

"Et quod in civitatibus ratione quadam, de qua dicetur idoneo loco, agnationibus familiarum distinguuntur status, id in rerum natura tanto est magnificentius tantoque praeclarius, ut homines deorum agnatione et gente teneantur" (20).

¿Por qué señalar tan a menudo el vínculo entre los seres que comparten la Ratio? Porque de ella extrae el hombre la legitimidad de la ley civil, concretada en la ley universal natural:

"quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum disputandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis eiusdem habendi sunt" (21).

Cicerón explicita, con mayor detalle, la idea en el siguiente párrafo:

"nihil porro tam aptum est ad ius condicionemque naturae (quod cum dico, legem a me dici intellegi volo) quam imperium; sine quo nec domus ulla nec civitas nec gens nec hominum universum genus stare nec rerum natura omnis nec ipse mundus potest; nam et hic deo paret, et huic oboediunt maria terraque, et hominum vita iussis supremæ legis obtemperat" (22).

Lo que Cicerón viene a señalar, en la anterior cita, es la clara separación entre el gobierno de un Estado y el gobierno universal. En la presente ocasión resulta factible comparar la relación existente entre dioses y hombres, y la establecida entre Ley Natural y ley civil: aunque ambas se encuentran en directa comunión y armonía, por comprender una el alma de la otra, el alejamiento proviene de la diferenciación en el grado de perfeccionamiento en la realización de la Justicia, y dicho perfeccionamiento consiste en el grado de reconocimiento y realización de la Ratio universal en el hombre (23);

"quibus enim ratio natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quæ est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus" (24).

La Naturaleza es, pues, el origen de la Justicia y, de acuerdo con el grado de participación en aquélla, se posee ésta (25).
Ley, Justicia y Naturaleza son inseparables (26).

"Necesse est igitur legem haberi in rebus optimis" (27).

Si, como ha quedado señalado en varias ocasiones, la Ley es

concebida como recta razón, tal Ley es la regidora del comportamiento humano, según la Naturaleza. El modo de efectuar la regulación es intrínseco al hombre y de validez objetiva, debido a la residencia de la Ley en la Razón. En este punto es donde confluyen Etica y Política. El vivir conforme a la Naturaleza toma el carácter, en toda la Antigüedad y, también en Cicerón, de primer y esencial mandamiento.

"Ergo ut illa divina mens summa lex,
item, cum in homine est perfecta... in
mente sapientis" (28).

Si la razón consiste en la actuación en conformidad con la Naturaleza, y el hombre sabio es el que posee una razón recta perfecta, éste resulta ser capaz de obrar justamente, lo que viene a significar que:

"...sed certe ita res se habet, ut ex
natura vivere summum bonum sit" (29).

Este Bien Supremo no está señalando otra cosa distinta de la Virtud:

"est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura; est igitur homini cum deo similitudo" (30).

El hombre sabio es el hombre virtuoso, aquél cuyo comportamiento signifique lo recto (con posterioridad, el tema del bonus vir se tratará más ampliamente. Esta noción de sabio, característica de Cicerón, es distinta de la del sabio estoico):

"id est vita modica et apta virtute perfrui aut naturam sequi et eius quasi lege vivere, id est nihil, quantum in ipso sit, praetermittere, quo minus ea, quae natura postulet, consequatur, quod inter haec velit virtute tanquam lege vivere" (31).

Hasta aquí puede afirmarse la existencia de un nuevo triángulo: el gobernante es el hombre sabio por ser virtuoso; la realización de hecho, no de palabra, de la posesión de la virtud, radica en el gobierno de los ciudadanos (32). Pero no desviemos el análisis, adelantando acontecimientos; penetremos mejor en lo expuesto hasta ahora o, como dice Cicerón, "sed iam, si placet, de provinciis decedatur in urbemque redeatur" (33).

Retornando al tema de la Ley, el siguiente punto a considerar es el objetivo del discurso ciceroniano en De Legibus. Cicerón intenta promulgar el fundamento firme de la organización política, la fuerza de las ciudades y la cura de los males de los pueblos (34), mediante el establecimiento de un sistema que regule el comportamiento tanto de las naciones como de los ciudadanos. Aquí se encuentra inserto el verdadero sentido de la Ley y, con él, el de la Filosofía:

"sed profecto ita se res habet, ut, quoniam vitiorum emendatricem legem esse oportet commendatricemque virtutum, ab ea vivendi doctrina ducatur. Ita fit ut mater omnium bonarum rerum sit sapientia, cuius amore Graeco verbo philosophia nomen invenit, qua nihil praestabilius hominum vitae datum est" (35).

La aplicación directa de la Virtud en la Política, lleva a Cicerón al análisis de los males del Estado (gobierno), de las diferentes formas del poder ejecutivo y a la promulgación de las leyes esenciales que rijan correctamente a un Estado. De esta manera, Cicerón elabora un "sistema" filosófico, basado en la Ley, útil para todos los hombres en cuanto son ciudadanos (individuos agrupados cuya actividad se dirige a la consecución del Bien Común), por lo tanto, útil a Roma.

El Estado se caracteriza, ateniéndonos a lo expuesto hasta el presente, como SOCIETAS IURIS, cuyo principal elemento es la Lex, desarrollada en la IUS, gobernada por la Ratio, elemento común para el bonus vir y la divinitas, cuyo fin último es el pleno desarrollo de la Virtus, que no es otra cosa distinta de lo honestum (kalón griego).

La separación que efectúa Cicerón entre ley civil y Ley Natural, lleva implícitas dos sentencias:

a) Lo que queda comprendido bajo la denominación de ley civil es diferente en forma y en fin próximo de lo que señala la Ley Natural:

"Non ergo a praetoris edicto, ut plerique munc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas?" (36).

b) Se establece una clara separación entre dos grupos humanos: aquéllos que sólo se mueven en el plano de la inmediatez de la ley civil, y los que comprenden la función mediata de ésta, dirigida a conseguir el máximo acercamiento a la verdadera Ley:

"sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit et appellare eam legem, quae scripta sancit, quod vult, aut iubendo aut prohibendo, ut vulgus appellat. constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta" (37).

Pero, ¿cómo queda realizada la Razón en los hombres, ya que es ella la que establece distinción entre ellos?

"id iam patevit, si hominum inter ipsos societatem coniunctionemque perspexeris. nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus. quodsi depravatio consuetudinum, si opinionumvanitas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret quocumque coepisset, sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium. itaque, quacumque est hominis definitio, una in omnis valet; quod argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere; quae si esset, non una omnis definitio contineret; etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par" (38).

La indiferenciación entre los hombres nace de la marginación de la que es objeto lo accidental en ellos; si la esencia del hombre es la razón, los accidentes atribuidos a él son los contenidos mentales que cada individuo puede formar, mediante la ayuda de su razón; pero el ser de ésta no varía en lo más mínimo, por diversos que sean los contenidos aludidos con anterioridad. La Naturaleza hace partícipe al hombre, como género (idea, según lenguaje platónico, forma, según el aristotélico), de su esencia, la Ratio, con el peso de esencia (ser, alma) del hombre. Así, todo ser que participe de la Razón en la misma medida que un sólo hombre, será considerado, a su vez, como otro hombre. Y concluye la idea diciendo:

"nec est quisquam gentis ullius, qui duces nactus ad virtutem pervenire non possit" (39).

Queda desvelado, en este último texto, un nuevo concepto, que define la función propia de la Ley, me refiero al de guía ("duce"). He aquí comprendido que la Ley, tanto civil como Natural, muestra al hombre el camino de la Virtud, lo conduce hacia él.

El siguiente objeto de análisis versa sobre la posibilidad y el carácter de una actuación ajena a la Razón. La consideración de tal tema nos la ofrece Cicerón a partir de hechos políticos concretos:

"Iam vero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse, quae sita sint in populorum institutis aut legibus. etiamne si quae leges sint tyrannorum? si triginta illi Athenis leges inponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges instae haberentur? nihilo, credo, magis illa, quam interrex noster tulit, ut dictator, quem vellet civium, aut indicta causa inpune posset occidere. est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi; quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam sive nusquam" (40).

Es la Ratio perfecta la que hace perfecta la actividad (virtus), pero aquélla no queda identificada con la ley civil, sino con la Natural (es más completa que la civil). Por ello, el hombre es justo y bueno por naturaleza (41), pero no de hecho: por error, por desconocimiento, el hombre puede ser injusto (42). Esta es la causa por la cual, la acción humana, debe ser guiada; un hombre es injusto porque sus actos no están de acuerdo, en armonía con la Naturaleza. La Ley es la encargada de conducir por el recto hacer.

El pensamiento ético-político de Cicerón se convierte, de esta forma, en tratado pedagógico, para formar no sólo hombres, sino ciudadanos; y ciudadanos no sólo del Estado Romano, sino de la Naturaleza (43).

La posesión de la Virtud en términos de conocimiento es lo que da la clave del ambicioso proyecto ciceroniano: el hombre debe descubrir su similitud con los dioses mediante la Ley y, una vez descubierta aquélla, se conducirá racionalmente, a la manera de los dioses:

"ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recodetur et agnoscat" (44).

"Sicut una eademque natura mundus omnibus partibus inter se congruentibus cohaeret ac nititur, sic omnes homines inter se natura confusi pravitate dissentiunt tutelam; quod si teneretur, deorum profecto vitam homines viverent" (45),

porque la naturaleza de la Ley que Cicerón trata es tal que no permite que ella pueda ser derogada ni revocada, ya que es la máxima Ley (46), ley divina que establece la ordenación universal y que erige a los dioses en máximos reguladores:

"... dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque, quae gerantur, eorum geri iudicio ac munere..." (47).

"... sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei. neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendis habet,..." (48).

Lo expuesto hasta el momento puede muy bien quedar resumido de la siguiente forma:

"quibus ex rebus cum omne genus hominum

sociatum inter se esse intellegatur, illud extremum est, quod recte vivendi ratio meliores efficit" (49).

El hombre virtuoso ciceroniano no es tal porque sea justo, sino que es justo porque es virtuoso (50), (la Justicia concierne a la Virtud porque es parte contenida en la Ratio); la Virtud llama al deber, determinado por la Razón, al discernimiento de las cosas buenas por Naturaleza, a la elección de lo recto por necesidad ontológica desde el momento en que el hombre descubre en sí la Razón; por ello, goza de todos los placeres del alma (si el bonus vir realiza perfectamente la Ley, realiza también la recta ratio):

"... sic in his ipsis rebus, quae ad quietem animi delectationemque quaeruntur, natura dominatur" (51).

En un último análisis, el máximo acercamiento del hombre a la Razón Natural se identifica con la Felicidad (eudaimonía), por consistir aquél en un recto ordenamiento hacia el Orden por excelencia; una Felicidad que se constituye en finalidad de la actividad propia de un hombre como ser inteligente, en Sumo Bien. ¿Qué estado, sino el de felicidad, es el que señala Cicerón al decir:

"nam cum animus cognitis perceptisque virtutibus a corporis obsequio indulgentiaque discesserit voluptatemque sicut labem aliquam dedecoris oppresserit omnemque mortis dolorisque timorem effugerit societatemque caritatis coierit cum suis omnisque natura coniunctos suos duxerit cultumque deorum et puram religionem suscepit et exacerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria, quae virtus ex providendo est appellata pru-

dentia, quid eo dici aut cogitari poterit beatius?" (52).

La beatitudo se alcanza tras el desarrollo de la Razón en la mente humana, gracias al camino que le abre la guía hacia la Sabiduría (esto es, la Ley) (53).

El hombre bueno es el dotado perfectamente de capacidad para cumplir y hacer cumplir la máxima Ley, para ser político y educador: por su propia condición de sabio, que lo compromete en la dirección de los ciudadanos hacia el Bien Común por estar inmerso en la consecución de la acción racional a todos los niveles, lo cual completa su carácter de sabio, asume la responsabilidad del futuro del pueblo, del conjunto de ciudadanos:

"sapiētis autem civis fuit causam nec perniciosam et ita popularem, ut non posset obsisti, perniciose populari civi non relinquere" (54).

Hacia la Ley Natural encamina la actuación de todos los ciudadanos la ley civil. Esta ley fue creada para la salvaguarda de todos los hombres, la preservación de los estados y la tranquilidad y felicidad de la vida humana. Pero no debe entenderse que la ley civil sea extrínseca a la Naturaleza: está contenida en la parcela de la Ley Natural, pero se la denomina "civil" por dirigirse directamente a los ciudadanos que no han sabido leer en sí y por sí lo que ellas les señalan; juegan el papel de primer instrumento educativo (educación es sinónimo de conocimiento en Cicerón), que debe ser aceptado por todos los ciudadanos, porque marca las pautas de comportamiento que conducen a los actos a ser efectuados según la naturaleza que les es propia,

"Ergo ut illa divina mens summa lex est, item, cum in homine est perfecta... in mente sapientis; quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam re legum nomen tenent" (55).

Este tipo de ley se contrapone a la ley civil vigente en el Imperio hasta la redefinición ciceroniana: las leyes civiles de Cicerón no se promulgan sólo para "salvar momentos históricos", sino que comparten el atributo de objetividad con la Ley Natural y, con ello, el de eternidad, perdurabilidad: cada momento histórico significa un continuo hacerse de acuerdo con la Razón, siguiendo una misma forma de actuación, aplicable a todos los tiempos, que consiste en alcanzar la plenitud del Ser en todos sus aspectos y facetas (56).

Unas leyes bien dispuestas, encaminadas a la consecución de la Ratio, al máximo acercamiento a la Naturaleza, son el ideal, en política practica, del hombre sabio; pero no hay garantía de que el órgano de máximo poder sea siempre el más adecuado:

"quaecumque mutatio morum in principibus extiterit, eandem in populo secutam. idque haud paulo est verius, quam quod Platoni nostro placet, qui musicorum cantibus ait mutatis mutari civitatum status. ego autem nobilium vita victuque mutato mores mutari civitatum puto. quo perniciosius de re publica merentur vitiosi principes, quod non solum vitia concipiunt ipsi, sed ea infundunt in civitatem" (57).

(En este punto inciden los temas de la libertad de acción de la mente humana -la Ley, la Razón, no condicionan los contenidos del pensamiento- y de los malos gobiernos, analizado por Cicerón en De Re Publica).

Por este motivo, el pueblo, tanto el romano como cualquier otro, debe escoger bien a los guardianes de la Ley:

"Graeci hoc diligentius, apud quos νόμος φέρει κείνους
creabantur, nec ei solum litteras (nam
id quidem etiam apud maiores nostros erat),
sed etiam facta hominum observabant ad
legesque revocabant" (58).

La Ley, en resumen, concentra en ella las claves que llevan
al hombre a actuar conforme a su verdadera naturaleza: la Recta Razón,
que gobierna al universo:

"Hanc igitur video sapientissimorum
fuisse sententiam, legem neque hominum
ingeniis excogitatum nec scitum aliquod
esse populorum, sed aeternum quiddam,
quod universum mundum regeret imperandi
prohibendique sapientia. ita principem
legem illam et ultimam mentem esse dice-
bant omnia ratione aut cogentis aut ve-
tantis dei, ex quo illa lex, quam di hu-
mano generi dederunt, recte est laudata;
est enim ratio mensque sapientis ad iu-
bendum et ad deterrendum idonea" (59).

Esta concepción de Ley deja el camino abierto a un lema
muy ciceroniano: "cum dignitate otium", entendiendo por otium la paz
interior de la ciudad (un primer grado de beatitudo), frente a la
pax, concebida como ausencia de guerras con pueblos extraños; y por
dignitas el esfuerzo vigilante de los mejores (comunidad de sabios),
en orden al gobierno y prestigio en ellos inherentes. "Con la dig-
nidad la paz": todos los que desearan ésto formaban en el cuadro de
las voluntades rectas que aún quedaban" (60).

SOBRE EL MEJOR DE LOS
GOBIERNOS, O EL GOBIERNO DE LOS MEJORES.
-DE COMO REALIZAR LA LEY EN LA CIUDAD-.

La continua preocupación de Cicerón es doble: intenta hacer un fuerte sistema filosófico, lógicamente perfecto, pero de forma que, a su vez, no quede reducido a ser "estandarte" de una escuela filosófica, sino que permita que su utilización sea factible en la vida diaria. Así pues, puede leerse orden donde figura Virtud.

Tal inquietud se trasluce en su obra, bien sea implícita o explícitamente:

"... sed obtineri an possit videndum est" (1).

Y, esta idea, es el hilo conductor de la obra De Re Publica (ésta es la aplicación del despliegue teórico, desarrollado en De Legibus, de la política romana), el puente que otorga el verdadero carácter del pensamiento ciceroniano, entre Platón y Agustín, entre la República y De Civitate Dei.

Si el completo desarrollo de la Ley desemboca en la Virtud, identificándose con ella, la clave de lectura del De Re Publica viene dada por el grado de utilización que de ella hace el hombre:

"Nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam, nisi utare; et si ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio et earum ipsarum rerum, quas isti in angulis personant, reapse, non oratione perfectio" (2),

ya que en ella se sustenta el ius civile (ley privada romana, en contraste con el ius gentium, o "ley de las naciones", común a todos los pueblos) (3), como brazo ejecutivo de la Ratio.

A primera vista, el De Re Publica puede provocar, en el profano al pensamiento ciceroniano, una impresión difusa de lo que en él se trata, casi una maraña de temas, conectados entre sí sin orden lógico aparente. Por ello la necesidad de dejar claro que el único objetivo en él planteado, es el problema de la política, centrado en las formas de gobierno no sólo romanas, sino en la de todo gobierno que pretenda ser justo y estable, cualidades que lo convierten en garantizador de lo mejor tanto para el pueblo en su conjunto como para los individuos aislados (4).

Los temas tenidos en cuenta, a la hora de alcanzar el fin mencionado, son:

a) La figura del legislador: quién es; cómo le viene legitimado su poder, su autoridad (la raíz de esta idea da pie al desarrollo de un detallado análisis de las formas de gobierno, para finalizar proponiendo la que Cicerón defiende, en consonancia con el ideal político que él propugna: el princeps, traducido en el gobierno de la comunidad de los mejores); cuáles son sus obligaciones.

b) La doble faz del concepto de Ley (Ley Cómica y ley civil), de lo cual surge la separación entre Cosmos y ciudad.

c) La caracterización que de "pueblo" se obtiene, tras el análisis de las atribuciones propias del princeps.

"Haec plurimis a me verbis dicta sunt ob eam causam, quod his libris erat instituta et suscepta mihi de re publica disputatio" (5).

Cicerón toma como premisa la afirmación que caracteriza a

cada individuo como ser social, como ciudadano, o sea, como político aunque, de hecho, no todos los ciudadanos realicen en sí la idea del perfecto político (no todo hombre, dedicado por completo al gobierno, es sabio, en caso contrario no resultaría adecuado no sólo hablar, sino plantear la existencia de un mal gobierno):

"neque enim hac nos patri lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta expectaret a nobis ac tantum modo nostris ipsa commodis serviens tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri animi, ingenii, consilii partis ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur tantumque nobis in nostrum privatum usum, quantum ipsi superesse posset, remitteret" (6).

Pero la deuda que el individuo adquiere al nacer para con su ciudad, no queda establecida como un mero pago de lo que ella ofrece a cada ciudadano. Leyendo entre líneas la obra ciceroniana, se entrevé claramente la causa de la obligación establecida entre individuo y ciudad: en la medida en que el hombre posee Razón, se convierte en legislador, esto es, como copartícipe de la única y suprema función de la Naturaleza (la realización de la Ley), cuyo fin se localiza en la posesión de la Virtud, su función es la de educador, transformándose el gobierno en su "taller" de trabajo, para hacer de los ciudadanos sus "discípulos". Por ello, la actividad más elevada para un hombre es la del político:

"equidem quem ad modum "urbes magnas atque imperiosas", ut appellat Ennius, viculis et castellis praeferendas puto, sic eos, qui his urbibus consilio atque auctoritate praesunt, his, qui omnis negotii publici expertes sint, longe duco sapientia ipsa esse anteponendos" (7).

Y prosigue:

"neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas" (8).

Pero el hombre no es político por el mero hecho de poseer la Razón, sino que ha de alcanzar la plenitud de ésta, la adquisición completa de la Virtud. En este punto entra en juego la teoría gnoseológica ciceroniana, traducida en sistema educativo, extensible a todos los hombres:

"Tum Mucius: Quid esse igitur censes, Laeli, discendum nobis, ut istud efficere possimus ipsum, quod postulas? L. Eas artis, quae efficiant ut usui civitati simus; id enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximunque virtutis vel documentum vel officium puto" (9).

Tales artes están apuntando a la actividad propia del sabio, a la consecución de la paz individual (cada ciudad o comunidad política es fiel reflejo de cada ciudadano y de cada gobernante ⁽¹⁰⁾), gracias a la cual será posible poseer el otium. Por lo tanto, un Estado bien gobernado tendrá, necesariamente, iguales características que las propias del buen gobernante, del sabio:

"virtute vero gubernante rem publicam quid potest esse praeclarior, cum is, qui inperat aliis, servit ipse nulli cupiditati, cum, quas ad res civis instituit et vocat, eas omnis complexus est ipse nec leges inponit populo, quibus ipse non pareat, sed suam vitam ut legem praefert suis civibus?" (11).

Detengámonos en nuestro análisis para concretar las cualidades del hombre perfecto. El princeps debe tener como aliada la gloria (el gobierno puede sostenerse firmemente sólo mientras le sea concedido honor a su líder, un honor conseguido al resolver trances espectaculares, hechos notables, un respeto que le proporciona cierta categoría rayana en admiración - de aquí que a muchos personajes históricos se les haya considerado héroes o se los haya divinizado-, que refuerza la autoridad moral que la Virtus otorga al sabio); por la virtud, trabajo y diligencia, protege el talento de los hombres más destacados; esta virtud es alcanzada por la nobleza de espíritu y el desprecio del dolor y la muerte (se abordará más adelante que ésta es concebida como paso a un superior conocimiento), y es llamada valor ⁽¹²⁾. Para conseguir tales cualidades, el sabio se convierte en juez de sí mismo, mediante la continua realización de un autoanálisis, para ofrecerse, en cuanto es presencia física de la Ratio universal, aunque no desarrollada en su totalidad, como guía a la cual atenerse y seguir: se convierte en "espejo" para sus "hermanos" los ciudadanos, por razón de la suprema excelencia de su vida y carácter ⁽¹³⁾. El gobernante es el hombre más rico, porque ha alcanzado su riqueza del vivir conforme a la Naturaleza, esto es, ha conseguido el distanciamiento y la ruptura con las pasiones corporales, por el fortalecimiento de la mente, reflejado en la dominación de lo mundano, y la encarnación de guía, cuya actividad específica es la de conducir al pueblo hacia la Sabiduría ⁽¹⁴⁾;

"quis vero divitiorem quemquam putet
quam eum, cui nihil desit, quod quidem
natura desideret, aut potentio-
rem quam illum, qui omnia, quae
expetat, consequatur, aut beatiorem,
quam qui sit omni perturbatione
animi liberatus, aut firmiore
fortuna, quam qui ea possideat,
quae secum, ut aiunt, vel e naufragio

possit efferre? quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantius quam despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem nihil umquam nisi sempiternum et divinum animo voluntare? cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politici propriis humanitatis artibus; ut mihi Platonis illud, seu quis dixit alius, perelegans esse videatur; quem cum ex alto ignotas ad terras tempestas et in desertum litus detulisset, timentibus ceteris propter ignorantiam locorum animadvertisse dicunt in arena geometricas formas quasdam esse descriptas; quas ut vidisset, exclamavisse, ut bono essent animo; videre enim se hominum vestigia; quae videlicet ille non ex agri consitura, quam cernebat, sed ex doctrinae indiciis interpretabatur. quam ob rem, Tubero, semper mihi et doctrina et eruditi homines et tua studia placuerunt" (14).

Tal Sabiduría se alcanza mediante la puesta en vigor de la Ley Natural, a la cual se atiene el hombre no por obligación, como ocurre con la ley civil (aunque sea es un primer momento), sino por propia voluntad, tras conocer qué es la Ley y cómo emplearla. De una tal conciencia, nace en el hombre el sentido del deber, nunca extrínseco al hombre, como lo es la obligación ⁽¹⁵⁾. Este deber consiste en la consecución de la felicidad tanto individual como colectiva, propia y ajena (la ajena se convierte en propia por la existencia en comunidad; en realidad, para un sabio perfecto no hay nada ajeno a él, a su alma o a su actividad):

"Ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata ci-

vium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo" (16).

Así pues, si tal armonía es susceptible de ser poseída y disfrutada por un Estado, con la sola guía de un sabio que encamine toda actividad hacia el cumplimiento de la Ley Natural, si tal hombre es verdaderamente sabio, sólo será necesario para el buen gobierno un único legislador:

"qui si unus satis omnia consequi posset, nihil opus esset pluribus; si universi videre optimum et in eo consentire possent, nemo delectos principes quaereret" (17).

El campo de su acción, y la fuerza de su poder le vienen legitimados por la Naturaleza, hecho que le otorga el carácter de rey (18). Y, también por Naturaleza, es aceptado, querido y esperado por el pueblo (19), al cual lleva a la madurez de la comunidad humana (20)

"... iusto quidem rege cum est populus orbatus, "pectora diu tenet desiderium," sicut ait Ennius, "post optimi regis obitum";

simul inter
sese sic memorant: "o Romule,
Romule die, qualem te patriae
custodem di genuerunt!
o pater, o genitor, o sanguem
dis oriundum!"

non eros nec dominos appellabant eos,
quibus iuste paruerunt, denique ne reges quidem, sed patriae custodes, sed

patres, sed deos; nec sine causa;
quid enim adiungunt?" (21), (22).

Pero, ser sabio implica compartir este estado con otros hombres, otros sabios (esta idea se comprenderá al llegar al análisis de la obra Academica de Cicerón), pues su sabiduría no consiste en detentar la Verdad absoluta, sino tan sólo lo probable; llegado el hombre a un nivel de conocimiento, puede aceptar la existencia de opiniones, aunque distintas, probablemente ciertas, por seguirse de un desarrollo racional. Así, bajo la idea de princeps, se entiende la comunidad regente de los sabios.

El esclarecimiento de lo que supone la noción de princeps contrae una doble deuda: por una parte, surge la figura del tirano (23), personaje contrapuesto al sabio, mientras que, por otra, hace su aparición el pueblo como elemento complementario de la figura del rey.

El tirano es el personaje que ejerce un poder cuya otorgación es ilegítima (sus contenidos mentales son erróneos, por lo que no puede ser defensor ni guía hacia la Ley) y, en muchos casos, impuesta por la fuerza; es, en consecuencia, el de acciones injustas:

"simul atque enim se inflexit hic
rex in dominatum iniustiore, fit
continuo tyrannus, quo neque tae-
trius neque foedius nec dis homini-
busque invisius animal ullum cogi-
tari potest" (24).

Unas líneas tan sólo separan el anterior fragmento de este otro:

"habetis igitur primum ortum tyran-
ni; nam hoc nomen Graeci regis inius-
ti esse voluerunt, qui soli in popu-

los perpetuam potestatem haberent" (25).

Al igual que en Grecia, la política queda inmersa en el universo, como sistema, como organización, pero no todas las formas en que se desenvuelve la política son consideradas naturales: el sistema de gobierno no es siempre, ni absolutamente bueno (el hombre no puede ser el sabio infalible de los estoicos); por eso, Cicerón se dirige a buscar el gobierno mejor: la política perseguida no es aquella que se practica contra-natura (tiranía, oligarquía, reinado, gobierno del pueblo), pero, puesto que resulta imposible lograr el perfecto acuerdo entre la Naturaleza (Sabiduría) y la organización política, los ciudadanos, como conjunto humano, están comprometidos en la tarea de gobierno, guiados a la luz de la sabiduría del princeps. La garantía de continuidad de un buen gobierno está en manos del pueblo: si está bien gobernado, tendrá el grado suficiente de conocimiento como para elegir al mejor legislador:

"... si fortuito id faciet, tam cito evertetur quam navis, si e vectoribus sorte ductus ad gubernacula accesserit. quod si liber populus deliget, quibus se committat, deligetque, si modo salvus esse vult, optimum quemque, certe in optimorum consiliis posita est civitatum salus, praesertim cum hoc natura tulerit, non solum ut summi virtute et animo praesent imbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis vellent" (26).

Es la actividad en la tarea de gobierno lo que da unidad, forma y armoniza al pueblo. La multitud, como congregación gregaria sin fines comunes, no existe: la multitud es el conjunto de hombres, cuya verdadera identidad está aún por descubrir por parte de ellos,

es una agrupación incultivada, no-educada, pero cuyas metas se identifican con la forma política del mejor de los gobiernos (por ser seres dotados de Razón); sus acciones se ordenan mediante el consenso popular en la Ley y la Justicia:

"Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus" (27).

La unidad de los hombres se establece por la Ley:

"quare cum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas civium teneri potest, cum par non sit condicio civium? si enim pecunias aequari non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum interse, qui sunt cives in eadem re publica. quid est enim civitas nisi iuris societas?..." (28).

Esta asamblea de hombres se ordena hacia el Bien Común, que es lo que conforma la virtud de los ciudadanos. Pero, si al pueblo se le concede una libertad en exceso, el orden que prodiga la Virtud deja de existir, y el apoyo de los ciudadanos a las leyes se troca en rechazo:

"ex quo leges quoque incipiunt neglegere, ut plane sine ullo domino sint" (29),

porque, todo lo que se otorga en demasía se convierte en desfavora-

ble (30). En este contexto se entiende la afirmación, tan apesadumbrada, pero firme y decidida a la vez, que Cicerón hace sobre el pueblo:

"En ninguna multitud es posible la reflexión ni la razón, ni el discernimiento, ni la atención continua, y, según los sabios, lo que el pueblo hace hay que sufrirlo siempre, pero no siempre aprobarlo" (31).

Por ello, es objeto de educación, cuyos sacrificios, efectuados en aras del bien del Estado, no deben ser recortados ni escatimados. El objetivo de los sacrificios se configuraba entre los inferiores (los extranjeros, esclavos y mujeres), los cuales se veían a salvo de toda violencia (32): los esclavos están desposeídos de libertad, los extranjeros son considerados enemigos de la ciudad (33), las esposas no gozan de los mismos derechos que los maridos. En este aspecto, Cicerón no hace más que prolongar la actitud general que, el mismo Píndaro, en el siglo V a. C., contribuye a extender cuando celebra, con la sola frase: "Salud, jovencitas, destinadas al solaz de los extranjeros!", la incorporación de cien nuevas prostitutas al templo de Venus, en Corinto. Y, así como la esclavitud anulaba el respeto en la vida sexual, era igualmente negativa en lo referente al respeto a la vida humana (Catón el Antiguo aconsejaba a los granjeros que vendieran a sus esclavos agotados, o que los dejaran morir). Al respecto, Farrington aporta su visión, afirmando que

"en la ciudad de Roma, los esclavos enfermos eran abandonados en una isla del Tíber para que murieran sin asistencia alguna; si en tal trance llegaban a sa-

nar, era posible que fueran a recuperarlos después. El espectáculo de la muerte de los gladiadores, criados y formados para combatir en el circo, era una diversión corriente. Por detrás de las elegantes frases y nobles sentimientos que han valido a la obra de Cicerón De los deberes un lugar elevado en la literatura ética, asoma la sombría realidad de su tiempo. En época de escasez de cereales, ¿debe el hombre bueno alimentar a sus esclavos? Cuando un buque amenaza naufragar y es preciso aligerarlo, ¿debe el hombre bueno sacrificar un caballo valioso, teniendo a mano un peso equivalente en esclavos de poca monta? Tales eran los problemas que examinaba el moralista. Cicerón refiere que la autoridad por él citada había decidido "en favor de la conveniencia y no de la humanidad." (34).

De aquí que, continuamente, martillee muestra mente con la siguiente idea:

"Pompeium vero quod una ista in re non ita valde probas, vix satis mihi illud videris attendere, non solum ei, quid esset optimum, videndum fuisse, sed etiam quid necessarium" (35).

La societas humani generis ha quedado aplicada de forma muy restringida. El ideal de la Humanitas ciceroniano tiene un carácter jerárquico (casi podría denominarse "aristocrático"), ya que sólo pocos hombres en Roma lograban el libre y armónico desarrollo de todas las actividades espirituales, basadas en la educación, la conciencia de la importancia de la Libertad y la concepción del legislador como personificación del hombre más perfecto posible. (36).

Según lo dicho, la designación más adecuada para el pueblo es la de multitudo, plebs o populus. Una tal agrupación no puede ser guiada por convencimiento, sino por creencia. En su obra De Re Publica, Cicerón, refiriéndose a Pompilius, dice que, durante el gobierno de éste, por 39 años ⁽³⁷⁾, reinó la más completa paz y armonía, dejando a su muerte, como herencia, el establecimiento de los dos elementos esenciales para la estabilidad de un Estado: la religión y el espíritu de tranquilidad ⁽³⁸⁾. Prestemos atención a este nuevo tema.

Analizando la personalidad del pueblo romano, sin necesidad de profundizar en demasía, salta a la vista la importancia concedida a las costumbres, y la fe ciega prestada a leyendas irracionales. La apertura del camino hacia la Razón, facilitada por el mantenimiento de costumbres, tradiciones y ritos, ha de ser fomentada por vía irracional en igual medida que por la racional pura, de la mano de un buen legislador:

"sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatis-que civilis quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur, quicumque erit rector et bugernator civitatis. quem virum facite ut agnoscatis; iste est enim, qui consilio et opera civitatem tueri potest" (39).

De esta conjugación de elementos se forma un cuerpo compacto, objeto de regulación del hombre sabio (gobierna haciendo cumplir las leyes de la ciudad y aconsejando, ayudado por las costumbres y creencias), componente básico de la religión del pueblo romano. Pero, precisamente por lo que de irracional hay en ella, no se alza sobre un cuerpo teológico coherente:

"el nuevo culto romano no podía responder con plenitud a las exigencias de religiosidad de la naturaleza del hombre, pues carecía de incentivo intelectual y era, por lo tanto, incapaz de producir una teología; pero agrupaba en torno a él asociaciones y costumbres que contribuían a formar el carácter del ciudadano. De ahí que no fueran tanto valores trascendentales, como en el judaísmo o el cristianismo, los que con él se defendían, sino más bien políticos, ya que resultaba expresión de las tradiciones y principios que habían hecho grande a Roma" (40).

La religión romana se redujo a practicar la tolerancia respecto a los nuevos elementos que a ella se incorporasen, con tal de que no se perjudicara la moral pública y no se atacara al Estado como tal. El método más fácil para conseguir el acatamiento de las leyes era el ofrecer combinadas la legislación civil y las costumbres, aquella por necesaria, éstas para lograr la asimilación rápida de la imposición de la ley:

"Non enim facile valenti populo resistitur, si aut nihil iuris imperitias aut parum... (Priscianus XV 4. 20. p. 76. 14 Hertz.)" (41).

"Tu vero istam Romae legem rogato; nobis nostras ne ademeris" (42).

La religión propia del pueblo romano se fundamentaba en ritos y, éstos, a su vez, se convirtieron en abono de todo tipo de manipulación política, tal era su misión. Al respecto, Badillo dice:

"el aparato complicado de los ritos, sus ángulos y recodos y sus infinitas trampas, ofrecieron a las luchas de los partidos un campo de batalla propicio. Por eso, aunque se admitió abiertamente que eran vana apariencia, útiles sólo a los manipulantes políticos, todos se interesaron en su conservación para utilizarlos en sus operaciones de ataque o de defensa" (43).

Cicerón también se manifiesta partidario de esta postura, añadiendo tres aspectos a lo anteriormente dicho:

- a) La tradición debe mantenerse siempre.
- b) El primer núcleo de su defensa es la familia para, con posterioridad, hacerse extensible a la totalidad del Estado.
- c) En caso de existir más de una tradición, se otorgará atención plena a la más antigua.

De aquí que una de las leyes dictadas por Cicerón, en su De Legibus, sea la referente a la defensa de los ritos:

"Deiceps in lege est, ut de ritibus patriis colantur optimi; de quo cum consularent Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraclum editum est: "eas, quae essent in more maiorum". quo cum iterum venissent maiorumque morem dixissent saepe esse mutatum quaesissentque, quem morem potissimum sequerentur e variis, respondit: "optimum". et profecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum" (44).

Y reafirma todo lo dicho en esta ley en el fragmento que reza así:

"cur igitur haec tanta facimus, cum cetera perparva sint, de sacris autem,

qui locus patet latius, haec sit una sententia, ut conserventur semper et deinceps familiis prodantur et, ut in lege posui, perpetua sint sacra?" (45).

Nos vemos en la obligación de creer a Cicerón cuando afirma la necesidad de los ritos y la religión, no ya como meros medios políticos, sino como actividades propiamente naturales, factibles y exigentes de un desarrollo y una práctica habitual. Señalo especialmente este pensamiento porque las costumbres estaban desprestigiadas en un alto grado y eran objeto de burla de todo romano perteneciente a la clase alta; en el caso de Cicerón, existía una verdadera creencia en la realidad del mundo divino, y en la importancia que jugaba en la vida cotidiana romana. De aquí que se viese como restaurador de la figura del augur, elevando el rango y la importancia tanto de sus acciones como de sus consejos. El personaje del augur se concibe como pontífice (nominación proveniente de "pons" traducido no por "puente" sino por "paso"; el augur es el que hace o abre el paso, el que guía y muestra el camino ⁽⁴⁶⁾), encarnando en sí el más alto grado de autoridad que pueda alcanzar el hombre. El es el sabio perfecto.

"Los augures eran quienes practicaban oficialmente la adivinación por el canto y el vuelo de las aves y otros signos. Formaban una importantísima corporación y nada se hacía sin consultarlos, gozando de envidiables privilegios. Puede comprenderse su enorme intervención en los asuntos públicos y también la razón de que terminaran montando un auténtico escenario de comedia en que los oficiantes en funciones difícilmente podían contener la risa cuando se miraban unos a otros. Cicerón, sin embargo, al enumerar las bases fundamentales sobre las que descansaba el estado, concedía el primer lugar a "la religión y los auspicios", no por cinis-

mo, sino pensando en los principios profundos que subyacían aquellas prácticas y por los cuales siempre sintió veneración (47). Los cuentos, ritos y leyendas están destinados a ser objeto de creencia de los hombres ignorantes (48); la religión, aunque comparte con ellos su carácter, en realidad, tanto su fundamento como su fin son muy otros (49). Para Cicerón, todo lo que existe "empíricamente" es divino (la Naturaleza es la fuente ontológica de todos los seres) y la utilización o práctica de las cosas debe ir conducida hacia el último fin. Todo movimiento, pues, se localiza en la Naturaleza, en lo divino por supremo; lo aparentemente irracional es instrumento de la Razón por participar de la Naturaleza, de la existencia, y por ser vehículo educativo, conductor imprescindible de la inestabilidad y subjetividad tanto de la multitud como del cuerpo gubernativo.

La función de los pontífices o augures consiste en el acercamiento de los hombres a la Ley, cosa que realizan, además de mediante lo referido con anterioridad, mediante la obediencia a los auspicios (50), que no deja de ser una costumbre. Refiriéndose a Rómulo, el primer y divino legislador, Cicerón dice:

"tum, id quod retinemus hodie magna cum salute rei publicae, auspiciis plurimum obsecutus est Romulus. nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspiciato et omnibus publicis rebus instituentis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures" (51).

El completo cuerpo legislativo no debe cerrar sus oídos a la función que desempeña el augur: "auspicia servanto, auguri parento" (52). De la misma forma, el augur ha adquirido, por su parte, unos cier-

tos deberes para con la comunidad:

"est autem boni auguris meminisse se maximis rei publicae temporibus praesto esse debere, Iovique optimo maximo se consiliarium atque administrum datum, ut sibi eos, quos in auspicio esse iusserit, caelique partes sibi definitas esse traditas, e quibus saepe opem rei publicae ferre possit" (53).

La personalidad del augur adquiere el peso que tiene la concepción del princeps ciceroniano. El es el último que supervisa las decisiones de los órganos legislativos del Estado (censores, magistrados, jueces, senadores ⁽⁵⁴⁾, etc.) para, o bien derogarlas, o bien aprobarlas. La importancia que le concede Cicerón al papel de augur no le viene dada, como él hace notar, porque en un momento de su carrera política desempeñase tal cargo ⁽⁵⁵⁾ (sostener un argumento basado en la vanidad y el narcisismo, característica muy propia de su personalidad ⁽⁵⁶⁾, no sería válido en el presente caso); la razón ya ha quedado desvelada en líneas anteriores: realmente, él creía en la existencia de una Razón reguladora de cualquier acontecimiento, por nimio que éste fuera:

"maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum cum auctoritate coniunctum. neque vero hoc, quia sum ipse augur, ita sentio, sed quia sic existimare nos est necesse. quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia vel instituta dimittere vel habita rescindere? quid gravius quam rem susceptam dirimi, si unus augur "alio die" dixerit? quid magnificentius quam posse decernere, ut magistratu se abdicent consules? quid religiosius quam cum populo,

cum plebe agendi ius aut dare aut non dare? quid leges non iure rogatas tollere, ut Titiam decreto conlegii, ut Livias consilio Philippi consulis et auguris? nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari?" (57).

El corpus iuris civilis ciceroniano comprende una ley que, en el presente momento, atrae nuestra atención especialmente, y es aquella que defiende el derecho de todos los magistrados de consultar los auspicios, por lo que el poder judicial les queda garantizado (58). Centro el tema en ella porque señala el vínculo entre lo divino y lo legislativo: el gobernante debe interpretar la Naturaleza para el pueblo, y debe interpretarla bien, en beneficio de éste; nace de aquí la necesidad de conocer al completo todos los "designios divinos", todas las leyes naturales, debido a la legitimidad de su poder (toda ayuda debe serle brindada sin condición alguna). Porque tales designios existen, y al servicio de su descubrimiento se desarrolla el arte adivinatorio:

"Egone? divinationem, quam Graeci μαυτικὴν appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem, quae est in avibus ceterisque signis, quod disciplinae nostrae. si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem" (59).

Pero Cicerón es consciente de lo que es la adivinación, tanto como de lo que es y supone la superstición (la total ignorancia, contra la que mantiene una encarnizada lucha con su filosofía (60)). Por

esta razón impone la más absoluta discordia entre ambas, tras haber establecido una clara distinción entre los distintos mundos a los que cada una pertenece. La culpabilidad que Cicerón imputa a los poetas, acusándolos de ser deformadores de la Historia y causa de nacimiento de opiniones sin fundamento, queda recogido tanto en su De Re Publica, como en De Legibus y De Natura Deorum. Una muestra nos la ofrece el siguiente fragmento de la última:

"Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt, qui et ira inflammatus et libidine furentis induxerunt deos feceruntque ut eorum bella proelia pugnas vulnera videremus, odia praetera discidia discordias, ortus interitus, querellas lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus mortalisque ex immortali procreatos. Cum poetarum autem errore coniungere licet portentosa magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementiam, tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia veritatis ignoratione versantur" (61).

Sobre el tema, Cicerón nos narra diversas anécdotas, por boca de Escipión, en relación con acontecimientos astronómicos ⁽⁶²⁾; todas ellas desembocan en la misma idea: aquella creencia que pertenece al campo de la ignorancia, apunta a las leyendas y supersticiones, mientras que, en contraste con ella se sitúa la Historia, que es la ciencia que da perfecta cuenta de los hechos, siendo tarea de ella la de eliminar todas aquellas ideas erróneas y primitivas que han crecido bajo condiciones de incivilización ⁽⁶³⁾. La Historia es ayudada por el tiempo: todo lo que no participa del carácter natu-

ral o perenne, es caduco:

"Opinionis enim commenta delet dies,
naturae iudicia confirmat" (64).

La Historia se reafirma, momento a momento, como concreción de la Razón y el tiempo se convierte en defensor de la Verdad, de lo que da buena cuenta la experiencia (entendida como desarrollo histórico):

"Etenim videmus ceteras opiniones fictas
atque vanas diuturnitate extabuisse" (65).

La experiencia se erige en nuevo elemento de conocimiento. Pero antes de abordar el tema, otorgémosle la debida importancia a un punto de especial interés que antecede al nombrado.

Con ayuda de los augures, ha quedado previamente notado que la ciudad alcanza su estabilidad, su equilibrio. En posesión del otium, el Estado ve realizada en él la paz, tan perseguida por el buen legislador, que se mantiene a dos niveles:

a) El nivel interno, gracias a la ordenación lograda por las leyes civiles.

b) El nivel externo. Conseguido el interno, el Estado entra en armonía con la Naturaleza, situándose así al amparo de lo divino (pax deorum) por la completa realización de la Justicia. Una ilustración de este ideal armónico la tenemos en el siguiente fragmento:

"ut enim in fidibus aut tibiis atque
ut in cantu ipso ac vocibus concentus
est quidam tenendus ex distinctis sonis,
quem inmutatum aut discrepantem
aures eruditae ferre non possunt, isque
concentus ex dissimillarum vocum
moderatione concors tamen efficitur
et congruens, sic ex summis et

infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas consensu dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto esse potest" (66).

Su esquema cum dignitate otium exigía una dignitas otiosa, cuyos fundamentos estaban en no excederse en la dignitas con el daño del otium (caso de los que le aconsejaban la acción armada), ni en el otium con daño de la dignitas (caso de los que se inhibieron de sus obligaciones). La tranquilidad obtenida de este equilibrio no se diferencia de la no-ofensa a los dioses. Catón el Censor, a propósito de las innovaciones que sufría la cultura romana, debido a las continuas guerras y conquistas del Imperio, dice:

"Ya hemos penetrado en Grecia y en Asia, regiones llenas de peligros y seducciones: ya poseemos los tesoros de los reyes. ¿No he de temer que en vez de ser los dueños de estas riquezas vengamos a ser esclavos suyos? Para mal de Roma, oídme lo decir, para mal de Roma, se han introducido aquí las obras maestras de Siracusa. No comprendo cómo hay entre nosotros quien alabe los frisos de Atenas y las estatuas de Corinto y se burle de las esculturas de arcilla de nuestros dioses. De mí sé decir que prefiero estos dioses que nos han protegido y nos protegerán aún, así lo espero, si los dejamos en su sitio" (67).

La cólera de los dioses es temida por todos ya que, tanto el indivi-

duo como la ciudad que se alejen de ellos, no sólo son culpables de delito en contra de la Naturaleza, sino que son penados con castigo divino para redimir su falta:

"tantum ponam brevi, duplicem poenam esse divinam, quod constet ex vexandis vivorum animis et ea fama mortuorum, ut eorum exitium et iudicio vivorum et gaudio conprobetur" (68).

Los dioses muestran, de esta manera, su función de guardianes de la Ley, por cuanto asumen la responsabilidad, el deber que el total cumplimiento de la Ley comporta (69). Y, con ésto, llegamos al punto en el cual pretendía detenerme. Con anterioridad he dicho que los augures eran los guardianes de la Ley, función que atribuyo ahora a los dioses. Este hecho no debe llevarnos a confusión. Recordado la doble concepción de Ley, se establece un doblete de legisladores: los "terrenos" y los "cósmicos" que señalan una separación entre mundos, cada uno de ellos dotado con sus propios elementos y una determinada organización. El carácter de cada tipo de ley es el factor que divide a ambos: frente a la ley civil, se coloca la Natural; frente al bonus vir, la divinitas; frente al Imperio, el Estado universal. Quedan contruidos así dos edificios paralelos, dotados de los mismos órganos, separados entre sí, pero manteniendo un vínculo de fraternidad (societas universalis), bajo forma política. Pero tal vínculo, a pesar de ser real y natural, no es vía de comunicación entre los mundos. Cicerón aborda el tratamiento de este tema a propósito de la teoría gnoseológica: si mediante la educación, el hombre se acerca a la Ley Natural, el hombre sabio, que es el más cercano a ella, ¿en qué grado la conoce?. En las Academica responde al problema, proclamando la incognoscibilidad de la Ratio porque,

si al hombre le es dado llegar a actuar a nivel de los dioses, no puede continuar su ascenso hasta aquello que une los dos mundos, referidos con anterioridad: la Naturaleza. Por lo que, quien recibe con absoluta propiedad la denominación de "Dios", es ella, gobernante universal (es lo único que abarca todo lo existente, con su racionalidad), desmarcándose de los dioses, para quedar éstos situados por debajo de ella ⁽⁷⁰⁾ y formar, junto con los hombres, la comunidad universal. Esta afirmación viene avalada por un texto ciceroniano, en el cual, refiriéndose a los hombres, nos dice:

"... Parent autem huic caelesti descriptioni mentique divinae et praepotenti deo; ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda" (71)

Ella es la máxima autoridad sobre lo más elevado que existe ⁽⁷²⁾;

"... nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator" (73).

Esta supremacía de Dios sobre los dioses se le atribuye de forma natural, por cuanto el primero encarna a la mejor de las partes de la Razón (el gobierno de los mejores se aplica en extremo por ser una regla general y universal, destinada a fundamentar la firmeza y seguridad de cualquier realidad):

"An non cernimus optimo cuique domi-

natum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum? cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus?... (Augustinus contra Iulianum Pelag. IV, 12. 61 T. X p. 613 Ben.)

... Sed et imperandi et serviendi sunt dissimilitudines cognoscendae. nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini autem ut servis dominus, quod eam coërcet et frangit, sic regum, sic imperatorum, sic magistratum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sacisque praesunt ut corporibus animus, domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras... (Augustinus contra Iulianum Pelag. IV, 12. 61 T. X p. 613 Ben.)" (74).

El tratamiento de la teoría del conocimiento es el punto que completa esta visión. Antes de ahondar en ella, recurriendo a las obras Academica y De Divinatione, un nuevo tema a tratar, que abre paso a la gnoseología o paideia: la discusión en torno a la aparición de dos soles en el cielo romano. Contra lo que se pudiera pensar, éste no es un tema de carácter esotérico y adivinatorio; preocupado por la filosofía natural ⁽⁷⁵⁾, el tema cosmológico atrae a Cicerón sobremanera, traduciendo a este ámbito la idea que, del mundo y el universo, ha concebido. Como punto de arranque consideremos la sentencia que establece la existencia de dos hogares: uno construido por los hombres, y otro que traspasa los límites que imponen los muros de las ciudades:

"Et ille: an tu ad domos nostras non censes pertinere scire, quid agatur et quid fiat domi, quae non ea est, quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt..." (76).

De aquí nace la idea de que la filosofía desarrollada por los griegos, aunque atractiva, no resulta válida para los propósitos de Cicerón (recordemos que era no la seguridad del pueblo romano en el momento en que él vivía, sino el descubrimiento y establecimiento de lo que es lo mejor (77)):

"quodsi studia Graecorum vos tanto opere delectant, sunt alia liberiora et transfusa latius, quae vel ad usum vitae vel etiam ad ipsam rem publicam conferre possumus" (78),

razón por la cual, el hombre político es considerado muy superior a otro que desempeñe cualquier otra actividad (79). Este punto merece que se le preste especial interés, puesto que implica un cambio en la concepción de la Filosofía como conocimiento, debido a la relación gubernante-sabio-Ratio, lo que lo hace remodelar ciertos aspectos, gnoseológicos principalmente, de la filosofía de Platón. Su divergencia respecto a éste se recoge en el De Re Publica (80). Separa la Filosofía de la elocuencia, viendo en la primera el compendio de la doctrina de la Virtud y la Justicia, y catalogando a la segunda, en unión con las riquezas materiales, como la forma más importante de corrupción en el caso en que no se utilice para lograr buenos fines. No condena, pues, la elocuencia como forma, como sistema o instrumento, sino la actitud (corrupta por errónea) que, mediante ella se expresa: el orador es el ciudadano perfecto,

el político completo (el político, necesariamente, actúa como orador, aunque sólo sea en determinados momentos) ⁽⁸¹⁾. La Filosofía es algo más que una mera concepción del mundo; se impregna del carácter universal, para transformarse en vehículo de las obligaciones que impone la Ley común de la Humanidad. La noción común que de Filosofía se tenía, correspondía a la concepción que del mundo tenía el hombre de la calle, el ciudadano inculto, al que, debido a su incultura, le resultaba imposible, sin una educación previa graduada, comprender la amplitud y la estructuración que la verdadera Filosofía suponía. Esta se configura como parte principal, es más, como el todo omnicomprendivo de la tecnificación u ordenación necesaria para lograr el ascenso paulatino en la escala gradual del conocimiento. Pero no podemos olvidar la influencia de los griegos en su formación filosófica: "La concepción griega del mundo llegó a ser en él una potencia activa..." ⁽⁸²⁾, pero, "en su interés por estos estudios siempre encontramos la nota política que le distanciaba de la vocación de los helenos. Un pasaje suyo de las Tusculanas es, en este sentido, revelador. Nos dice en él:

"Oh, guía de la existencia, Filosofía, que tienes por misión descubrir la virtud y destruir el vicio... (es decir, tu cometido no es descubrir la verdad, resolver las antinomias del universo, sino regular racionalmente la conducta humana). Eres tú quien has creado el estado, tú quien has llamado a la vida social a los hombres dispersos, quien los has unido, en primer lugar por la fijación del habitáculo, luego por el matrimonio y, sobre todo, por la comunidad de la lengua y la escritura; tú quien has descubierto las leyes, quien eres la maestra de la moral y de la civilización..." " (83).

Por esta concepción, la pregunta que surge en torno a la presencia de los dos soles en un solo cielo, no es la que cuestiona el cómo del hecho cosmológico, sino el por qué de la existencia de dos senados y dos pueblos separados, en un mismo Estado, con referencia a la falta de unidad que un mal gobierno produce en un pueblo ⁽⁸⁴⁾. (Precisamente, no se ocupa del tema de las causas, por considerarlas incognoscibles para el hombre; por ello no derrocha tiempo en la investigación de ellas y se inhibe, ignorándolas. Pero nunca deja de lado los paradigmas que le plantea la religión astral ⁽⁸⁵⁾, temática presente en su De Re Publica, concretada en el Somnium Scipionis, y que expresa su preocupación gnoseológica sobre el máximo grado epistémico alcanzable por la mente humana para su utilización política (el sabio de Cicerón nunca será el poseedor de la Verdad objetiva, sino el que se sitúe más cerca de lo probable).

A la búsqueda de leyes que regulen la vida, provenientes de la Naturaleza ⁽⁸⁶⁾, Cicerón encamina su actividad, para conseguir alejar la ignorancia de sí en torno a diversos asuntos, y alcanzar, con ello, el mayor placer, que es el que proporciona la Sabiduría ⁽⁸⁷⁾. La búsqueda del conocimiento de las últimas causas es vana (la capacidad humana no alcanza a llegar a ellas), el esfuerzo humano se debe centrar en la máxima adecuación, en el acoplamiento más ajustado de las acciones humanas y la Razón Natural. De aquí su actitud:

"quam ob rem, si me audietis, adulescentes, solem alterum ne metueritis; aut enim nullus esse potest, aut sit sane, ut visus est, modo ne sit molestus, aut scire istarum rerum nihil aut, etiamsi maxime sciemus, nec meliores ob eam scientiae nec beatiores esse possumus; senatum vero et populum ut unum habeamus, et fieri potest, et permolestum est, nisi fit, et secus esse scimus et videmus, si id

effectum sit, et melius nos esse victuros et beatius" (88).

SOMNIUM SCIPIONIS

Diffícilmente podría ser comprendido el pasaje final del De Re Publica, sin conocer el contenido de la obra completa; no puede olvidarse la función que desempeña de culmen de una obra extensa que, leída con atención, podría abrir muchas vías de comprensión, previas y necesarias a la lectura del Somnium Scipionis, llevando luz a lo que en éste, aislado, queda en penumbra.

Aunque resulta en extremo difícil mantener una continua referencia a los seis libros de que consta el De Re Publica, me voy a permitir tomar, como punto de partida para la consideración de lo que ahora nos va a ocupar, un fragmento de la obra, definitorio de la importancia de la figura del sabio a dos niveles: ético y cosmológico:

"Sed quamquam sapientibus conscientia ipsa factorum egregiorum amplissimum virtutis est praemium, tamen illa divina virtus non statuas plumbo inhaerentes nec triumphos arescentibus laureis, sed stabiliora quaedam et viridiora praemiorum genera desiderat" (1).

Porque, en resumen, el Somnium Scipionis contiene una síntesis ético-política, comprendiendo:

a) El tema de la ocupación en la vida pública (vida activa).

b) La idea, en la mente de Cicerón, de dos clases de otium:

1. La dedicación a la contemplación de las leyes cosmológicas.
2. La entrega al estudio de la ratio vivendi, al estilo socrático (2).

El tratamiento del tema enlaza con la caracterización del sabio, por ser una referencia a la Virtud: la función de aquél se desarrolla en una prolongación del ámbito divino constituida por el Estado, por lo que el buen hacer del legislador concierne muy directamente al universo:

"... omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur" (3).

El mundo terreno es parte integrante del Cosmos, y la ayuda a aquél prestada, se resuelve en mejora de éste (recordemos que la Virtud no está realizada en todas las cosas por igual, considerándose superior, y por ello regente, aquello que posee la Virtud en más alto grado).

Todos los seres conforman el templo (4) del gran Dios; por ello, el hombre virtuoso centra su deber en lo más cercano, sirviéndole este quehacer de medio para alcanzar el verdadero reino (reinado cósmico). De ascendencia divina, el hombre sabio sitúa su hogar en los cielos, gracias al carácter de su alma; y, una vez liberado de las pasiones del cuerpo, por el dominio adquirido por el manejo de la mente (cosa que consigue tras haber realizado la suprema obligación, que es la de guía) le es otorgado el permiso divino para abandonar la muerte en vida que supone el mundo terreno, y alcanza así la suprema gloria, consistente en compartir la verdadera vida con los mejores y los dioses, ubicándose, de esta

forma, en la morada más cercana al máximo Dios.

Según esto, se puede decir, con propiedad, que la temática del Sueño gira en torno al problema de dilucidar cuándo llega el momento de la verdadera gloria. Comienza la dilucidación con el discurso profético de Africano el Viejo en el sueño que se apoderó de la mente de Escipión, tras un día de conversación con Masinisa (5). Ante la presencia del Africano, Escipión pregunta por su padre Paulo (6), hecho que desencadena la consideración del tema citado, al desenmascarar la identidad del lugar de la vida real. En contra de la común opinión, la desaparición de lo que es el hombre no se produce con la muerte corporal:

"... quæsivi tamen, viveretne ipse
et Paulus pater et alii, quos nos
extinctos arbitraremur.
Immo vero, inquit, hi vivunt, qui e
corporum vinculis tamquam e carcere
evolaverunt, vestra vero, quæ dicitur,
vita mors est" (7).

Ante el primer impulso de Escipión, consistente en el deseo de provocar un autoalejamiento de la forma de vida que, hasta entonces, llevaba, el Africano le sale al paso, recordándole el ámbito del poder del hombre: a él no le está permitido decidir en qué momento abandonará el mundo corpóreo, ésta es función propia de Dios. Ningún ser puede decidir sobre lo que está a su nivel, sino lo que tiene bajo su gobierno; por ello, el alma rige al cuerpo, y Dios al hombre, que es dios mismo dotado de una parte mortal:

"Et ille: Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quæ

digito demonstrari potest. deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet" (8), (9).

Tras esta apreciación, el Africano concreta la misión del hombre, para investir a Escipión, así como a todos los hombres buenos, con la calidad de dioses menores:

"homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datur est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini" (10).

La acción propia de tales hombres está destinada a la salvación de la patria. Este tipo de vida se constituye en camino para llegar a habitar la Vía Láctea (orbis lacteus) ⁽¹¹⁾. Dedicado el hombre a la observación del universo desde él, se alcanza un conocimiento superior al hasta entonces poseído, al serle asequible el tener conciencia de la distancia existente entre los dos mundos.

Refiriéndose a la Vía Láctea, el Africano dice:

"Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima terris luce lucebat aliena. stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant, iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret" (12).

Y continúa, exponiendo la disposición de los cuerpos celestes en el universo:

"nonne aspicias, quae in templa veneris? novem tibi orbibus vel potius globis conexas sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi, qui voluntur, stellarum cursus sempiterni; cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum; ex quibus unum globum possidet illa, quam in terris Saturniam nominant. deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor, qui dicitur Iovis; tum rutilus horribilisque terris, quem Martium dicitis; deinde subter mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat. hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe luna radiis solis accensa convertitur. infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum prae-



ter animos munere deorum hominum
generi datos, supra lunam sunt ae-
terna omnia. nam ea, quae est me-
dia et nona, tellus, neque movetur
et infima est, et in eam feruntur
omnia mutu suo pondera" (13).

Según la estructura aquí descrita, el Sol tiene dos estrellas como satélites, mientras que, todas las demás citadas, lo hacen alrededor de la Tierra. De esta forma queda establecido un sistema con dos centros: la Tierra y el Sol, los cuales están encerrados en un círculo máximo. Así se dibuja el sistema filosófico ciceroniano, los dos mundos, separados entre sí, patrimonio de la Naturaleza, como supremo Dios.

Afirmándose en esta idea, prosigue el Africano concretando los atributos del mundo terreno para, mostrando su carácter voluble, inseguro, transitorio y efímero ⁽¹⁴⁾, derribar el obstáculo que impedía la existencia complementaria de éste con el divino, momento en que desarrolla la idea armónica que produce la música de las esferas, contrapuesta a antagonismos de cualquier tipo, tema clásico que trae a la memoria a los neopitagóricos, Parménides y Platón ⁽¹⁵⁾.

Tras esta exposición, considerando a la Tierra como pertenencia divina, al igual que el Sol, resulta tentador para el hombre mantener la mirada fija en ella. Pero, un hombre sabio, pronto cae en la cuenta de que su verdadero objetivo no es ni tan siquiera llegar al ámbito del Sol, sino al de la novena y última esfera. Por ello, y enlazando con el comienzo, el Africano da un último consejo a Escipión, diciéndole:

"Quocirca si reditum in hunc locum
desperaveris, in quo omnia sunt
magnis et praestantibus viris, quan-

ti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere vix ad unius anni partem exigua potest? igitur alter spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad verum decus, quid de te alii loquantur, ipsi videant, sed loquentur tamen" (16).

La verdadera gloria se alcanza con la total identificación entre el hombre y su alma, adquiriendo aquél todos los atributos divinos, que son los elementos componentes de la Virtud.

Argumentando sobre la continúa automovilidad de lo eterno, cierra el Somnium Scipionis reconociendo a Dios como principio inoriginado, del que todo nace y todo gobierna, eterno por propia actividad, hacedor de los designios del universo, caracteres todos ellos que se identifican con los del alma. En la medida en que el hombre la posee, dirige sus acciones hacia el viaje de retorno que lo llevará al lugar de origen, verdadera patria, en el que compartirá los mayores honores con lo divino. Conseguir ésto requiere el esfuerzo que lleva a los hombres a la Justicia (17).

DEL "HOMO SAPIENS" AL "BONUS VIR"

El auto-ofrecimiento que hace Cicerón como exponente de la filosofía de su "pueblo" (1) implica el considerarse englobado en la tradición filosófica latina, de la que se siente hijo, a la vez que el constituirse como modelo filosófico, no sólo en lo tocante a sus contenidos, sino en lo referente a la metodología a seguir.

A diferencia de lo que ocurre en otras obras de Cicerón, en sus Academica ningún personaje actúa de portavoz de las ideas del filósofo: es el mismo Cicerón quien defiende sus opiniones, enfrentándose contra dos escuelas, representadas por Varrón y Luculus. A la luz de unos mismos temas ("lugares comunes" de la Stoa, peripatéticos, platónicos y vetero-académicos), Cicerón expone su personal matiz, centrándose en cuestiones gnoseológicas: qué contenidos mentales debe poseer un hombre, para ser llamado sabio y qué calidad ontológica adquiere con ello.

Dispuesto a investigar un tema de tan alta importancia (causis maioribus), deja de lado cualquier doctrina de escuela, cualquier dogmatismo filosófico, la autoridad de los más tradicionales pensadores, relegándolos a ser sólo "guía de principiantes", para seguir los dictámenes de la Razón libre que le marca su mente, hasta llegar a la doctrina más consistente lógicamente:

"Nec inter nos et eos qui se scire
arbitrantur quidquam interest nisi
quod illi non dubitant quin ea vera
sint quae defendunt, nos probabilia
multa habemus, quae sequi facile,
adfirmare vix possumus; hoc autem
liberiores et solutiores sumus quod
integra nobis est iudicanti potes-
tas nec ut omnia quae praescripta a

quibusdam et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur. Nam ceteri primum ante tenentur adstricti quam quid esset optimum iudicare potuerunt, deinde infirmissimo tempore aetatis aut obsecuti amico cuiquam aut una alicuius quem primum audierunt oratione capti de rebus incognitis iudicant, et ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati ad eam tamquam ad saxum adhaerescunt. Nam quod dicit omnino se credere ei quem iudicent fuisse sapientem, probarem si id ipsum rudes et indocti iudicare potuissent (statuere enim qui sit sapiens vel maxime videtur esse sapientis); sed, ut potuerint, potuerunt omnibus rebus auditis, cognitis etiam reliquorum sententiis, iudicaverunt autem re semel audita atque ad unius se auctoritatem contulerunt. Sed nescio quo modo plerique errare malunt eamque sententiam quam adamaverunt pugnacissime defendere quam sine pertinacia quid constantissime dicatur exquirere" (2).

Hasta aquí, sigue el método lógico de la Nueva Academia de analizar las razones a favor y en contra de las afirmaciones sometidas a juicio, antes de establecer cualquier afirmación como verdadera. Pero, por el celo que pone en la investigación del tema, Cicerón da un paso más: cuestiona la propiedad de la identificación de la Verdad con las afirmaciones dogmáticas, la validez del proceder lógico que concreta la Verdad en determinados enunciados, convirtiéndolos en inamovibles, incuestionables, eternos, "universales".

La profundización en el alcance del contenido de la Sabiduría, requiere un análisis exhaustivo, de manera que, cualquier

afirmación, quede perfectamente definida, catalogada y dotada del valor positivo que por sí posee. Puesto que, la Verdad aislada consiste en una noción oscura e inconcreta, resulta necesario descubrir sus atribuciones, su realidad ontológica, para conocer el grado de accesibilidad que el hombre puede adquirir respecto a ella, el punto ontológico que la une con el conocimiento humano.

El primer paso a seguir, al que Hortensio y Cátulo exhortan a Cicerón, es "hacer oídos sordos" a todo aquello que sobre el tema se ha discutido, afirmado y negado, el total aislamiento de las sentencias de otros filósofos; en presencia pública, para mantener mayor fidelidad lógica, lo animan a emprender su examen (3). Lo que ahora entra en juego, es la epistemología. La única forma de mantener en recto camino la discusión, es hacer uso del método que aleja el error de todo lo juzgado por él: Cicerón consagra todas sus afirmaciones a la razón y a su autoconvencimiento, para dejar de lado las argucias idealistas y dogmáticas y las trampas sofísticas, que la "falsa" política tiene en usar (4).

Libre ya de todo compromiso con escuela alguna (5), y lejos de identificarse con el sabio estoico (6), se encuentra inmerso en un vasto horizonte, trabajado por la amplitud de su mente (7).

Las exposiciones tanto de Varrón (contenido del libro I), como de Luculus (libro II), le han servido a Cicerón como punto de arranque para su análisis sobre las afirmaciones como verdades y como opiniones, puesto que ambas conforman el contenido del conocimiento del sabio.

Mientras que Arcesilao y Carnéades sostienen que la opinión también es competencia del sabio, además de lo verdadero, Antíoco, estoico, defiende que el sabio distingue, sin peligro de error, lo verdadero de lo falso, lo engañoso de lo real, lo perceptible de lo imperceptible (8). A propósito de tan notable desa-

cuerto entre ambas, Cicerón se desmarca tanto de una como de otra:

"Nobis autem primum, etiam si quid percipi possit, tamen ipsa consuetudo adsentiendi periculosa esse videtur et lubrica, quam ob rem, cum tam vitiosum esse constet adsentiri quicquam aut falsum aut incognitum, sustinenda est potius omnis adsensio, ne praecipitet si temere processerit; ita enim finitima sunt falsa veris eaque quae percipi non possunt eis quae possunt (si modo ea sunt quaedam: iam enim videbimus) ut tam in praecipitem locum non debeat se sapiens committere. Sin autem omnino nihil esse quod percipi possit a me sumpsero et quod tu mihi das accepero, sapientem nihil opinari, effectum illud erit, sapientem adsensus omnes cohibiturum, ut videndum tibi sit idne malis an aliquid opinaturum esse sapientem. 'Neutrum', inquires, 'illorum'" (9).

La actuación del mundo sensible, y su aceptación por la percepción, es seguida de las dos posiciones anteriormente citadas, lo que vale a Cicerón para afianzar la idea que, con anterioridad, en las Academica, le había reprochado Luculus ⁽¹⁰⁾:

"Nitamur igitur nihil posse percipi; etenim de eo omnis est controversia" (11).

Esta afirmación no le impide aceptar las manifestaciones (apariencias o percepciones -"visum"-) sensibles que tienen lugar en cada hombre: si se produce, existen, son en la Naturaleza; su realidad

es incuestionable, pero no son consideradas verdades a la manera estoica (12).

En un breve análisis sobre diversas posturas filosóficas (13), centra su atención en Arcesilao y Zenón (14), al tratar éstos la diferenciación entre las manifestaciones sensibles de las cosas existentes y de las irreales (15). Con ello, Cicerón pone al día el problema epistemológico, para retomarlo y ofrecer su visión sobre el mismo; en él radica su novedad:

"Hic Zenonem vidisse acute nullum esse visum quod percipi posset, si id tale esset ab eo quod est ut eiusdem modi ab eo quod non est posset esse. Recte consensit Arcesilas ad definitionem additum, neque enim falsum percipi posse neque verum si esset tale quale vel falsum; incubuit autem in eas disputationes ut doceret nullum tale esse visum a vero ut non eiusdem modi etiam a falso possit esse. Haec est una contentio quae adhuc permanserit" (16).

Si el juicio, mediante discernimiento sensible, es negado, Cicerón cuestiona la percepción, intentando determinar su objeto: ¿se mantiene correspondencia entre la Verdad, pues su existencia es incuestionable, y lo perceptible?:

"Quid ergo est quod percipi possit, si ne sensus quidem vera nuntiant?" (17).

Todo el debate se centra en torno a cuatro puntos, que configuran la raíz de aquellos argumentos que intentan probar que no hay nada que pueda ser percibido, conocido o comprendido. Tales son:

1. Hay apariencias sensibles falsas (aliquod visum falsum).
2. Una falsa apariencia no puede ser notada.
3. No habiendo entre las apariencias (visa) ninguna distinción, no puede admitirse que unas (verdaderas) puedan ser percibidas, y otras (falsas) no.
4. La sensación no origina una apariencia verdadera a la que no se pueda oponer otra apariencia en nada distinta de ella e imposible de percibir. ⁽¹⁸⁾.

Las tres primeras no son especialmente discutidas (la tercera y la segunda son admitidas por todo el mundo; la primera, aunque no está admitida por Epicuro, la acepta Luculus); toda la batalla se libra en torno a la cuarta, porque parece no existir señal o criterio alguno que ayude a establecer la distinción entre lo que es una apariencia verdadera y falsa.

La búsqueda de un criterio, a la luz del cual se llegue al discernimiento de los caracteres que individualizan a los seres tanto como para poder afirmar la verdad o falsedad que de los juicios en torno a ellos se pretende extraer, se iguala a la investigación sobre lo que aparece al pensamiento humano, desde el mismo pensamiento.

Después de una larga exposición de ejemplos sobre las apariencias que captan las mentes insanas, o las que se encuentran en estados anímicos poco comunes, Cicerón destruye la identificación de las causas que producen determinadas percepciones (consideradas falsas por raras, esporádicas e infrecuentes), con la fiabilidad de esas percepciones: el estado en que se producen no afecta al grado de adecuación entre ellas y la realidad; y afirma la importancia que la aparición de ellas representa, en el campo epis-

temológico, atribuyéndoles la certeza por tal aparición:

"ipse Alcmæo tuus, qui negat `cor
sibi cum oculis consentire`, nonne
ibidem incitato furore
unde haec flamma oritur?

et illa deinceps
incedunt, incedunt, adsunt,
me espetunt.

Quid cum virginis fidem implorat-
fer mi auxilium, pestem a-
bige a me, flammiferam hanc
vim quae me excruciat!
caeruleo incinctae angui in-
cedunt, circumstant cum ar-
dentibus taedis-?

num dubitas quin sibi haec videre vi-
deatur? Itemque cetera:

intendit crinitus Apollo
arcum auratum laeva innixus,
Diana facem iacit a luna-

qui magis haec crederet si essent quam
credebat quia videbantur? apparebat
enim iam `cor cum oculis consentire.
Omnia autem haec proferuntur ut illud
efficiatur quo certius nihil potest
esse, inter visa vera et falsa ad ani-
mi adsensum nihil interesse" (19).

Una vez obtenidas apariciones, la actividad del hombre es la de ajustarlas a la Razón, afianzarlas con la Ley Natural. El hombre activo, libre, descubre en los hechos la realidad, y construye su Historia. Los actos cognoscitivos humanos, centrados en tal desarrollo, forman el contenido del único conocimiento al que es capaz de acceder el hombre pues, sin atender a las causas sino a la producción de las apariencias sensibles, le resulta imposible a la mente humana establecer diferencia entre ellas. El reconocimiento de lo falso y lo verdadero no se localiza a nivel humano.

La naturaleza de las cosas no facilita a la facultad cognoscitiva del hombre el conocimiento del grado de acercamiento entre los juicios, obtenidos de las apariencias, y la Verdad:

"Rerum natura nullam nobis dedit cognitionem finium ut ulla in re statuere possimus quatenus; nec hoc in a-cervo tritici solum unde nomen est, sed nulla omnino in re- minutatim interrogati, dives pauper, clarus obscurus sit, multa pauca, magna parva, longa brevia, lata angusta, quanto aut addito aut dempto certum respondeamus non habemus" (20).

Luculus, al igual que la escuela que defiende, consideran inaceptables las afirmaciones hasta aquí emitidas por Cicerón, por considerar que las paradojas lógicas por él tratadas (21), son anomalías insolubles de la lógica; Cicerón, por su parte, las cataloga como argumento crucial de la limitación humana: la realidad como tal, aparece incomprendible e imperceptible (22).

La renuncia a establecer un criterio de juicio, al que someter la información sensible, por incapacidad humana natural, conduce a Cicerón a descalificar el criterio de juicio lógico como piedra de toque de la realidad. Los principios fundamentales de la lógica actúan mediante los llamados $\xi\lambda\omega\mu\alpha$, o "proposiciones", por los que se determina la verdad o falsedad de las afirmaciones; pero las paradojas (inexplicabilia), señalan su limitación:

"Si ista explicari non possunt nec eorum ullum iudicium invenitur ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit?" (23).

La lógica estoica queda a salvo por su forma. Cicerón se resiste a someterla a juicio, y se reafirma en ella, como seguidor de Antíoco: el método propio de la dialéctica ha sido creado, sometido y regulado racionalmente. La lógica no cuestiona la correspondencia de las afirmaciones con los hechos, sino que consiste en la adecuación entre las normas dialécticas y la construcción de las proposiciones. Si de un ejercicio lógico se llega a una conclusión errónea, se deberá a un mal uso, a una despreocupación por la fidelidad en la vinculación entre las proposiciones, no porque la afirmación discrepe de lo real.

Tomando a Epicuro como referencia, por negar él la validez del razonar dialéctico, Cicerón se define:

"`Si enim`, inquit, `alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas`. Cum hoc igitur dialectici pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam, nam si e contrariis disiunctio- contraria autem ea dico, cum alterum aiat, alterum neget- si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est; mecum vero quid habent litium, qui ipsorum disciplinam sequor? Cum aliquid huius modi incidat, sic ludere Carneades solebat: `Si recte conclusi, teneo; sin vitiose, minam Diogenes mihi reddet` ab eo enim Stoico dialecticam didicerat, haec autem merces erat dialecticorum). Sequor igitur eas vias quas didici ab Antiocho, nec reperio quo modo iudicem `Si lucet, lucet` verum esse (ob eam causam quod ita didici, omne quod ipsum ex se

conexum. Aut igitur et hoc et illud
aut nisi hoc ne illud quidem iudi-
cabo" (24).

El tema de la realidad en la dialéctica, no plantea mayores problemas. Su tratamiento, aunque necesario, abre y cierra un breve paréntesis, tras el que Cicerón retoma las cuestiones planteadas acerca del carácter de los contenidos mentales humanos, obtenidos a través de los sentidos.

Tanto Luculus como Epicuro coinciden en admitir la falsedad que imprimen los sentidos al conocimiento, y Cicerón se aúna con ellos:

"... noli mecum, qui hoc quidem certe,
falsi esse aliquid in sensibus, tibi
adsentior" (25).

La solución que Cicerón ofrece no es otra que la de calificar como probabilidad lo que era denominado verdad y ciertamente. La afirmación probable abarca tanto aquellas afirmaciones consideradas verdaderas, cuanto las consideradas falsas:

"Licet enim hoc quivis arbitrato suo
reprehendat quod negemus rem ullam
percipi posse, certe levior reprehensio est;
quod tamen dicimus esse
quaedam probabilia, non videtur hoc
satis esse vobis" (26).

El juicio, como afirmación, no se destruye, puesto que se efectúa sobre unas determinadas percepciones sensibles, y el conocimiento humano localiza su contenido en ellas. Las proposiciones que de un tal juicio se obtienen, son las que posibilitan al hombre actuar respecto a los objetos juzgados, y las que expresan la

máxima correspondencia entre las apariencias y las afirmaciones humanas. Este es el nivel del conocimiento del hombre. Gracias a esta correspondencia, podrá afirmar con propiedad todas las aserciones que hagan referencia a un objeto, puesto que ellas se consideran como probables atribuciones del objeto, haciendo uso de las informaciones sensibles. Las apariencias no se basan, por lo tanto, en la aprehensión directa de la realidad del objeto, puesto que, el puente de comunicación necesario para que ello se produzca, resulta desconocido, no inexistente. De aquí la necesidad que ve Cicerón de que cambie la terminología utilizada hasta entonces: el problema no versa sobre la incapacidad de la percepción, sino sobre el desconocimiento de la certeza que encierra lo percibido (atribuciones reales de los objetos):

"Etenim cum placeat eum qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo moveri tamen et agere aliquid, relinqui eius modi visa quibus ad actionem excitemur, item ea quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantum modo quod ita visum sit, dum sine adsensu; neque tamen omnia eius modi visa adprobari, sed ea quae nulla re impedirentur.

Haec si vobis non probamus, sint falsa sane, invidiosa certe non sunt, non enim lucem eripimus, sed ea quae vos percipi comprehendique, eadem nos, si modo probabilia sint, videri dicimus" (27).

La modificación que la concepción de la probabilidad ciceroniana supone, no obsta para que un hombre sea llamado sabio, pues los juicios se siguen emitiendo sobre las mismas apariencias sensi-

bles (material del conocimiento humano), que se someten a la actividad dialéctica, como único instrumento para conseguir la corrección en los juicios, de acuerdo con la racionalidad del hombre:

"Iisdem enim hic sapiens de quo loquor oculis quibus iste vester caelum, terram, mare intuebitur, iisdem sensibus reliqua quae sub quemque sensum cadunt sentiet" (28),

aunque la fuerza concedida a las afirmaciones, modifica el carácter del sabio estoico:

"Mare illud quod nunc favonio nascente purpureum videtur, idem huic nostro videbitur, nec tamen adsentietur, quia nobismet ipsis modo caeruleum videbatur, mane raurum, quodque nunc qua a sole conlucet albescit et vibrat dissimileque est proximo et continenti, ut etiamsi possis rationem reddere cur id eveniat, tamen non possis id verum esse quod videbatur oculis defendere" (29).

El argumento de Luculus ha sido destruído, pues se apoyaba sobre dos afirmaciones, que han quedado refutadas en la exposición ciceroniana:

"Sed illa sunt lumina duo quae maxime causam istam continent. Primum enim negatis fieri posse ut quisquam nulli rei adsentiat, et id quidem perspicuum esse" (30),

al conferir a lo probable el peso de la Razón:

"Sic igitur inducto et constituto probabili, et eo quidem expedito, soluto, libero, nulla re implicatio, vides profecto, Luculle, iacere iam illud tuum perspicuitatis patrocinium" (31);

lo cual permite, no sólo la existencia del rechazo y de la aprobación de las afirmaciones, sino de la duda (32), que conlleva el carácter de "razonable", en cuyo ámbito tienen lugar las afirmaciones de los augures, producto de los auspicios, oráculos, sueños y premoniciones (33). La duda confiere al hombre la posibilidad de abstenerse de afirmar, de suspender el juicio (34); mientras los actos de asentimiento estoicos se corresponden con las apariencias sensibles (por lo que se ven impulsados a afirmar la validez de lo sensible, para no convertirse en presa del escepticismo), la aceptación del conocimiento como opinión probable permite la acción (35), pues lo que se cuestiona no es la facultad sensible humana, sino de "comprehensión" plena estoica.

La adquisición de conocimiento no resulta minada por los presupuestos de Cicerón, pues no conducen irremisiblemente al escepticismo: Cicerón sostiene tanto que nada puede ser percibido, como sostiene lo probable pero no percibido (36). La actuación humana se desplaza, con ello, desde la certeza de determinados contenidos mentales, hasta la mera y suficiente probabilidad de los mismos:

"nam si in hoc haberet cognitionis notam, eadem uteretur in ceteris; quam omniam non habet, utitur probabilitus" (37).

Abierta la vía del conocimiento, el hombre sabio ciñe sus acciones a la conciencia del alcance de sus capacidades cognitivas, suspendiendo el juicio o afirmando probabilidades:

"Non enim, quem ad modum si quaesitum ex eo sit stellarum numerus par an impar sit, item si de officio multisque aliis de rebus in quibus versatus exercitatusque sit, nescire se dicat" (38).

Resulta vano el emplear la atención del hombre en tareas situadas fuera del alcance de sus posibilidades (impropias de su condición de hombre); el objeto del conocer humano lo explicita Cicerón al decir:

"in incertis enim nihil est probabile, in quibus autem est, in iis non deerit sapienti: nec quid faciat nec quid respondeat" (39).

La Verdad es imperceptible para el hombre, pero no puede afirmarse su inexistencia, afirmación ciceroniana que corrige a Filón:

"...eam tolli altero quo neget visa a falsis vera differre; nihil tam repugnare. Id ita esset si nos verum omnino tolleremus; non facimus, nam tam vera quam falsa cernimus. Sed probandi species est, percipiendi signum nullum habemus" (40).

Si al sabio estoico le es negada la percepción, en senti-

do estoico (esto es, como información sensible que se corresponde directamente con la realidad del objeto percibido), no sólo deja de ser sabio, sino que se le cierra cualquier posibilidad de conocer, pues el valor de sus afirmaciones se fundamenta en la verdad plena y real que ellas encierran. El sabio de Cicerón no corre ese peligro, porque su conocimiento se construye sobre la negación de la certeza dogmática, incuestionable, del material sensible.

La ignorancia humana no se reduce a lo referente a los objetos sensibles, sino que es compartida por los no-sensibles:

"tenemusne quid sit animus, ubi sit, denique sitne an, ut Dicaearcho visum est, ne sit quidem ullus? si est, trisne partes habeat, ut Platoni placuit, rationis irae cupiditatis, an simplex unusque sit? si simplex, utrum sit ignis an anima an sanguis an, ut Xenocrates, numerus nullo corpore (quod intellegi quale sit vix potest)? et quidquid est, mortale sit an aeternum? nam utramque in partem multa dicuntur. Horum aliquid vestro sapienti certum videtur, nostro ne quid maxime quidem probabile sit occurrit, ita sunt in plerisque contrariarum rationum, paria momenta" (41).

El desconocimiento humano se aplica a todos los objetos naturales (seres existentes), a la constitución de la Fisis, a la disposición y función de los elementos, etc.

La nueva concepción del hombre sabio es lo que diferencia a Cicerón de los estoicos (y el carácter del conocimiento es lo que modifica el tema Ley-Naturaleza, concibiéndose como construcción

probable-práctica, no como constatación de la realidad que exige ciertos presupuestos (42), concepción que resulta de la negación de la capacidad humana para conocer la correspondencia entre causa (realidad) y efecto (apariciencia sensible):

"Non ergo id agitur ut aliquid adsensu meo comprobem, quod tu vide ne impudenter etiam postules, non solum adroganter, praesertim cum ista tua mihi ne probabilia quidem videantur; nec enim divinationem quam probatis ullam esse arbitror, fatumque illud esse quo omnia contineri dicitis contemno- ne exaedificatum quidem hunc mundum divino consilio existimo; atque haud scio an ita sit" (43).

La acción humana más correcta es la más cercana a la Verdad, la más probable, la propia del hombre sabio:

"Quaeret igitur haec et vester sapiens et hic noster, sed vester ut adsentiatur credat adfirmet, noster, ut vereatur temere opinari praclareque agi secum putet si in eius modi rebus veri simile quod sit invenerit" (44).

El sabio de Cicerón es el hombre que actúa rectamente, según dicta la Razón, insita en él; por lo que el tema gnoseológico se traduce en criterio de comportamiento, en problema de actuación, en términos éticos. Esta es la tesis perseguida a lo largo de la obra de las Academica, descubierta al efectuar el análisis del carácter del sabio.

Tanto la personalidad del sabio estoico, como la del de

la Vieja Academia (Vetero-Academia), han quedado invalidadas: Zenón y Antíoco no se ajustan al canon de lo probable (45). La exposición efectuada por Cicerón, ha evidenciado la validez de sus afirmaciones en tan alto grado que, y con ello concluye la obra, al pedir la opinión de las autoridades que lo pulsaron a reflexionar sus presupuestos (personajes que ostentan una actitud objetiva, carentes de identificación ideológica con alguna escuela filosófica, en la obra), obtiene la siguiente respuesta:

"Sed quid Catulus sentit? quid Hortensius?" Tum Catulus: "Egone?" inquit; "ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem passe, adsensurum autem non percepto, id est opinaturum, sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendi et percipi possit; quare ἐνοχῆν illam omnium rerum comprobans illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior". "Habeo", inquam, "sententiam tuam nec eam ad modum aspernor; sed tibi quid tandem videtur, Hortensi?" Tum ille ridens: "Tollendum!" "Teneo te", inquam, "nam ista Academiae est propria sententia". Ita sermone confecto Catulus remansit, nos ad naviculas nostras descendimus" (46),

que engarza el último fragmento de De Natura Deorum (47), al cual se refiere Cicerón en las Academica, con el citado anteriormente.

La doctrina de la probabilidad de lo vero similis, ha quedado instaurada, a pesar de lo cual, Cicerón no se aleja de los dictámenes de la Nueva Academia (puede leerse como "corrector" de

las contradicciones que la doctrina académica encerraba, y como "profundizador" de sus afirmaciones- para ambas cosas, conduce a último extremo las ideas de la Antigua y la Vetera Academia, con las que descubre su propio error y cortedad, sometiéndolas a la guía de la Razón que él propugna, convirtiéndose en primer practicante de las acciones de su sabio).

EL AUGUR COMO ELEMENTO ACTIVO INDISPENSABLE
EN EL GOBIERNO SEGUN RAZON

Con la abolición de las causas eficientes ⁽¹⁾, el concepto de Ley, en Cicerón, adquiere un significado diferente al hasta entonces utilizado. La ley por la que la Naturaleza rige las cosas del mundo y el orden del universo, no es determinista ni causal, sino una ley educativa, que la Naturaleza implanta en los seres, para que, a su amparo, dirijan sus actos hacia lo mejor, que es el conseguir el máximo acercamiento a la suprema Ley, por se ella el desarrollo máximo de la educación, hecho que implica el hacer partícipes a todos los seres de tal estado ⁽²⁾ al comprender, en su perfección, el deber de comunicar el conocimiento a los que no lo poseen. La Ley Natural de Cicerón no dicta las acciones humanas; el hombre no obra de acuerdo con ella porque esté programado por aquello que lo constituye (si fuera así, se abriría un gran abismo entre la entidad de las cosas y la de la Naturaleza, y la participación de los seres en ella quedaría muy restringida). El hombre descubre su naturaleza y, por la concepción que de ella se forma, decide su línea de vida. Se delimitan, así, dos ámbitos de actuación:

a) el de la voluntad humana, dominado por el sabio, que se aleja voluntariamente de los placeres efímeros,

b) el de la voluntad divina, la cual interviene en la vida humana sólo en el momento en que el hombre, habiendo alcanzado su plenitud como sabio, por sí sólo no puede acceder a más, liberándolo de tal estado la muerte.

Permitiendo un grado de libertad en la actuación humana, Cicerón justifica el estado en el que se encontraba Roma: la errónea concepción de lo que un gobierno debe ser, ha llevado a que se sucedan, una tras otra, malas, por inadecuadas, instituciones legislativas (reinado, tiranía, aristocracia) ⁽³⁾. Ello encuentra su

causa en las equivocaciones, cometidas por las diferentes escuelas filosóficas: no han sabido ver el error en el que se encontraban porque no han entendido la función que desarrolla la Naturaleza en el universo, ni el tipo de vínculo que establece con los seres. En torno a este punto gira toda la problemática adivinatoria, tratada por Cicerón en su De Divinatione. Las conclusiones a las que en él llega han sido alcanzadas, todas ellas, mediante la práctica de la razón, y a fomentar tal práctica va dirigida la crítica que dirige al estoicismo, encarnada en la figura de su hermano Quinto ⁽⁴⁾.

La razón se sitúa, en todo momento, por encima de cualquier evento, y queda a salvo de la confusión entre el conocimiento, por ella alcanzado, y cualquier otro supuesto modo de conocer ⁽⁵⁾. Lo que está en juego es la determinación del tipo de saber:

"Nam, ut vere loquamur, superstitio, fusa per gentis, oppressit omnium ferre animos atque hominum imbecillitatem occupavit. Quod et in eis libris dictum est qui sunt de Natura Deorum, et hac disputatione id maxime egimus" ⁽⁶⁾.

Contra la superstición, como falso conocimiento, dirige Cicerón toda su lucha y, con ella identifica la adivinación, en el caso en que sea tomada como verdadera vía hacia la divinidad (caso estoico), hecho que ocurre con demasiada frecuencia, por ser más fácil, para el hombre ignorante, adherirse a la creencia, antes que desarrollar un correcto proceso de razonamiento lógico (acción propia de la Filosofía):

"Instat enim et urget et, quo te cumque verteris, persequitur, sive tu vatem sive tu omen audieris, sive immo-

laris, sive avem aspexeris, si Chaldaeum, si haruspicen videris, si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid erit de caelo, si ostenti simile natum factumve quippiam; quorum necesse est plerumque aliquid eveniat, ut numquam liceat quieta mente consistere" (7).

El peligro que corre Cicerón no es el compartido por aquellos que creen en la adivinación, porque él, aunque augur, ha advertido el cambio de carácter que los auspicios sufren al anunciar como principio rector del universo a la Razón (8). Y, porque Quinto le recuerda su papel en las funciones religiosas (9), Cicerón encuentra oportuno aclarar dicho punto:

"Non enim sumus ei nos augures, qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus. Et tamen credo Romulum, qui urbem auspiciato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurandi scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quas, vel usu iam, vel doctrina, vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium collegi auctoritas" (10).

En función de la consecución de una mejora en el Estado, se mantienen ciertas costumbres (11), pero nunca se ha de caer en el error de tomarlas como verdaderos fenómenos, si no se atienen a la guía que ofrece la Ley Natural.

Este pensamiento lo encontramos repetido en otro fragmento de su obra De Divinatione, a propósito de la crítica sobre la

adivinación:

"... quam ego rei publicae causa
communisque religionis colendam
censeo" (12).

En función de esta Ley, establece Cicerón su crítica al estoicismo, reprochándole que, en su creencia en la adivinación, no intenten encontrar la unión entre manifestación divina e instrumentos adivinatorios, asunto que, una vez resuelto, otorga o deniega la justificación de la validez de la adivinación como puente de unión entre mundo divino y mundo terreno.

Pero, no caigamos en error al considerar el carácter de las conclusiones a las que Cicerón llega: no es un escéptico.

Valiéndose de la libertad que concede la Nueva Academia a sus miembros ⁽¹³⁾; respecto a la crítica de todo aquello que se afirma o se percibe, adopta Cicerón una postura analítica. Por ella, ni afirma ni niega, hasta haber sometido los hechos expuestos a un proceso crítico lógico, postura ya tomada en sus Academica, y que la Academia heredó de Sócrates ⁽¹⁴⁾:

"... sed credere omnia vide ne non
sit necesse" (15).

"Cum autem proprium sit Academiae
iudicium suum nullum interponere,
ea probare quae simillima veri vi-
deantur, conferre causas, et quid
in quamque sententiam dici possit
expromere, nulla adhibita sua auc-
toritate iudicium audientium relin-
quere integrum ac liberum" (16).

"... mihi praesertim de plerisque

dubitanti" (17).

El propio Cicerón afirma su separación del escepticismo, porque su postura no se reduce a la mera ignorancia de los hechos; pide su conocimiento, al que somete a crítica para obtener conclusiones:

"Non equidem plane despero ista esse vera, sed nescio et discere a te volo" (18).

Para realizar tal proyecto, Cicerón se sitúa bajo la autoridad de la Filosofía, por ser ella el magno ámbito de conocimiento, al comprender la investigación sobre la naturaleza, el origen y la consistencia de las cosas ⁽¹⁹⁾; Filosofía por cuya práctica se erige el hombre en guardián y garantizador del conocer, razón por la que merece especial atención (en todo momento, el buen filósofo es el fiel a la razón):

"... nisi somniorum patrocinium philosophi suscepissent, nec ei quidem contemptissimi, sed in primis acuti et consequentia et repugnantia videntes, qui prope iam absoluti et perfecti putantur. Quorum licentiae nisi Carneades restitisset, haud scio an soli iam philosophi iudicarentur. Cum quibus omnis fere nobis disceptatio contentioque est, non quod eos maxime contemnamus, sed quod videntur acutissime sententias suas prudentissime defendere" (20).

Por las razones expuestas se comprende la precaución de Cicerón al

hacer algún asentimiento, a negar cualquier premisa: en caso de falta de análisis comparativo sobre los argumentos establecidos, trabajo ya realizado en los tres libros de De Natura deorum, se daría pie a numerosas opiniones erróneas, insostenibles y foco de descréditos, que desencadenarían o bien la comisión de un crimen sagrado contra los dioses, o la creencia en supersticiones propias de viejas (21). En tal situación, el sentido del reproche que le hace Cicerón a Quinto es claro: no es tanto el contenido de sus afirmaciones lo que es inaceptable, cuanto la actitud que ha tomado para llegar a una total aceptación de ellas:

"Accurate tu quidem", inquam,
"Quinte, et Stoice Stoicorum
sententiam defendisti, quodque me
maxime delectat, plurimis nostris
exemplis usus es, et iis quidem
claris et illustribus. Dicendum
est mihi igitur ad ea, quae sunt a
te dicta, sed ita nihil ut affir-
mem, quaeram omnia, dubitans ple-
rumque et mihi ipse diffidens" (22).

Los sujetos de su crítica son estoicos; Quinto es el portavoz de esta doctrina.

El error se centra, pues, en la actitud de ellos y en los planteamientos que tal actitud presupone: la reflexión en torno al método se traduce en crítica a la doctrina:

"O acutos homines! quam paucis ver-
bis confectum negotium putant! Ea
sumunt ad concludendum quorum eis
nihil conceditur. Conclusio autem
rationis ea probanda est, in qua ex
rebus non dubiis id quod dubitatur
efficitur" (23).



Y continúa:

"Hoc vos dialectici non facitis;
nec solum ea non sumitis ad con-
cludendum quae ab omnibus conce-
dantur, sed ea sumitis, quibus
concessis nihilo magis efficiatur
quod velitis" (24),

para finalizar, diciendo:

"... tantum sat est intellegi, id
sumere istos pro certo, quod du-
bium controversumque sit" (25).

Introduciéndonos ya en el contenido de los dos libros que forman el De Divinatione ciceroniano (el libro I abarca toda la exposición que Quinto hace sobre la doctrina estoica, y el libro II la correspondiente a la de Cicerón), el análisis desarrollado sobre él, toma como punto de partida la creencia de Quinto en la adivinación, y las razones de su creencia.

La exposición del tema requiere atender al campo terminológico, para determinar, con mayor exactitud, el carácter del objeto a tratar. La "adivinación" ha experimentado un cambio semántico, que ha redundado en su significación: lo que los griegos dieron en llamar *μαντική*, esto es, la previsión y el conocimiento de eventos futuros, los romanos denominaron "divinatione", palabra ésta derivada de "divi", que significa "dioses", mientras que, de aquella, fue su origen *μανία*, de *μανία* (furor) (26).

A medida que el desarrollo del presente capítulo vaya avanzando, los factores que ayudan a la identificación entre Quinto y la concepción griega por un lado, y Cicerón y la romana por o-

tro, irán quedando de manifiesto, sin excesiva dificultad.

Según Quinto, la adivinación consiste en la previsión y predicción de eventos, considerados como sucedidos por casualidad (27), y es precisamente esta definición la que Cicerón se propone refutar, en el libro II, por no existir correspondencia entre lo que el término pretende significar y lo que Quinto entiende por él. Tal refutación se basa, principalmente, en dos puntos:

a) el referente a la comunicación entre los dos mundos, humano y divino,

b) el referente a la eficacia de la adivinación.

o sea, no tanto el "por qué", cuanto el "cómo". Pero no adelantemos acontecimientos.

Releyendo una y otra vez la definición dada por Quinto, caemos en la cuenta de que mantiene una cierta equivalencia con la siguiente idea: la adivinación salva la explicación de aquellos fenómenos que el hombre no ha logrado someter bajo leyes, de los que no ha encontrado las causas, por lo que le es imposible prever el "cuándo" y el "cómo" de su aparición. Estas explicaciones le resultan, en muchas ocasiones, no sólo imprevisibles, sino incomprensibles. Por esta razón, Quinto se encuentra prácticamente obligado por la propia experiencia, puesto que tales fenómenos se producen, a aceptar la existencia y la validez de la adivinación. Así, y entrando en conflicto con sus propias afirmaciones (la adivinación es "causa", pero su propia causa se desconoce, vuelve a escapar a las leyes), afronta el tema de la defensa de la validez de la adivinación. Como puntales de su postura, reconoce la fuerza de la evidencia factual y de la autoridad de las civilizaciones, dando por

supuesta la intervención directa de los dioses en los asuntos de los hombres:

"Ego enim sic existimo, si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque, si di sint, esse qui divinent" (28).

Contando con la aserción de la interdependencia de las dos proposiciones "si hay adivinación, hay dioses" y "si hay dioses, hay adivinación", Quinto cita un gran número de hechos de causa inexplicable, dándole inteligibilidad con una premisa que debiera ser, más bien, conclusión (no voy a detenerme a analizar la corrección de su proceso lógico): el hombre ha obtenido de los dioses el poder de la adivinación y, puesto que hay dioses, hay también adivinación. A falta de la concreción en la relación entre el hecho adivinatorio, los hombres y los dioses, el método expositivo de Quinto se verá restringido a la exposición de los resultados, de los fenómenos, en lugar de tratar las causas:

"Quarum quidem rerum eventa magis arbitror quam causas quaeri oportere" (29).

"Non quaero cur, quoniam quid eveniat intellego" (30).

Los ejemplos ilustrativos de la afirmación de la existencia de la adivinación por evidencia, son numerosos, por lo que eludo su consideración. Todos ellos los expone Quinto y son, a mi juicio, irrelevantes en el desarrollo del análisis que nos ocupa. Baste con dejar clara la postura estoica que cataloga la fuerza de los fenómenos

como autoridad de peso en el asunto:

"Videmus haec signa numquam fere
mentientia nec tamen cur ita fiat
videmus.

vos quoque signa videtis,
aqua dulcis alumnae,
cum clamore paratis ina-
nis fundere voces absurdo-
que sono fontis et stagna
cietis.

Quis est qui ramunculos hoc videre
susplicari possit? Sed inest in ra-
nunculis vis et natura quaedam sig-
nificans aliquid per se ipsa satis
certa, cognitioni autem hominum
obscurior" (31).

Todos los fenómenos tienen la capacidad de ser instrumen-
tos premonitorios, produciendo signos que maravillen al hombre, por
extraños e infrecuentes, llevando el desconocimiento de sus causas
a la aceptación de la existencia de individuales (hecho éste que,
en unión con la determinación de la relación entre las afirmaciones
de las que Quinto parte en su análisis, citadas anteriormente, nos
va aportando material para entrever los presupuestos estoicos):

"Sic ventorum et imbrum signa, quae
dixi, rationem quam habeant, non satis
perspicio; vim et eventum agnosco,
scio approbo. Similiter, quid fissum
in extis, quid fibra valeat, accipio;
quae causa sit, nescio. Atque horum
quidem plena vita est; extis enim om-
nes fere utuntur" (32).

Desde el momento en que los eventos predichos se cumplen, y de tal
hecho nos da muestra la Historia y la vida diaria (33), el fenóme-

no adivinatorio debe ser considerado como vehículo de la Verdad, o sea, como portador de los mensajes de la divinidad:

"quaeris, Carneades, cur haec ita fiant aut qua arte perspici possint? Nescire me fateor, evenire autem te ipsum dico videre. 'Casu', inquis. Itane vero? quicquam potest casu esse factum, quod omnes habet in se numeros veritatis?" (34).

El que no se considere a la adivinación fiable no se debe a la incapacidad de los fenómenos premonitorios para desempeñar su función; se debe a la desvinculación humana de ellos, en el momento de percibirlos, a causa de la ignorancia (35);

"Item igitur, si sine divinatione non potest officium et munus divinationis exstare, potest autem quis, cum divinatione habeat, errare aliquando nec vera cernere, satis est ad confirmandam divinationem semel aliquid esse ita divinatum ut nihil fortuito cecidisse videatur; sunt autem eius generis innumerabilia, esse igitur divinationem confitendum est" (36).

Si los dioses han dotado al hombre con la capacidad de la adivinación, es por su deseo de que ésta se produzca, y por su voluntad, obedecida por todas las cosas, y por los hombres también en esto (37). La adivinación existe, pues, por imposición divina; éste es el vínculo por el que Cicerón cuestiona a Quinto (38). Por tal, admitido como un hecho, se responde al problema que plantea la interrelación entre hombres y dioses (39); pero esta interrelación se produce en una sola dirección, la descendente; con ello, se

otorga un carácter determinista a la voluntad divina, que se autoin-
viste con el poder de dirigir los asuntos de cada hombre en parti-
cular (40).

Los hombres, según los estoicos, quedan deslindados de la
esencia divina, por naturaleza (41), resultándoles inalcanzable, co-
mo tales hombres, el nivel divino de conocer: la ruptura queda cla-
ras

"Quod cum nemo facere nisi deus
possit, relinquendum est homini, ut
signis quibusdam consequentia decla-
rantibus futura praesentiat. Non e-
nim illa, quae futura sunt, subito
existunt, sed est quasi rudentis ex-
plicatio sic traductio temporis nihil
novi efficientis et primum quidque
replicantis" (42).

Al hombre le es negado todo movimiento creativo: los aconte-
cimientos históricos están divinamente encadenados, y al hombre
se le comunican mediante signos enviados por los dioses, aunque no
en su integridad. La información que de los sentidos le llega al
hombre, es despreciada, para otorgar total credibilidad a las noti-
cias divinas (43) (las fantasías mentales, surgidas de la combina-
ción de los datos sensibles, no tienen lugar en el planteamiento de
Quinto, pues los llamados "fantasmas" son signos divinos (44)), aun-
que ellas representen un cambio físico incomprensible para la mente
humana:

"Hoc autem posito atque concessio,
esse quandam vim divinam hominum vi-
tam continentem, non difficile est,
quae fieri certe videmus, ea qua ra-
tione fiant, suspicari. Nam et ad

hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo, et tum ipsam, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit; parvis enim momentis multa natura aut affingit aut mutat aut detrahit" (45),

hecho posible por la ordenación que de la naturaleza del mundo ha concebido la divinidad, desde el momento de la creación del universo. Por ello, según los estoicos, la intervención divina en el mundo es continua, aunque no directa (46) y, por ello, el acaecimiento de los fenómenos es muestra de la existencia divina. El grado en que el hombre puede acceder al conocimiento de los designios divinos, lo concreta la naturaleza del mismo, cuyo análisis esclarece lo que de divino posee. Al respecto, Quinto dice:

"animos hominum quadam ex parte extrínsecus esse tractos et haustos (ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur); humani autem animi eam partem, quae sensum, quae motum, quae appetitum habeat, non esse ab actione corporis seiugatam; quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxime vigere, cum plurimum absit a corpore" (47).

La influencia corporal sobre la espiritual es la rienda que frena la actividad de lo divino en el hombre, localizándose en el alma el poder de adivinación (48). En función del matrimonio entre alma y cuerpo, viene dada la adivinación. Desde el momento en que Quinto ha establecido una separación entre el objeto de conocimiento propio de un dios y el del hombre, ha diferenciado, a su

vez, los objetos a conocer; así, mientras al dios le interesan, llamémoslas así, "primeras causas", el hombre accede a las "segundas causas". Las primeras contestan a las preguntas sobre el "por qué"; las segundas, sobre el "qué", las cuales se identifican con los signos augurales, siendo los fenómenos los efectos. Lo que se le ofrece al augur es, por lo dicho, el descubrimiento del orden de tales fenómenos.

Las líneas directrices de los principios de adivinación se concretan en tres: Dios, en conexión con las cosas, el Destino y la Naturaleza. La razón nos conduce a admitir que todas las cosas ocurren según el Destino (lo que los griegos llaman *Εἰρησμήνη*, o sucesión ordenada de causas, ligadas entresí, a modo de cadena, por los efectos que ellas producen; o sea, es una verdad inmortal, desarrollada y originada en el transcurso de toda la eternidad (49), como consecuencia de admitir la acción divina y cuyo conocimiento ayuda a comprender los signos de la Naturaleza. Este conocimiento señala las vías por las que el hombre accede a la adivinación:

"Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae" (50).

Existe un cierto poder que, o bien a través de una continua y larga observación de signos, o bien a causa de un movimiento divino del alma (excitación e inspiración), anuncia profecías sobre el futuro. La manifestación directa de signos al hombre corresponde a la adivinación natural (51):

"Inest igitur in animis praesagatio extrinsecus iniecto atque inclusa divinitus. Ea, si exarsit acrius, furor appellatur, cum a corpore ani-



mus abstractus divino instinctu concitatur" (51).

Por la separación que sufren alma y cuerpo le viene la garantía al hombre de la validez de las manifestaciones, separación efectuada en el sueño y en la contemplación (furor), momentos hermanos de la muerte:

"Nec vero umquam animus hominis naturaliter divinatur, nisi cum ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore, quod aut vaticiniis contingit aut dormientibus" (52).

Y concreta sobre el "furor":

"Ergo et ei, quorum animi spiritibus corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati, cernunt illa profecto quae vaticinantes promuntiant" (53).

Algo similar ocurre con el "sueño":

"Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Itaque appropinquante morte multo est divinior" (54).

Los elementos de la adivinación artificial quedan clasifi-

cados como instrumentos (entrañas animales, augurios e interpretación de los sueños; efectos naturales, como el rayo y el trueno, el vuelo de pájaros, etc) y conjeturas (afirmaciones, tras el estudio de los signos). Pero, a pesar de que intervengan más elementos en la adivinación artificial que en la natural, ésta presenta un grado de inaccesibilidad mayor que aquélla (55), debido a que la natural sólo la practica un pequeño número de hombres (56), y en estados especiales (57). La adivinación artificial se regula mediante el uso de la razón, estableciendo el arte adivinatorio, mantenido por intérpretes profesionales (58). Como todo arte, se encuentra sujeto a error (59), lo cual no obsta para afirmar su existencia:

"Quid est igitur, cur, cum domus sit omnium una, eaque communis, cumque animi hominum semper fuerint futuri- que sint, cur ei, quid ex quoque e- veniat, et quid quamque rem signifi- cet, perspicere non possint?" (60).

Dicha conexión entre causa y efecto, divide a los augures en dos clases: aquellos dedicados a la adivinación natural y los que investigan el origen de los fenómenos, mediante la observación de los signos presentados. Pero, ninguno de los dos conocen las causas propiamente dichas, sino sólo los signos e indicios de tales causas (61); sólo les es dado conocer la sombra de lo divino.

Por personificar los augures el nivel más elevado de los hombres, se los ha identificado, incluso en las primeras civilizaciones, con el ideal de sabiduría, quedando en posesión del supremo poder terrenal: el del rey:

"Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant;

ut enim sapere, sic divinare regale ducebant. Ut testis est nostra civitas, in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti rem publicam religionum auctoritate rexerunt" (62).

No son únicamente las lejanas tribus las que admiten la existencia de la adivinación:

"Quod idem facis in divinatione, quam et cernimus ipsi et audimus et legimus et a patribus accepimus" (63).

Con Quinto se encuentran no sólo las opiniones de los estoicos, sino las de Crisipo, Diógenes, Antípater, pueblos bárbaros, etruscos, egipcios, Platón, Sócrates, Aristóteles, Jenofonte, Sófocles, Pitágoras, Demócrito, la Vieja Academia, Peripatéticos, Antífonte, de los cuales, el único disidente es Epicuro, hasta que Cicerón ha resuelto ahondar en el tema, despreciando toda autoridad. Intenta aplicar una regla de razonamiento general, y común a todos los fenómenos físicos, a los presupuestos de la adivinación, por cuanto sus manifestaciones pertenecen al mundo terreno y, por ende, sensible. A partir de ello se decidirá la fiabilidad de la adivinación, atendiendo al grado en que participa de la Ley Natural. Para ello, Cicerón cuestiona la relación entre el signo y el fenómeno (64) desde las formas de la Filosofía, que son las que contienen, a nivel humano, el máximo grado de saber, en lugar de hacerlo desde la perspectiva de los adivinos estoicos:

"De illis vero rebus, quae in philosophia versantur, num quid est,

quod quisquam divinorum aut respondere soleat aut consuli, quid bonum sit, quid malum, quid neutrum? sunt enim haec propria philosophorum. Quid? de officio num quis haruspicem consulit, quem ad modum sit cum parentibus, cum fratribus, cum amicis vivendum? quem ad modum utendum pecunia, quem ad modum honore, quem ad modum imperio? Ad sapientes haec, non ad divinos referri solent" (65).

Así, si el adivino no está en posesión de la Sabiduría, y tampoco se puede determinar la regulación a la que está sometida la adivinación, se debe proceder a una remodelación de la definición de ella (66), ya que, ateniéndonos a la posición de Quinto, la adivinación no encuentra campo de aplicación ni en lo humano ni en lo divino (lo propio de ambos es la Sabiduría, alcanzada por la guía de la Ley).

"Quodsi nec earum rerum, quae subiectae sensibus sunt, ulla divinatio est nec earum, quae artibus continentur, nec earum, quae in philosophia disseruntur, nec earum, quae in re publica versantur, quarum rerum sit, nihil prorsus intellego; nam aut omnium debet esse, aut aliqua ei materia danda est, in qua versari possit" (67).

No puede ser previsto nada sin causa ni señal de llegada si no se determinan las leyes invariables de la Naturaleza, que permiten la producción de los fenómenos; leyes, cuya innegable existencia, eliminan toda actuación del Destino.

Si, según Quinto, los dioses actúan en favor de los hom-

bres (68), la adivinación no es materia divina desde el momento en que existe el Destino, puesto que con la fuerza que éste determina los acontecimientos, se anula la función preventiva de las premoniciones: si el argumento a favor de la adivinación resultaba insostenible, por las contradicciones que conllevaba, el del Destino es absurdo, por carecer de un mínimo cuerpo lógico, aunque éste sea erróneo, quedando reducido a sujeto de bromas (69).

La crítica que hace Cicerón de la posición estoica, se extiende al análisis de los diversos modos de adivinación, para proceder a su refutación como inconsistentes. Para ello recurre a argumentos sobre el método porque, admitida la existencia de un contacto entre las dos diferentes partes de la Naturaleza (humana y divina) (70), éste no puede dejarse sin determinar. El problema se resuelve abordando el tratamiento de la concepción que de Naturaleza tienen los estoicos y Cicerón.

La exposición realizada por Quinto, respecto a la composición del hombre (alma prisionera en un cuerpo), lo sitúa en línea platónica. La dependencia del alma respecto al cuerpo, y el ansia de liberación de aquélla, implica la total ruptura entre el mundo del espíritu, al que pertenecen los dioses, y el material. En efecto, la concepción del hombre que se obtiene, no es aquélla que señala la hermandad con lo divino. A menos que se produzca la separación entre alma y cuerpo, caso en el que el hombre desaparece, el hombre no comparte la divinidad con los dioses.

Tras la radical separación de los dos mundos, si identificamos la Naturaleza con lo divino, el hombre no es copartícipe de ella, ni pertenece al mundo natural, a pesar de poseer un alma de carácter divino, quedando fuera del campo de acción de los dioses. Pero si se identifica la Naturaleza con el mundo terreno, queda relegada a ser sinónimo de ámbito físico, donde tiene lugar sólo lo

material. En ninguno de los dos casos el hombre accedería, como unidad compuesta, al mundo de lo divino, y sería considerado resultado y objeto de la actuación divina.

Por la idea que de sabio defienden los estoicos, la Naturaleza queda deslindada de los dioses, para designar con ella el mundo de los fenómenos: el sabio estoico domina la Naturaleza por conocer las causas cercanas de las cosas ⁽⁷¹⁾; su objeto de conocimiento se reduce al mundo terreno, y el concepto de "físico" se vincula a lo material-sensible, como opuesto a lo divino. Por ello, aunque las manifestaciones denominadas "divinas" no coincidan con los datos de la percepción sensible, se le debe más crédito a aquéllas que a éstos. Por contra, Cicerón muestra divergencias respecto a la doctrina estoica: el vigor del alma no queda debilitado por la bajeza del cuerpo, puesto que éste participa del mismo principio que mueve a aquélla, esto es, la Naturaleza. El hombre, como conjunto, no participa sólo en cierto grado de lo divino; él comulga con lo divino, porque él es divinidad. El desprecio por el cuerpo no tiene objeto, más al contrario, el alma no queda subyugada bajo los atributos corporales, sino que utiliza la materia, y la dignifica, desde el momento en que de él puede obtenerse conocimiento verdadero (tema muy propio de las Academica); el cuerpo, a su vez, al aumentar el conocimiento del alma humana, la ayuda en la tarea de avanzar en los grados del conocer, de profundizar en las leyes divinas, hasta el máximo que le pueden ofrecer sus limitaciones.

La Naturaleza ciceroniana se encuentra inmersa en los fenómenos, y se identifica con la divinidad, por no establecer diferencia alguna entre mundo humano y mundo divino. La existencia en Cicerón se traduce por comunidad de ser. De ello se desprende la escisión entre el sabio ciceroniano y el estoico. El primero conoce

la divinidad, aunque varíe el grado de desarrollo cognoscitivo, porque conocer es participar voluntaria y conscientemente; pero es desconocedor de las causas eficientes, porque no hay tales contenidas en las leyes de la Naturaleza.

Mientras, para Quinto, el azar se sitúa en el ámbito de lo divino, y se identifica con las primeras causas, desconocidas para el hombre, según Cicerón, el azar no existe, por entrar en contradicción con la Ley y su naturaleza, resultando, por ello, imposible adjudicárselo al patrimonio divino (72).

Por la preponderancia que lo divino tiene sobre lo humano, los estoicos conceden mayor credibilidad a la adivinación, como ciencia, que a los sentidos, como vías de conocimiento, a los adivinos que a los filósofos naturales (73). La única separación admitida por Cicerón es la efectuada en los campos de actuación de los dioses y hombres: donde no hay intervencionismo, no cabe el determinismo (74).

Para terminar su refutación, y afirmando lo dicho anteriormente, Cicerón expone con brevedad el carácter y el poder del hombre, reflexionando sobre la actividad del alma de la siguiente forma:

"Animorum est ea vis eaque natura, ut vigeant vigilantes nullo adventicir pulsu, sed suo motu incredibili quadam celeritate. Hi cum sustinentur membris et corpore et sensibus, omnia certiora cernunt, cogitant, sentiunt" (75);

afirmación de la que se concluye la falsedad de lo manifestado en la adivinación:

"Haec ratione explicari et ad naturam revocari facile possunt, ea vero, quae paulo ante dixi, nullo modo" (76).

Es la actividad mental la que nos aporta la verdad del conocimiento:

"Omnia igitur, quae volumus, nota nobis esse possunt; nihil est enim, de quo cogitare nequeamus; nullae ergo 'imagines' obrepunt in animos dormientium extrinsecus, nec omnino fluunt ullae, nec cognovi quemquam, qui maiore auctoritate nihil diceret" (77).

Prueba de la inconsistencia del arte oracular se tiene en el carácter pasajero que ostenta. Al aceptar los estoicos, y sostener la natural desaparición paulatina de los poderes adivinatorios, en el transcurso de la Historia ⁽⁷⁸⁾, se convierten en relativistas y escépticos integrales. Mientras el paso del tiempo no es utilizado por los estoicos para distinguir entre lo verdadero y lo falso, según el grado de permanencia de las cosas, para Cicerón, el paso del tiempo (experiencia) verifica, ratificándolo, el valor de las leyes.

Todo aquello que no comparte los atributos del verdadero conocimiento, entra en el ámbito de la superstición:

"Quae si suspiciamus, pedis offensio nobis et abruptio corrigiae et sternumenta erunt observanda" (79).

"Quando enim ista observans quieto et libero animo esse poteris, ut ad rem gerendam non superstitionem habeas, sed rationem ducem?" (80).

Por todo lo cual, debe afirmarse que la adivinación, defendida por Quinto, no representa verdadero conocimiento, sino apariencia de él. Así queda catalogada, al igual que los mitos y las costumbres, entre los elementos útiles al Estado para la educación de la multitud, en un primer momento del desarrollo del plan cognoscitivo:

"... alia respondet, non necesse est fateri/partim horum errore susceptum esse, partim superstitione, multa fallendo?" (81).

En función de ello, la adivinación queda abolida, mientras es aceptado el arte augural (82) por motivos políticos (83).

La religión, por su parte, se mantiene a salvo como aceptación de la existencia de los dioses, no basada en la creencia o en el soporte de anteriores civilizaciones, sino como consecuencia lógica, racional, del autoanálisis al que se somete el hombre, además de quedar institucionalizada como garantía del poder estatal (84).

CONCLUSIONES

Escéptico en ningún caso, tampoco debe pensarse en Cicerón como mártir de la Filosofía, y mucho menos de la política. Digamos que su actitud frente al gobierno fue la mano ejecutora que lo llevó a su tumba. Su creencia en la existencia de unas verdades (realidades) políticas de valor eterno, lo acercan al idealismo que le reprochó a Platón: en su época, Roma no necesitaba la actividad de un político al modo ciceroniano (elitista y ocioso) como tampoco la "re publica" aristocrática, sino la democrática, defensora del principio de igualdad, en la que se agrupaban todos los ciudadanos, bajo el rasero del trabajo.

El político de la república en la que Cicerón sueña es el que le concede al gobierno una cierta categoría en cuanto es campo de actividad del político, pero en lo que realmente piensa, es en la perfección que el político va a conseguir, tras desempeñar el rol de príncipe, deber inexcusable para todo aquél que aspire a la máxima consecución de la Virtud. Por ello, el sujeto en el que se lleva a cabo el mayor desarrollo histórico, es el hombre, a lo largo de las distintas etapas de su actividad, que consiste en la apercepción de las leyes eternas, las cuales muestran una determinada concatenación, que es lo que constituye los diversos planos del conocimiento (ciencia o sapiencia).

Cicerón se mueve siempre en el plano epistemológico; su visión del mundo la realiza a través de la Razón, en su expresión como Ley. Esta es elemento de comunicación que vincula lo conocido (las apariencias sensibles, material del conocimiento humano, ordenadas por la razón humana, objeto de juicio humano con carácter de probable) con lo incognoscible para el hombre (la Verdad absoluta, la plena comprensión de la Razón universal, cósmica); y e-

lla, así mismo, es vía de adquisición de la ciencia propia del sabio.

El hecho de que Cicerón interprete el mundo a través de lo que aparece al pensamiento del hombre, y desde el pensamiento mismo, modifica notablemente el tema "Ley-Naturaleza" y la importancia de la acción humana en la vida diaria ciudadana. La sabiduría del sabio tiene como contenido construcciones probables, realizadas por el hombre a la luz del orden expresado en la Ley. Por eso, el hombre, a la vez que construye la Historia, construye en sí mismo, gradualmente, la ciencia, sistematizando lo que comprende en una totalidad. Su intención no se centra en juzgar lo que es verdadero y falso, en términos absolutos, sino en ordenar aquellas percepciones que no pueden ser falsas, las cuales conforman lo probable.

A raíz del papel que desempeña en el tema gnoseológico, le viene a la Ley su importancia, y el especial interés personal por resaltarla, al tomarla como objeto de mi trabajo, pues sin ella, la novedad del pensamiento de Cicerón, así como la estructura del mismo, se vendría abajo. En efecto, la clave interpretativa de la vida política, se encuentra en la noción de Ley. Cicerón matiza la atención que al mundo humano se le prestaba, al significar la Ley no la relación de causa a efecto, sino la de fenómenos pertenecientes a la misma categoría de existencia y, dentro de ella, a la relación entre el Dios supremo, los dioses medios y la comunidad de aquellos hombres más cercanos al alma divina (comunidad de sabios o príncipes). La Ley eterna es la que impregna al mundo humano de validez universal, es el puntal de la filosofía de Cicerón, y en torno a ella se ordenan los demás elementos utilizados por él. Gracias a la Ley, el universo queda estructurado, y la gradualidad del conocimiento humano se traduce en jerarquización del Cosmos.

Así, la República Romana queda englobada en el plan universal de ordenación (ámbito de la Razón) desde "dentro" hacia

"fuera", entendido como "Bien Común".

El sabio se convierte en descubridor y lector de la Ley, en ordenador de todo lo inferior a él, con miras en lo mejor, lo más adecuado; el sabio es el gobernante, el bonus vir, función que desempeña por la hermandad existente entre hombres y dioses, por lo que de común les da la Razón. El hombre es el inteligente-razonable, que utiliza su capacidad mental en el desarrollo histórico. Por esta actividad, propia del hombre (el hombre más perfecto es el político), le vale ser llamado sabio: éste, a diferencia del estoico, nunca afirma algo como verdad indiscutible (la postura antidogmática de Cicerón es notada frecuentemente en sus obras); sólo asiente a la verosimilitud probable, a la verdad como opinión, suficiente para la acción virtuosa, correcta (es la que desarrolla la actividad del hombre, el obrar según razón).

Cicerón jamás renuncia a la Verdad; no niega su existencia, aunque el hombre no encuentre un criterio de verdad cierto, ya sea a causa de los sentidos, de la debilidad de su razón o de la corteidad de la vida. El sabio como "hombre en posesión de las verdades absolutas y estáticas" no existe: se llega a ser sabio tras una experiencia prolongada. El proceso de "perfeccionamiento" que sufre el hombre, es compartido por todas las cosas que se sitúan por debajo de él: la ciudad se ve envuelta en el desarrollo de la Razón, así como todas las cosas del mundo. La dimensión histórica con la que el pensamiento de Cicerón es marcada, alcanza su máximo sentido en la concepción de la "maxima civitas" (iuniversi iuris ac legum), guiada por una comunidad de sabios (principes), que representan la verosimilitud de diversas opiniones, cuya garantía radica en su racionalidad y su auctoritas, como acuerdo entre teoría y vida virtuosa que en ellos se refleja.

El hombre tiene una misión, que efectúa mediante su pensar, el cual está naturalmente adecuado a ella. El problema gnoseológico se resuelve en un postulado práctico que ya no exige una "verdad absoluta en acto", sino la sola razón, que lo hace útil, que asiente a "verdades relativas". Este especial conocimiento conforma la "filosofía del vivir", frente a la "filosofía del ser o de la verdad" clásica, que es lo que personaliza el pensamiento de Cicerón.

Se ha tachado a Cicerón de pragmático, y quizás sea con razón si se logra matizar el significado de tal palabra. El sabio ciceroniano se interesa por la acción en la medida en que, por ella, puede acercarse al campo jurisprudente, en el cual se localiza la fuerza de la teoría (la Ley, catalogada como "verdadera", se encuentra existiendo, realizándose eternamente, practicándose en el conjunto de seres que conforman el universo); no se interesa, pues, en la acción por la acción.

A causa de esta actitud, la filosofía del arpinate adquiere la adjudicación de elementos éticos:

- El hombre actúa en orden a un fin.
Tal fin es eterno, porque es válido universalmente.
- Por ser éste el valor supremo, queda identificado con el dios supremo.
- Los atributos propios de este dios son los bienes de la Naturaleza, que se ofrecen en forma de Ley.
- La Ley no se impone al hombre desde fuera, sino que reside en su ser, constituyéndolo.
- El descubrimiento de la Ley acerca al hombre al sumo bien, a la felicidad.
- El hombre identifica en ella el último fin.
- Este se alcanza mediante el conocimiento de la intimidad del hombre, plena identificación del ser consigo mismo.
- El conocimiento se adquiere por el uso, como guía, de la primera noción que tiene el hombre de su ser: la razón.

- El hombre tiende al último fin voluntariamente y por Naturaleza, pues la Razón es el origen de la Naturaleza.

- Para llevar a cabo totalmente la función de la Razón, el hombre se marca unas pautas, bajo autoridad racional, llamadas "leyes civiles".

Estas están destinadas al bien común.

- Son promulgadas por los más sabios, guías de la comunidad humana.

- Los hombres sabios son los hombres buenos: su calidad de sabios implica la realización de la Justicia (es preferible ser esclavo justo que jefe injusto ^(a)).

- La Justicia se ejerce en la comunidad humana, a la luz de la Razón, en pro de la consecución del Bien.

- El ser sabio, bueno, implica el desarrollo de una actividad por la cual, el sumo bien (Razón), se extienda por todo el universo, perfeccionando no sólo a éste, sino al Bien mismo, al aumentar el grado de realización de su ser.

- Por la complementación de ambas consecuciones, el supremo regidor se expande por todo el universo.

En unión del fin último, el hombre se hace uno con el Cosmos, tras descubrir en él la unidad: la ética es, pues, orden ontológico; el hombre bueno, ético, es político, legislador, juez y gobernante, destronando así al rey instituido por riquezas materiales y sangre de una determinada familia. La casta de "reyes" es, con Cicerón, la comunidad de sabios ("príncipes"), a la que cualquier hombre puede acceder, si se lanza a la búsqueda del conocimiento verdadero. Tal calidad hace al hombre capaz de garantizar al Estado firmeza y permanencia, haciéndolo participar de la estructura y el carácter del reino cósmico; y, tal calidad, es la única garantía de la capacidad de gobernar.

Los propósitos de las reflexiones de Cicerón encuentran su resumen en las palabras de Laelio, al referirse a Platón:

"... praeclaram ille quidem fortasse,

sed a vita hominum abhorrentem et moribus, reliqui disseruerunt sine ullo certo exemplari formaque rei publicae de generibus et de rationibus civitatum; tu mihi videris utrumque facturum; es enim ita ingressus, ut, quae ipse reperias, tribuere aliis malis quam, ut facit apud Platonem Socrates, ipse fingere et illa de urbis situ revoces ad rationem, quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt, et disputes non vaganti oratione, sed defixa in una re publica. quare perge, ut instituisti; prospicere enim iam videor te reliquos reges persequente quasi perfectam rem publicam" (b).

(a) De R., III. XVIII. 28, p. 206.

(b) De R., II. XI. 21-22, p. 130.

BALANCE

Opiniones muy encontradas las que ha suscitado la filosofía de Cicerón; y, quizás pueda intuirse la causa de la cantidad de controversias que han surgido en torno a su desconocida obra.

El ambiente en el que Cicerón desarrolló su pensamiento no resultaba propicio para las ideas que él proclamaba y, entre el humo que formó el disturbio político de los años de gobierno cesariano, apenas se percibe una sombra académica, que rápidamente oscurece la nube de poder de los triunviratos.

¿Ha sido comprendido realmente Cicerón en toda su integridad? Esta pregunta martillea la mente de cualquier historiador. Aquellos que lo catalogan de escéptico, estoico, peripatético, ecléctico, oportunista, práctico... es seguro que no han profundizado en su pensamiento. Cicerón fue, ante todo, un filósofo en la política, un pensador que construyó un verdadero coloso entrelazando agudamente ideas y términos recogidos del mundo helénico, para ofrecer al mundo romano un cuerpo teórico coherente y original, del que sentirse orgullosa la civilización latina. En su propósito de dotar a Roma de una filosofía con un carácter propio, no podemos decir que fracasó, aunque ésta no fue todo lo universalista que su autor pensaba que fuese.

Pronto, Cicerón fue leído por autores cristianos, reinterpretado, manipulado y malcomprendido; mientras muchos lo relegaron a un segundo plano, considerándolo inspirador y antelador del peso del derecho romano facultativo, otros creyeron ver en él al profeta racionalista de la religión cristiana. Interpretaciones, todas ellas, que dieron lugar a cobijar bajo sus ramas tradiciones literarias, poéticas rayanas en lo mítico, nada más lejos de la intención del romano, así como jurídicas, ignorando el sentido que sus términos adquieren en sus teorías. (Es precisamente el rechazo del escepticismo estoico la consecuencia y el origen de sus tan personales planteamientos -la

postura escéptica sólo puede ser imputada a un sistema únicamente teórico-).)

Pero aún hoy no ha cesado el conflicto que desencadenó la figura de Cicerón desde el momento en que comenzó su carrera pública. Benjamín Farrington opina sobre él de la siguiente forma:

"Tenía fama en su juventud de ser el mejor poeta latino contemporáneo, y en verdad, los fragmentos que subsisten de sus poemas no pueden ser ignorados por los estudiantes. Pero su carrera fue de abogado y estadista. Tanto en la oratoria forense como en la parlamentaria desplegó una virtuosidad asombrosa. Poseía seguridad, temperamento e ingenio, y podía demostrar, a voluntad, la pasión y convicción, o bien simularlas. El veredicto de la posteridad ha confirmado la opinión de los críticos romanos, según los cuales podía comparársele con el máximo orador de Grecia, Demóstenes" (1).

Respecto a sus obras filosóficas dice que están "escritas con muy buen sentido y con un estilo encantador, pero sin mayor profundidad y sin convicción sincera. El estilo de estos textos es en verdad admirable, hasta el punto de haber creado el modelo para la prosa de la Europa occidental. Si su producción fue copiosa, ello respondió a las necesidades de su época, pues no existía entonces nada semejante en latín. Cicerón seleccionó lo que más fácilmente podía asimilarse de la filosofía de los griegos, maestros de la razón discursiva, y lo adaptó a la mentalidad romana" (2).

Algo similar expresa Levi, diciendo:

"Una presentación, incluso esquemática, de las ideas filosóficas expuestas por Cicerón ofrece dificultades por las numerosas y fuertes incongruencias que contienen, debidas en parte al uso de fuentes diversas pero sobre todo a la mentalidad del autor, que no siente la necesidad de relacionar orgánicamente sus pensamientos. Aunque se complace en reprochar a los otros filósofos -especialmente a Epicuro- sus incoherencias, se jacta casi, como si ello constituyese la prueba

de su libertad intelectual, de aceptar alternativamente teorías incompatibles entre sí, según cuál le parezca más probable en un momento dado, y cree que este procedimiento se desprende de su posición gnoseológica" (3). El probabilismo por Levi señalado, encuentra su razón de ser en el *De Divinatione* (4): hay una diferencia sustancial entre lo creíble o probable y lo cercano a la verdad; lo primero, objeto de defensa de los ignorantes y escépticos (niegan la existencia de los dioses), de los estoicos, cae en el campo de la superstición, haciendo presa de ella al pueblo (multitud), lo segundo, objeto de defensa de los sabios, virtuosos, buenos, propio de Cicerón (defensa de los dioses), cae en el campo de la Ley Natural, por ello de más difícil comprensión. No se le puede adjudicar un alto grado de arbitrariedad; su posición queda clara en su rechazo de las filosofías anteriores a él. Pero Levi afirma lo ya señalado:

"En especial, la crítica escéptica parece constituir para él, por así decirlo, la introducción a una teoría probabilista que ocupa el centro de la investigación y que, a su vez, sirve de base a un eclecticismo afín al de Antíoco, en el que se yuxtaponen teorías derivadas de los diversos sistemas filosóficos contemporáneos, salvo el epicureísmo, y en particular del estoicismo, blanco preferido de los ataques de Carnéades" (5). Recordemos que en los *Academica* quedan refutadas las ideas de Antíoco. Y termina su crítica diciendo:

"De manera general, no es excesivamente severo el juicio de Philippon de que no existe una filosofía de Cicerón, lo cual puede afirmarse, no porque haya tomado de otros todos sus conceptos filosóficos (ya que, aún procediendo así, podría haberlos conectado orgánicamente), sino en razón de que, a pesar de su interés vivo e intenso por los problemas que trataba, no dio muestras de reparar en las exigencias de rigor, de profundidad y, sobre todo, de coherencia, que son condición indispensable de las investigaciones serias en materia de filosofía" (6).

Utchenko se manifiesta contrario a los juicios negativos que sobre Cicerón se emiten:

"Se dice que Cicerón expuso en un lenguaje vivo y asequible las tesis fundamentales de las escuelas y tendencias filosóficas, que creó la teoría filosófica latina, que, finalmente, despertó en los romanos el gusto y el interés por la filosofía. Es cierto, y todo ello merece ser resaltado. Pero no debe de servir para dejar a un lado el principal mérito de Cicerón. Generalmente, se infravalora la "reflexión", la coherencia, la elegancia, la amplitud, al fin, con que Cicerón trata los problemas, en un notable intento de ofrecer a los romanos una imagen integral de la filosofía o, mejor dicho, un cuadro de la filosofía griega "en su conjunto", seleccionando lo más aceptable, lo mejor en su opinión" (7).

Utchenko señala, a su vez, el olvido en el que ha caído la filosofía de Cicerón: generalmente, se le conoce como abogado y estadista, al igual que como orador; tras su recuperación a manos del cristianismo, se convirtió en instrumento para ayudar al desarrollo y expansión de éste (8). Pero añade:

"No nos proponemos demostrar que Cicerón fue un pensador original, cuya aportación al pensamiento filosófico fue extraordinaria, pero no estamos de acuerdo en que se le convierta en un epígono sin pizca de originalidad" (9).

Badillo reconoce también la creatividad manifiesta en la filosofía ciceroniana, a la par que descarta la incongruencia y la relatividad en sus ideas:

"Se esforzó por estructurar doctrinas compaginables con el estoicismo universalista, buscando en la integración del pensamiento griego con el romano una filosofía universal para un estado universal", aunque no estemos de acuerdo en catalogar al romano como estoico, por las muchas divergencias que marcó respecto a ellos (10). El mismo Badillo lo reconoce en otro lugar de su obra:

"La excesiva fijación de precedentes griegos ha impedido ver originalidad en sus obras de pensamiento. Comentándolas, él mismo escribió en cierta ocasión: "son copias y por tanto cuestan menos trabajo; lo único que hago es proporcionar las palabras y éstas no me faltan..." Pero no era justo. En sus manos el estoicismo se despojó también de rotundidad filosófica, ganando humanidad y superando la inasequibilidad con que la rigidez griega, de amarga decadencia, lo había amurallado. Además, al "proporcionar las palabras", modeló el idioma latino lo bastante como para contener, no sólo el pensamiento de su época, sino el que más adelante había de crear el cristianismo y la cultura de Europa" (11). Esta, a mi juicio, es la clave de la reflexión filosófica de Cicerón, es donde reside su originalidad, incluso en mayor grado que en el contenido de su pensamiento, aunque, parte de él versara sobre tal temática.

Su autoridad como historiador también le ha sido reconocida: "... Cicerón fue el maestro de maestros, siendo muy poco lo que sabríamos del estoicismo de no haber contado con su sincretismo filosófico" (12), aunque no debemos ver sólo en él al personaje que marcó la pauta que originó el historicismo moderno, que implica la necesidad de redefinir los términos utilizados a lo largo del tiempo, para remodelar las ideas hasta conseguir un acuerdo entre ellas y los acontecimientos contemporáneos a ellas.

En la actualidad, se ha abierto una amplia brecha, cuya actividad se dirige a dichos fines y, al cobijo de ella, se ha comenzado a considerar a Cicerón en su integridad y en su verdadero contexto, por lo que, el comienzo de la realización de la justicia en él parece haber comenzado. Como autoridades en el inicio de esta posición podemos nombrar a los profesores ingleses R. G. Collingwood, R. Syme, Ross Taylor y al francés Carcopino, cuyas obras sobre Cicerón deben ser consideradas como "clásicos", debido a la autoridad que ellos suponen en el tema.

Discípulo de los dos primeros es Charles Norris Cochrane, cuyo juicio es el siguiente:

"La tendencia de la crítica moderna ha ido al descarte de la obra de Cicerón, vista como un compendio de lugares comunes; y hasta se ha sugerido que, en la totalidad de sus escritos filosóficos o semifilosóficos no hay modo de hallar una sola idea original. Ello, sin embargo, no achica en lo más mínimo su importancia histórica, que está fuera de toda proporción con la insignificancia intrínseca de su pensamiento. No ha habido autor más vastamente conocido ni estudiado más intensamente, y el alcance de su influencia queda indicado no sólo por este hecho, sino también por el testimonio directo de admiradores entusiastas. Veleyo Patérculo, por ejemplo, le atribuye la instauración de la autonomía de las letras latinas y le predice la inmortalidad literaria en su calidad de único romano con penetración bastante para comprender el universo y facultades para poner en claro su sentido. Séneca, sumándose al parecer de Asinio Polión, declara supérfluo extenderse sobre su talento y diligencia ^(a); y si podemos dar crédito a la anécdota narrada por Plutarco, el mismo emperador Augusto le declaró "gran sabio y gran patriota" ^(b). El veredicto casi unánime de los primeros tiempos imperiales halla su confirmación en Quintiliano, quien iguala su nombre a la propia elocuencia y, en filosofía lo empareja con el de Platón ^(c).

La preeminencia de Cicerón a la par como pensador y escritor, no resultó menos afianzada en los siglos cuarto y quinto que en el primero. Hablando como pagano, Ammiano Marcelino se deleita en alusiones a él y a sus enseñanzas; y su famoso pasaje en elogio de la filosofía ^(d) se propone sin duda recordar unoparecido de Pro Archia, ^(e).

(a) Suasor..6. 24.

(b) Plutarco, Cic. 49.

(c) Inst. Orat. X. 1, 112 y 123.

(d) XXIX. 2. 18: "o praeclara informatio doctrinarum, munere caelesti

Por otra parte, habiendo Cicerón participado tanto en la creación de los moldes de la Romanitas, su espíritu sobrevivió en influencia, si no en señorío, de las formas de cultura cristiana que a la Romanitas reemplazaron. Tan evidentemente ajustó a la obra de él sus Institut. Lactancio, que éste ha sido a menudo descrito como Cicerón cristiano. San Ambrosio, tanto en su De Officiis como en sus Epístolas, deliberadamente imita la forma y dicción ciceronianas. El harto conocido lamento de Jerónimo, "Ciceronianus non Christianus sum", pone de manifiesto la atracción que ejercía el orador en el traductor de la Vulgata. Pero tal vez el mayor tributo jamás pagado a Cicerón fue el de Agustín, quien afirma que en él empezó y terminó la especulación latina, y generosamente le supone inspirado por su propia pasión filológica.

Tales opiniones, paganas y cristianas juntamente, son aquí citadas no en defensa de la fama de Cicerón, sino tan sólo para ilustrar su extraordinario asimiento de la imaginación venidera" (13).

Para concluir, podemos decir que en la persona del filósofo romano se detecta la fuerza y la flaqueza del idealismo liberal clásico. Desde esta afirmación, lejos de percibir él las verdaderas realidades del principado de Augusto, le habrían parecido éstas casi tan desagradables como le resultó la monarquía de Julio. Porque, según lo demostró la Historia, el régimen de justicia que concibió Cicerón no estaba llamado a realizarse ni siquiera bajo la égida de Augusto y Roma. Pero no es menos cierto que, si bien no previó la obra de Augusto, éste halló en la doctrina de Cicerón la justificación de su poder.

indulta felicibus, quae vel vitiosas naturas saepe excoluisti !".

(e) 7. 15.

De este modo, el perfecto romano plantó la semilla que le valió para alcanzar la inmortalidad, denegada por sus compatriotas.

NOTAS

INTRODUCCION

(1). Se cuenta de Cicerón que era un conversador excelente, de manera que, con facilidad, hacía las delicias de los compañeros de tertulia. Dice en Fam. 9, 26, 2: "Convivio delector; ibi loquor quod in solum ut dicitur, et gemitum in risus maximos transfero"; y termina: "non multi cibi hospitem accipies, multi ioci". La mayoría de los chistes que corrían por la ciudad eran atribuidos a Cicerón. Enterado de ello, escribe a su amigo Volumnio, Fam. 7, 32, 2: "Puesto que hay tanta porquería en Roma que ya no hace reír más que lo muy picante, tú puedes jurar que si los dichos no son hermosos, ni agudos, ni elegantes, ni bellos ni graciosos, ni llenos de ingenio, no son míos." Como puede apreciarse, hace gala de todas las virtudes, menos de la modestia (de J. Guillén, Urbs Roma, Salamanca 1980, p. 247, 248, n. 439). Su liberto bibliotecario, Tigrón, publicó, tras su muerte, una colección de agudezas de su señor que, muchas veces fueron el punto final de una amistad o una alianza porque, con facilidad, Cicerón saltaba a una crueldad sin freno.

BIOGRAFIA

- (1). Plut., Cic. 1, de Utchenko, p. 99, Cicerón y su tiempo, Madrid 1978.
- (2) Taylor Caldwell, La Columna de Hierro, Barcelona 1980, p. 44.
- (3) Plut., Cic. 40.
- (4) Plut., Cic. 4, de Utchenko, op. cit., p. 103.
- (5) Utchenko, op. cit. p. 293.
- (6) Levi, Historia de la Filosofía Romana, Buenos Aires, 1979, p. 77, n.

(7) Cicerón, De D. II. I. 1-4, p. 370 y ss. de la edición de Loeb Classical Library, Londres, 1979.

(8) Levi, op. cit., p. 82.

CONCEPTO GENERAL DE LEY

(1). Sinónimo de "ley" son "norma" y "regla", pero la norma, propiamente dicha, comporta la actividad humana con referencia específica a un fin (por ejemplo, norma lógica, ética, jurídica, política, estética); y la regla se presenta como una especificación de una determinada norma (por ejemplo, regla aritmética, de gramática, etc.). En consecuencia, la norma tiene menor extensión que la ley, y la regla puede tener menor extensión que la norma (de Enciclopedia Filosofica Italiana, p. 1434).

(2) Sum. theol. I-II, q. 90, a. I.

(3) Idem, a. 4.

(4) Paideia, la formazione dell'uomo greco, Firenze, 1943, 2ª ed.

(5) Il Pensiero antico, Firenze, 1950.

(6) cfr. Phys. II, I, 192 b 20-23 (de Enciclopedia Filosofica Italiana, p. 1434).

(7) Zenón, en la obra Sobre la Naturaleza, según Aecio, Plac., I, 27, 5; cfr.: Arnim, I, p. 176.

(8) S. Agustín, Contra Faust., I, XXII, c. 27.

LA LEY; COMO EXPRESION DE LA RAZON; ES INSTRUMENTO DE REGULACION UNIVERSAL

(1) Friedlaender, La sociedad romana, Méjico, 1947, p. 9.

(2) Nicolet y Michel, Cicéron, París, 1961, p. 13.

(3) Magariños, Cicerón, Barcelona, p. 85.

- (4) Badillo, Cicerón y el Imperio, Barcelona, 1976, p. 164.
- (5) Idem, p. 166.
- (6) Idem, p. 106.
- (7) Cicerón, De L., I. V. 17, p. 314 de la edición de Loeb Classical Library, Londres, 1977.
- (8) Quede clara la terminología utilizada: por "estado" indico una agrupación, regida por una razón, por una guía, por una ley, en suma. Y, puesto que la Ley, en Cicerón, se desdobra, según su campo de acción, en civil y natural, la Ley Natural o universal, en Cicerón, es la máxima regente; a nivel de concreciones históricas se especifica en la ley civil, diferenciada de la universal no tanto por su función reguladora en la Justicia, cuanto por la amplitud del ámbito que cada una de ellas abarca: la primera, omnicomprensiva, no por ello se desvincula de los más mínimos acontecimientos que se produzcan en cualquier rincón del Cosmos. Esta cuestión ha sido notada con anterioridad, y es abordada en numerosas ocasiones a lo largo del presente trabajo. Continuando con la distinción establecida entre "Estado terreno" y "Estado divino", concibo al primero como objeto de aplicación de las leyes civiles, o conjunto de normas que regulan el comportamiento de cada ciudadano para conseguir que sus acciones se acerquen, en la medida de lo posible, a la Ley Natural; el segundo, es el universo en su totalidad, el conjunto de todos los existentes, desenvolviéndose en la armonía de la Ley Natural. El término "estado" debe entenderse no tanto como organización de instituciones jurídicas y burocráticas, cuanto como agrupación de individuos (ciudadanos) en torno al Bien Común. Esta idea es la que inspira a la política ciceroniana.
- (9) De L., I. V. 17, p. 314 y 316.
- (10) Idem, I. VI. 18, p. 316.
- (11) El término "divina" puede provocar confusiones. Tengo especial

interés en que resulte neta y clara la diferencia de lo "divino" propio de un pagano del s. II a. C., o un griego del s. IV a. C., salvando las distancias, y un cristiano. Mientras que, para el primero lo divino se resolvía en un conjunto de fuerzas naturales (numinas), carentes de personalidad, que poblaban el Cosmos y justificaban la aparición de eventos naturales, sin explicación para el hombre de aquél tiempo, lo divino para el cristiano está dotado de un carácter concreto y personal, gracias al cual mantiene con el hombre una relación directa, individual y concreta que, para el griego o el romano, era impensable. Cicerón no debe ser alejado de su marco; como romano, anterior a Cristo, no demos pie a desfases cronológicos y filosóficos.

(12) Levi, op. cit., p. 109.

(13) De L. I. VI. 19, p. 316.

(14) Idem, I. VI. 18, p. 316.

(15) Idem, I. VI. 19, p. 318.

(16) Idem, I. X. 28, p. 328.

(17) La "sapiencia" señalada no es accesible en su totalidad al hombre como sabio. En capítulos precedentes quedará más clara la idea. La Sabiduría es el fin último, el ideal del ser inteligente que sigue la guía de la Razón; pero la acepción que tiene para el hombre supone limitación. Ello no obsta para que, el hombre, dirija sus acciones hacia ella, y sea sabio en la medida de lo posible. "Sabio" designa un determinado estado que sitúa al hombre en el límite del ámbito divino con el humano; sabio es aquél que es consciente de su realidad ontológica.

(18) De L. I. VII. 22-23, p. 320.

(19) Idem, I. VIII. 24, p. 322.

(20) Idem, I. VII. 23, p. 322.

(21) Idem, I. VII. 23, p. 322.

(22) Idem, III. I. 3, p. 460.

- (23) Idem, II. V. 11, p. 382.
- (24) Idem, I. XII. 33, p. 332.
- (25) Idem, II. IV. 8, p. 380.
- (26) Idem, II. V. 13, p. 384 y I. XIII. 35, p. 335-337.
- (27) Idem, II. V. 12, p. 384.
- (28) Idem, II. V. 11, p. 382. Fragmento incompleto, completado en la edición inglesa de Vahlen, editada por Loeb Classical Library, Londres 1977.
- (29) Idem, I. XXI. 56, p. 360.
- (30) Idem, I. VIII. 25, p. 324.
- (31) Idem, I. XXI. 56, p. 360-362.
- (32) De R., I. II. 2, p. 14.
- (33) De L., III. VIII. 18, p. 478.
- (34) Idem, I. XIII. 37, p. 336.
- (35) Idem, I. XXII. 58, p. 362.
- (36) Idem, I. V. 17, p. 314.
- (37) Idem, I. VI. 19, p. 318.
- (38) Idem, I. X. 28-30, p. 328.
- (39) Idem, I. X. 30, p. 330.
- (40) Idem, I. XV. 42, p. 342-344.
- (41) Idem, I. XIV. 41, p. 342.
- (42) Idem, I. X. 31, p. 330.
- (43) Idem, I. XXIII. 61, p. 366.
- (44) Idem, I. VIII. 25, p. 324.
- (45) Fragmenta Librorum De Legibus, 2. p. 518. Lactantio, Inst. Div. V, 8.
- (46) De L., II. V. 11, p. 382.
- (47) Idem, II. VI. 15, p. 388.
- (48) Idem, II. IV. 9-10, p. 380.
- (49) Idem, I. XI. 32, p. 332.
- (50) Idem, I. XVIII. 48-49, p. 350.

- (51) Idem, II. I. 2, p. 370.
- (52) Idem, I. XXIII. 60, p. 364.
- (53) Idem, I. XXII. 59, p. 364.
- (54) Idem, III. XI. 26, p. 488.
- (55) Idem, II. V. 11, p. 382.
- (56) De R., III. XXII. 33, p. 211.
- (57) De L., III. XIV. 32, p. 494-496.
- (58) Idem, III. XX. 46, p. 514.
- (59) Idem, II. IV. 8, p. 378-380.
- (60) Badillo, op. cit., p. 69.

SOBRE EL MEJOR DE LOS GOBIERNOS, O EL GOBIERNO DE LOS MEJORES

- (1) De L., III. XV. 33, p. 498.
- (2) De R., I. II. 2, p. 14.
- (3) Idem, I., p. 14, n.
- (4) Idem, III. XXIII. 34, p. 212.
- (5) Idem, I. VII, 12, p. 26.
- (6) Idem, I. IV. 8, p. 22.
- (7) Idem, I. II. 3, p. 16.
- (8) Idem, I. VII. 12, p. 28.
- (9) Idem, I. XX. 33, p. 56.
- (10) Idem, I. XXXI. 47, p. 70.
- (11) Idem, I. XXXIV. 52, p. 78.
- (12) Idem, V. VII. 9, p. 252.
- (13) Idem, II. XLII. 69, p. 180.
- (14) Vid. Ac., II. II. 4-6, p. 470 y II. I. 1-4, p. 464-468.
- (15) De R., I. XVII. 27, p. 48 y De L., I. XVIII. 48, p. 350.
- (16) Idem, V. IV. 8, p. 250.
- (17) Idem, I. XXXIV. 52, p. 80.
- (18) Idem, II. XXVI. 47, p. 156.

- (19) Idem, I. IV. 7, p. 20 y II. XXIX. 51, p. 160.
- (20) Idem, II. XI. 21, p. 128.
- (21) Idem, I. XLI. 64, p. 94-96.
- (22) Idem, p. 130, n. 3: Cicerón deriva de "padres", "patricios".
- (23) Badillo, op. cit., p. 21, n. 7.
- (24) De R., II. XXVI. 48, p. 156.
- (25) Idem, II. XXVII. 49, p. 158 y I. XXXIII. 50, p. 77.
- (26) Idem, I. XXXIV. 51, p. 76.
- (27) Idem, I. XXV. 39, p. 64.
- (28) Idem, I. XXXII. 49, p. 74.
- (29) Idem, I. XLIII. 67, p. 100.
- (30) Idem, I. XLIV. 68, p. 100.
- (31) Badillo, op. cit., p. 39.
- (32) De L., III. XIX. 42, p. 508.
- (33) Friedlaender, op. cit., p. 110 y De R., II. XI. 21, p. 128.
- (34) Farrington, La civilización de Grecia y Roma, Buenos Aires, 1979, p. 142.
- (35) De L., III. XI. 26, p. 488.
- (36) Levi, op. cit., p. 108.
- (37) De R., p. 134, n. 3: Livio alarga la duración a 43 años.
- (38) Idem, II. XIV. 27, p. 134-136.
- (39) Idem, II. XXIX. 51, p. 160.
- (40) Badillo, op. cit., p. 132.
- (41) De R., IV. VIII. 8, p. 238.
- (42) De L., II. XIV. 36, p. 414.
- (43) Badillo, op. cit., p. 128.
- (44) De L., II. XVI. 40, p. 420.
- (45) Idem, II. XIX. 47, p. 430.
- (46) Esteve Barba, Historia de la Cultura, Barcelona, 1955, p. 566.
- (47) Badillo, op. cit., p. 128 y 129.
- (48) De R., II. X. 18, p. 126.

- (49) Sobre el tema religioso, remitirse a De L., II. XVI. 40, p. 420, hasta II. XXVII. 69, p. 454.
- (50) De R., II. IX. 16, p. 124.
- (51) Idem, II. IX. 16, p. 124.
- (52) De L., III. XIX. 43, p. 510.
- (53) Idem, III. XIX. 43, p. 510.
- (54) De R., p. 124, n. 1: "Senatus" deriva de "senex", "anciano".
- (55) Crouzet, Historia General de las Civilizaciones, Barcelona, 1960, p. 216.
- (56) Badillo, op. cit., p. 114.
- (57) De L., II. XII. 31, p. 408.
- (58) Idem, III. XII. 27, p. 490.
- (59) Idem, II. XIII. 32, p. 410.
- (60) De R., I. XVI. 25, p. 46.
- (61) De N., I. XVI. 42-43, p. 42-44 de la edición de Loeb Classical Library, Londres, 1979.
- (62) De R., I. XV. 23-24, p. 42 y XVI. 25, p. 44.
- (63) Idem, II. X. 18-19, p. 126-128.
- (64) De N., II. II. 5, p. 126.
- (65) Idem, II. II. 5, p. 126.
- (66) De R., II. XLIII. 69, p. 180-182.
- (67) Esteve Barba, op. cit., p. 597.
- (68) De L., II. XVII. 44, p. 424-426.
- (69) "nec est dubium, quin is, qui liberalis benignusve dicitur, officium, non fructum sequatur", De L., I. XVIII. 48, p. 350.
- (70) Idem, II. XVIII. 45, p. 421.
- (71) Idem, I. VII. 23, p. 322.
- (72) Idem, I. IX. 27, p. 326.
- (73) De R., III. XXII. 33, p. 210.
- (74) De R., III. XXV. 37, p. 212-214.
- (75) Idem, I. XIII. 19, p. 38.

- (76) Idem, I. XIII. 19, p. 38.
- (77) De L., III. XVI. 37, p. 502.
- (78) De R., I. XVIII. 30, p. 54.
- (79) Idem, I. II. 3, p. 6.
- (80) Idem, I. XXII. 36, p. 60.
- (81) Idem, V. IX. 11, p. 252.
- (82) Badillo, op. cit., p. 53.
- (83) Idem, p. 53.
- (84) De R., I. XIX. 31, p. 54.
- (85) Vid. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Paris, 1950-54.
- (86) De R., I. III. 5, p. 18.
- (87) Idem, I. XIII. 19, p. 38.
- (88) Idem, I. XIX. 32, p. 56.

SOMNIUM SCIPIONIS

- (1) De R., VI. VIII. 8, p. 260.
- (2) A ello hace referencia Magariños, en su estudio del tema, Cicerón: Sueño de Escipión, Madrid, 1943, p. 19.
- (3) De R., VI. XIII. 13, p. 264-266.
- (4) Idem, p. 267, n. 1: "Templum" significa originalmente una región del cielo, señalada para propósitos de adivinación.
- (5) El rey Masinisa, gran amigo de la familia de Escipión, primer aliado de los cartagineses, con los que luchó en España contra el primer Africano; fue allí donde éste le restituyó su nieto Missiva, caído prisionero (de Magariños, Cicerón, Barcelona, p. 91, n. 2 y, del mismo autor, Cicerón: Somnium Scipionis, Madrid 1943, p. 29).
- (6) Escipión Africano el menor era solamente hijo adoptivo del hijo mayor de Escipión, el vencedor de Zama; su padre carnal era Lucio Emilio Paulo, el macedonio, cónsul en el año 182, triunfador de los ligurios; cónsul por segunda vez en el 168, año en que abatió a Perseo en Pidna; censor en el año 164. Murió el 160. Fue alabado por

Polibio, Cicerón y Livio como hombre de viejo espíritu romano, a la vez aficionado a la cultura griega. Escipión Emiliano fue hijo suyo y de Papiria. (de Magariños, Cicerón: Somnium Scipionis, Madrid 1943, p. 39, n.).

- (7) De R., VI. XIV. 14, p. 266.
- (8) Idem, VI. XXIV. 26, p. 278-280.
- (9) Magariños, Cicerón: Somnium Scipionis, Madrid 1943, p. 59, n.
- (10) De R., VI. XV. 15, p. 266-268.
- (11) Idem, VI. XVI. 16, p. 268. Vid. Magariños, C.: S. S., p. 43, n.
- (12) De R., VI. XVI. 16, p. 268.
- (13) Idem, VI. XVII. 17, p. 268-270.
- (14) Idem, VI. XX. 21-22, p. 274.
- (15) Idem, VI. XVIII. 18, p. 270-272.
- (16) Idem, VI. XXIII. 25, p. 278.
- (17) Idem, VI. XXVI. 29, p. 282.

DEL "HOMO SAPIENS" AL "BONUS VIR"

- (1) Academica, I. V. 18, p. 429 de la edición de Loeb Classical Library, Londres, 1979.
- (2) Idem, II. III. 8-9, p. 474-476.
- (3) Idem, II. XIX. 63, p. 547.
- (4) Idem, II. XX. 65, p. 548.
- (5) Idem, II. XX. 65, p. 548.
- (6) Idem, II. XX. 66, p. 550.
- (7) Idem, II. XX. 66, p. 550.
- (8) Idem, II. XXI. 67, p. 552.
- (9) Idem, II. XXI. 68, p. 552-554.
- (10) Idem, II. XIX. 61, p. 544.
- (11) Idem, II. XXI. 68, p. 554.
- (12) Idem, II. XX. 66, p. 550.

- (13) Idem, II. XXII. 69, p. 554 hasta XXIV. 76, p. 562.
- (14) Idem, II. XXIV. 76, p. 562.
- (15) Idem, II. XXIV. 77, p. 564.
- (16) Idem, II. XXIV. 77, p. 564.
- (17) Idem, II. XXIV. 78, p. 566.
- (18) Idem, II. XXVI. 83, p. 570-572.
- (19) Idem, II. XXVIII. 89-90, p. 580.
- (20) Idem, II. XXIX. 92, p. 584.
- (21) Idem, II. XXX. 97, p. 590.
- (22) Idem, II. XXIX. 95, p. 586-588.
- (23) Idem, II. XXX. 95, p. 588.
- (24) Idem, II. XXX. 97, p. 590 hasta 98, p. 592.
- (25) Idem, II. XXXII. 101, p. 596.
- (26) Idem, II. XXXII. 102, p. 598.
- (27) Idem, II. XXXII. 104, p. 600 y 105.
- (28) Idem, II. XXXIII. 105, p. 602.
- (29) Idem, II. XXXIII. 105, p. 602.
- (30) Idem, II. XXXIII. 107, p. 604.
- (31) Idem, II. XXXIII. 105, p. 600-602.
- (32) Idem, II. XXXIII. 107, p. 604.
- (33) Idem, II. XXXIII. 107, p. 604.
- (34) Idem, II. XXXIII. 107, p. 604.
- (35) Idem, II. XXXIV. 108-109, p. 606.
- (36) Idem, II. XXXIV. 110, p. 608.
- (37) Idem, II. XXXIV. 110, p. 608.
- (38) Idem, II. XXXIV. 110, p. 608.
- (39) Idem, II. XXXIV. 110, p. 608.
- (40) Idem, II. XXXIV. 111, p. 610.
- (41) Idem, II. XXXIX. 124, p. 626-628.
- (42) Idem, II. XLVII. 146, p. 654-656.
- (43) Idem, II. XL. 126, p. 630 y XLVI. 141, p. 650.
- (44) Idem, II. XLI. 128, p. 632.

- (45) Idem, II. XLIII. 132, p. 638 y 134, p. 640.
- (46) Idem, II. XLVIII. 148, p. 656-658.
- (47) De N., III. XL. 95, p. 382.

EL AUGUR COMO ELEMENTO ACTIVO INDISPENSABLE EN EL GOBIERNO SEGUN
RAZON

- (1) Ac., I. II. 6, p. 414.
- (2) De R., II. XXV. 46, p. 157.
- (3) Idem, I. XLIV. 68, p. 102.
- (4) De D., II. III. 8, p. 377-379.
- (5) En su De R., II. I. 2, p. 113, establece el carácter de este tipo de conocimiento.
- (6) De D., II. LXXII. 148, p. 536.
- (7) Idem, II. LXXII. 149, p. 536.
- (8) Tal cambio nos lo anuncia, aunque soterradamente, en De R., II. IX. 16, p. 124.
- (9) De D., I. XLVII. 105, p. 336.
- (10) Idem, II. XXXIII. 72, p. 450. Con referencia a nota (5).
- (11) La intención de que todas las acciones van encaminadas a la mejora del ciudadano se encuentra recogida en la finalidad que Cicerón da a sus obras. Vid. De D., II. I-II. 1-7, p. 370-376.
- (12) De D., II. XII. 28, p. 400.
- (13) Idem, I. III. 7, p. 230.
- (14) Idem, II. LXXII. 150, p. 538.
- (15) Idem, II. XIII. 31, p. 404.
- (16) Idem, II. XII. 28, p. 400 y n. 3
- (17) Idem, II. LXXII. 150, p. 538.
- (18) Idem, II. XXI. 48, p. 424.
- (19) Idem, II. XXXVIII. 80, p. 460.
- (20) Idem, II. LXXII. 150, p. 538.
- (21) Idem, I. IV. 7, p. 230.

- (22) Idem, II. III. 8, p. 376-378.
- (23) Idem, II. XLIX. 103, p. 486.
- (24) Idem, II. L. 104, p. 486.
- (25) Idem, II. L. 104, p. 488.
- (26) Idem, I. I. 2, p. 222.
- (27) Idem, I. V. 9, p. 232. "Id est de divinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio".
- (28) Idem, I. V. 9, p. 232.
- (29) Idem, I. VI. 12, p. 234.
- (30) Idem, I. IX. 15, p. 238. Afirmaciones de este tipo se encuentran a lo largo de toda la exposición de Quinto, en el libro I.
- (31) Idem, I. IX. 15, p. 238.
- (32) Idem, I. X. 16, p. 240.
- (33) Idem, I. XXIV. 51, p. 278.
- (34) Idem, I. XII. 23, p. 248.
- (35) Idem, I. XLVIII. 105, p. 336, XXIX. 60, p. 290.
- (36) Idem, I. XXXII. 71, p. 302.
- (37) Idem, I. LIII. 120-121, p. 354.
- (38) Idem, I. XXXIX. 86, p. 316.
- (39) Idem, I. VI. 10, p. 234.
- (40) Idem, I. LI. 117, p. 350.
- (41) Por conformación; aquí "naturaleza" tiene distinta acepción de la Naturaleza ciceroniana.
- (42) De D., I. LVI. 127, p. 360-362.
- (43) Idem, I. XXXVII. 81, p. 312.
- (44) Idem, I. LI. 117, p. 350.
- (45) Idem, I. LII. 118, p. 352.
- (46) Idem, I. LII. 118, p. 350.
- (47) Idem, I. XXXII. 70, p. 300.
- (48) Idem, I. XXXVIII. 81, p. 314.

- (49) Idem, I. LV. 125-126, p. 360.
- (50) Idem, I. VI. 11, p. 234.
- (51) Idem, I. XLIX. 110, p. 342 y LVII 129-130, p. 364.
- (52) Idem, I. L. 113, p. 344.
- (53) Idem, I. L. 114, p. 346.
- (54) Idem, I. XXX. 63, p. 294 y LI. 115, p. 348.
- (55) Idem, I. XLIX. 109, p. 340.
- (56) Idem, I. XLVIII. 107, p. 338.
- (57) Idem, I. XXIX. 60, p. 290 y XXX. 62, p. 292.
- (58) Idem, I. LI. 116, p. 348-350.
- (59) Idem, I. XIV. 24, p. 250.
- (60) Idem, I. LVII. 131, p. 366.
- (61) Idem, I. LVI. 127, p. 362.
- (62) Idem, I. XL. 89, p. 320.
- (63) Idem, I. XXXIX. 86, p. 318.
- (64) Idem, II. VII. 18, p. 388 y LXIX. 42, p. 528 (επιτάθαια griega).
- (65) Idem, II. IV. 10, p. 380.
- (66) Idem, II. VII. 19, p. 390.
- (67) Idem, II. IV. 12, p. 382.
- (68) Idem, I. LVIII. 132, p. 368.
- (69) Idem, II. X. 25, p. 398.
- (70) Idem, II. XIV. 33, p. 406.
- (71) Idem, II. LXIII. 129-130, p. 516.
- (72) Idem, II. XXXI. 67, p. 446. Los mismos epicúreos encuentran inconsistente el argumento estoico a favor del azar: De D., II. XVII. 39, p. 414.
- (73) Idem, II. XVI. 37, p. 412.
- (74) Idem, I. VI. 10, p. 234.
- (75) Idem, II. LXVII. 139, p. 524-526.
- (76) Idem, II. LXX. 145, p. 532.
- (77) Idem, II. LXVII. 138, p. 524.

- (78) Idem, II. LVII. 117, p. 502-504.
- (79) Idem, II. XL. 84, p. 466.
- (80) Idem, II. XL. 83, p. 464.
- (81) Idem, II. XXXIX. 83, p. 464.
- (82) De R., II. XX. 36, p. 144.
- (83) De D., II. XXXV. 74, p. 454.
- (84) De R., II. XIV. 27, p. 134-136.

BALANCE

- (1) Farrington, op. cit., p. 129.
- (2) Idem.
- (3) Levi, op. cit., p. 95 y 96.
- (4) De D., I. V. 8-9, p. 232.
- (5) Levi, op. cit., p. 98.
- (6) Idem, p. 111.
- (7) Utchenko, op. cit., p. 305-306.
- (8) Idem, p. 304.
- (9) Idem.
- (10) Badillo, op. cit., p. 53.
- (11) Idem, p. 13.
- (12) Idem.
- (13) Cochrane, Cristianismo y Cultura Clásica, Madrid, 1983, p. 46-48.

BIBLIOGRAFIA

La extensión de la bibliografía existente sobre Cicerón y su obra no permite que quede registrada, en su totalidad, en el presente apartado. Sin embargo, no existe la gran obra de la filosofía de Cicerón, por lo cual nos vemos privados de una "edición crítica", a falta de la cual, la noticia bibliográfica, detallada aquí, es fruto de la complementación realizada entre diversos repertorios bibliográficos y obras, tanto generales como específicas.

La bibliografía citada, queda estructurada en tres bloques, a saber: repertorios bibliográficos, ediciones de las obras de Cicerón y estudios realizados en torno a los temas tratados en este trabajo. Así, tanto las obras de carácter general, como las referentes a los trabajos de Cicerón, no son objeto de consideración en el presente detalle.

REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

Allen, W., A Survey of selected Ciceronian bibliography, 1939-1953.

In: *Class. Weekly* 47 (1954) 129-39.

Laurand, L., Notes bibliographiques sur Cicéron. *Rev. études lat.* 7

(1929) 348-69.

Leeman, A. D., Recente publikaties over Cicero (desde 1904). *Hermeneus* 30 (1958) 93-97.

Smethurst, S. E., Cicero's rhetorical and philosophical Works. A bibliographical survey. 1-3. *Clas. World* 51 (1957)

1-4; 24; 32-41.

Woestijne, P. van de, C.s scripta philosophica. *Antiquité classique* , ,

3 (1934) 259-61.

EDICIONES DE LAS OBRAS DE CICERON

Colección teubneriana (Leipzig). Obras completas, al cuidado de C.



F. W. Müller y G. Friedrich, 1878 y ss. En la misma colección, nueva edición en curso, 1914 y ss.

Collection des Universités de France (Les Belles Lettres, París).

Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1976 y ss.

Loeb Classical Library (Heinemann, Londres). Harvard University Press.

ESTUDIOS POR TEMAS

Antropología

Barbu, N. J., Cicéron peintre des hommes et homme d'action. Academia scientiarum Polona. Acta sessionis Ciceronianae... 1957. Warszawa 1960. S. 29-35.

Boyance, P., Etudes sur l'humanisme cicéronien, Bruselas, Latomus 1970.

Litman, A., Cicero's Doctrine of nature and man. New York 1930. 41 S.

Conocimiento

Chabot, M. E., Nature et raison chez Cicéron. Laval théol. philos. 14 (1958) 89-139; 236-86.

Henry, M. J., The relation of dogmatism and scepticism in the philosophical treatises of Cicero. New York. 1925, 117 S. Diss. Columbia Univ.

Etica

André, J., Otium chez C., ou le drame de la retraite impossible. As. G. Budé. Actes du Con. de Lyon 1958. París 1960. S. 300-04.

Balsdon, J. P. V. D., Auctoritas, dignitas, otium. Class. Quart. 10 (1960) 43-50.

- Boyancé, P., Cum dignitate otium. Rev. études anc. 43 (1941) 172-91.
- Bruno, P., C. philosophus disciplinam suam vitae legem putavit. Latomus 3 (1955) 87-93.
- Ciafardini, E., Il dolore, la tristezza e le passioni nel pensiero di C. Riv. di filos. neo-scol. (1923) 196-215.
- Dermience, A., La Notion de libertas dans les oeuvres de C. Etudes class. Namur 25 (1957) 157-67.
- Dierexsens, A. M., Virtus Ciceroniana. Recherches sur les sens du concept virtus dans les oeuvres de Cicéron. Louvain 1945.
- Emilie, G., C. and the Roman pietas. Class. Journ. 39 (1943-44) 536-42.
- Ferrara y Mirabeau, La moral de dos grandes oradores. Madrid 1949. 330.
- Garfer, J. L., La esencia de felicidad y el concepto de virtud en C. Humanidades 10 (1958) 97-115.
- Grilli, A., Otium cum dignitate. Acme 4 (1951) 227-40.
- Guillemin, A., Cicéro entre le génie grec et le "mos maiorum". Rev. études lat. 33 (1955) 209-30.
- Hatinguais, J., Sens et valeur de la volonté dans l'humanisme de C. Bull. As. G. Budé (1958) 50-69.
- Henry, M. H., Treatment of the free will problem. Transact. Proc. Amer. Philol. Assoc. (1927) 32-42.
- Kilb, G., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch C. Diss. Freiburg 1939. 98 S.
- Kretschmar, M., Otium, studia litterarum, Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken C.s. Würzb. 1938. 157 S. Diss. Lpz.
- Leeman, A. D., Gloria. C.s. waardering van de roem en haar achtergrond in de hellenistische wijsbegeerte en de romainse samenleving. Rotterd. 1949. 199 S. Diss. Leiden.
- Liebers, G., Virtus bei C. Dresden 1942. 172 S. Diss.
- Mahieu, L., C. moraliste. Mém. Science Relig. 5 (1948) 89-108.

- Mayer, J., Humanitas bei C. Diss. Freiburg 1950. 316 Bl (Mschr.).
- Milton, P., L'éthique stoïcienne chez Cicéron. Paris 1956.
- Nutting, H. C., C. as a moral teacher. Class. Journ. 22 (1927) 603-07.
- Olaechea, R., Humanismo y humanidad de M. T. C. Humanidades 10 (1958) 9-32.
- Plumpe, J. C., Wesen und Wirkung der auctoritas maiorum bei C. Bochum-Langendreer 1935. 76 S. Diss. Münster.
- Riposati, B., Una singolare nozione di "aequitas" in C. Milano 1961. 21 S.
- Robleda, O., La aequitas en C. Humanidades 2 (1950) 31-57.
- Roloff, H., Maiores bei C. Gött. 1938. 152 S. Diss. Lpz.
- Ruch, M., Chronologie et valeur respectives des disciplines gréco-romaines dans le pensée de C. Etudes class. 22 (1954) 351-64.
- Rudberg, G., C. und das Gewissen. Symbolae Osl. 31 (1955) 96-104.
- Sansegundo, L. M., De philosophia virtutum fonte morumque magistro apud M. Tullium. Latinitas 4 (1956) 227-32.
- Steinberger, J., Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und C. Diss. Erlangen 1956. 175 S.
- Strassburger, H., Concordia ordinum. Amsterdam 1956.
- Tondini, H., De pietate erga parentes apud C. Latinitas 1 (1953) 84-89.
- Wirszubski, C., C.s Cum dignitate otium. A reconsideration. Journ. Rom. Stud. 44 (1954) 1-13.
- Wytzes, J., C.s troost. Hermeneus 24 (1953) 126-129.

Historia

- Bayet, J., Approches historiques de C. Critique 37 (1949) 527-38.
- Ferrero, L., Osservazioni sugli interessi storici ciceroniani. Giorn. ital. filol. 3 (1950) 215-37.
- Fromm, K., C.s geschichtlicher Sinn. Diss. Freiburg 1953. 240 Bl. (Mschr.).
- Hallward, B. L., C. historicus. Camb. Hist. Journ. 3 (1931) 221-37.

- Paladini, V., Sul pensiero storiografico di C. Latomus (1947) 329-44.
- Rimbaud, M., C. et l'histoire romaine. Paris, 1953. 148 S.
- Tornos, A. M., La historia en el diálogo De Senectute. Humanidades 5 (1953) 272-80.
- Trencsényi-Waldapfel, I., Das Zeitalter der Scipionen in den Werken von C. Acta sessionis Ciceronianae... 1957 Warszawa 1960. S. 77-107.
- Vanella, G., L'humanitas della concezione oratoria e storiografica di C. Napoli 1947. 117 S.
- Wolf, R., C. as historian of philosophy. Class. Bull. 36 (1960) 37-39.

Política

- Balogh, E., C. and the Greek law. Scritti... C. Ferrini. Milano 1949. Vol. III 1-27.
- Levy, H. L., C. the lawyer, as seen in his correspondance. Class. Weekly 52 (1959) 147-54.
- Mayer-Maly, T., Gemeinwohl und Naturrecht bei C. Völkerrecht und rechtliches Weltbild. Festschr. f. A. Verdross. Wien. 1960. S. 195-206.
- Meyer, H..D., C. und das Recht. Diss. Köln 1957. 262 S.
- Pallase, M., C. et les sources de droits. Paris, 1946. 132 S.
- Rende, D., La filosofia civile e giuridica di C. Bologna 1930. 195 S.
- Reynders, H. F., Societas generis humani bij C. Groningen 1954. 101 S. Diss. Utrecht.
- Righi, G., La filosofia civile e giuridica di C. Bologna 1930. 195 S.?
- Wilkin, R. N., C., oracle of natural law. Class. Journ. 44 (1949) 453-56.
- Bensabat Amzalak, M., O pensamento económico de C. Lisboa 1958. 56 S.

- Béranger, J., C. précurseur politique. Hermes 87 (1959) 103-17.
- Biezuńska-Malowist, I., Les Points de vue de Cicéron sur les tâches et les devoirs de l'homme d'Etat. Acta sessionis Ciceronianae... 1957. Warszawa 1960. S. 37-50.
- Cowell, F. R., C. and the Roman republic. (New ed.) Harmondsworth 1962. 398 S. Zuerst erschienen 1948.
- Dahlmann, H., C. und Matius. Über Freundschaft und Staat. Neue Jahrb. f. Antike u. deutsche Bildung 1 (1938) 225-39.
- Fuhrmann, M., Cum dignitate otium. Politisches Programm und Saats-theorie bei C. Gymnasium 67 (1960) 481-500.
- Gelzer, M., C. als Politiker. Columnas 827-1091.
- Gil Robles, J. M., Cicerón y Augusto. Vigencia de un planteamiento político. Barcelona 1974.
- Hackelsberger, F. J., Die Staatslehre des M. T. C. Diss. Köln 1948 115 Bl. (Mschr.).
- Hampl, F., Stoische Staatsethik und frühes Rom. Hist. Zeitschr. 184 (1957) 249-71.
- Keyes, C. W., Original elements in C.s ideal constitution. Amer. Journ. of philol. 42 (1921) 309-23.
- Lepore, E., Il princeps ciceroniano e gli ideale politici della tarda Repubblica. Napoli 1954. 449 S.
- Magariños, A., Cicerón: Sueño de Escipión. Conse. Super. Investig. Científ. Madrid 1943.
- Pacitti, G., C. l'uomo politico. Ciceroniana 1 (1959) 46-76.
- Roggenbuck, H., Vir fortissimus. Eine Untersuchung zur politischen Terminologie C.s. Hbg. 1949. 91 Bl. Diss. Mainz 1951 (Msclir).
- Ruch, M., Nationalisme culturel et culture internationale dans la pensée de C. Rev. études lat. 36 (1948) 187-204.

- Saint-Denis, E. de, La Théorie cicéronienne de la participation aux affaires publiques. Rev, de philol., de litt. et d'hist. anc. 64 (1938) 193-215.
- Sirago, V., Tyrannus. Teoria e prassi antitirannica in Cicerone e suoi contemporanei. Rendiconti Accad. Archeol., Lett. e Belli Arti. Napoli. N. S. 31 (1956 (1957)) 179-225.
- Smethurst, S. E., Politics and morality in Cicero. Phoenix 9 (1955) 111-21.
- Solmsen, F., Die Theorie der Staatsformen bei C. Philologus 88 (1933) 326-41.
- Sprey, K., De M. Tullii Ciceronis politica doctrina. Diss. Amsterdam 1928. 263 S.
- Stark, R., C.s Staatsdefinition. Nouv. Clio 6 (1954) 56-69.
- Strasburger, H., Concordia ordinum. Eine Unters. zur Politik C.s. Lpz. 1931. 74 S. Diss. Ffm.
- Suerbaum, W., Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung u. Bedeutung von res publica, regnum, imperium und status von C. bis Jordanis. Münster i. W. 1961. 305 S.
- Tschuschke, A., C. und die politische Tradition. Neue Jahrb. f. Pädagogik (1930) 446-55.

Religi6n

- Alfonsi, L., Verso l'immortalità. Convivium. N. S. 1 (1954) 385-91.
- Benkner, G., C.s Unsterblichkeitsglaube im Zusammenhang mit seiner Psychologie im Rahmen der r6mischen Philosophie. Diss. Erlangen 1923. 52 S. (Mschr.).
- Beukers, C., C.s Godsdienstigheid. Brussel 1942. 224 S.
- Boyanc6, P., La religion astrale de Platon à Cic6ron. Rev. 6tudes grecs 65. 1952.

- Boyancé, P., Les Preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après C. (De Natura Deorum. 2.). Hermes 90 (1962) 45-71.
- Bruwaene, M. van den, Cicéron, De Natura Deorum, Livre II. Répertoire Bibliographique de la Philos. Louvain. 1981. 7828.
- Bruwaene, M. van den, La Théologie de C. Louvain 1937. 267 S. (Univ. de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres de Conférences d'Histoire et de Philol. 2, 42).
- Burriss, E. E., C. and the religion of his day. Class Journ. 21 (1925-26) 524-32.
- Defourny, P., Les Fondements de la religion d'après C. Etudes class. 22 (1954) 241-53; 366-78.
- Frassinetti, P., C. e gli Dei di Epicuro. Riv. Filol. istruz. class. 32 (1954) 113-32.
- Gueuning, L., L'Initiation de C. aux Mystères d'Eleusis. Paginae bibliographicae. Bruxelles 1927. 9 S.
- Jannaccone, S., Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di C. Latomus 14 (1955) 116-19.
- Lerbergbe, J. van, De logik der grondslagen van de romeinsche staatsgodsdienst bij C. Phil. Studiën 2 (1930-31) 111-20.; 174-88.
- Peusch, E., C. und die Civitas Dei. Eine philologisch-ideologische Untersuchung. Bd. 1. 2. Evgl.-theol. Diss. Mainz 1957 (Mschr.).
- Pfligersdorffer, G., C. über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter. (De nat. deor. 1, 49). Wiener Studien 70 (1957) 235-53.
- Ruch, M., C. et l'orphisme. Rev. études Augustiniennes. 6 (1960) 1-10.
- Sullivan, F. A., Intimations of immortality among the ancient Romans. Class. Journ. 40 (1944-45) 198-220.

INDICE

1. ABREVIACIONES.....	p. 1.
2. INTRODUCCION.....	p. 2.
3. BIOGRAFIA.....	p. 6.
4. CONCEPTO GENERAL DE LEY.....	p. 15.
5. LA LEY, COMO EXPRESION DE LA RAZON, ES INSTRUMENTO DE REGULACION UNIVERSAL.....	p. 18.
- Maxima civitas.....	p. 22.
- La Ley manifiesta al hombre la Justicia por "comuni3n" con la Raz3n.....	p. 24.
- La <u>mente humana</u> , paralela a la <u>Raz3n</u> <u>Natural</u>	p. 25.
- <u>Vivir conforme a la Naturaleza</u> , primer y esencial mandamiento.....	p. 29.
- La Ley es reguladora de las naciones y los ciudadanos.....	p. 30.
- El hombre bueno encamina la actuaci3n de todos los ciudadanos hacia la Ley.....	p. 36.
6. SOBRE EL MEJOR DE LOS GOBIERNOS, O EL GOBIERNO DE LOS MEJORES. -DE COMO REALIZAR LA LEY EN LA CIUDAD.....	p. 39.
- La actividad m3s elevada para un hombre es la del pol3tico.....	p. 42.
- Un Estado bien gobernado se iguala al sabio.....	p. 43.
- La Sabidur3a se alcanza mediante la puesta en vigor de la Ley Natural.....	p. 45.
- La comunidad regente de los sabios.....	p. 47.
- A la b3squeda del gobierno <u>mejor</u>	p. 48.
- Los ciudadanos, comprometidos en la tarea de gobierno.....	p. 48.
- La <u>Humanitas</u> tiene un car3cter jer3rquico	p. 51.

- La religión y las costumbres, elementos esenciales para la estabilidad de un Estado..... p. 52.
- El augur es el sabio perfecto..... p. 55.
- "Auspicia servanto, auguri parento"..... p. 56.
- La Historia, ciencia que da perfecta cuenta de los hechos..... p. 59.
- Los dioses son guardianes de la Ley..... p. 62.
- La Filosofía es vehículo de las obligaciones que impone la Ley común de la Humanidad..... p. 66.
- SOMNIUM SCIPIONIS..... p. 68.
- 7. DEL "HOMO SAPIENS" AL "BONUS VIR"..... p. 75.
 - La Verdad aislada consiste en una noción oscura e inconcreta..... p. 78.
 - La búsqueda de un criterio de juicio se iguala a la investigación sobre lo que aparece al pensamiento humano, desde el mismo pensamiento..... p. 81.
 - El reconocimiento de lo falso y lo verdadero no se localiza a nivel humano..... p. 82.
 - La lógica estoica queda a salvo por su forma..... p. 84.
 - Es probabilidad lo que era denominado verdad y ciertamente..... p. 85.
 - Nada obsta para que un hombre sea llamado sabio..... p. 86.
 - El sabio ciñe sus acciones a la conciencia del alcance de sus capacidades cognoscitivas..... p. 89.
 - El sabio de Cicerón es el hombre que actúa rectamente..... p. 91.
- 8. EL AUGUR COMO ELEMENTO ACTIVO INDISPENSABLE EN EL GOBIERNO SEGUN RAZON..... p. 94.
 - Relación entre el signo y el fenómeno..... p. 111.

- Las leyes invariables de la Naturaleza
permiten la producción de fenómenos..... p. 112.
- El hombre comulga con lo divino,
porque él es divinidad..... p. 114.
- Conocer es participar voluntaria y
conscientemente..... p. 115.
- El paso del tiempo verifica el
valor de las leyes..... p. 116.
- 9. CONCLUSIONES..... p. 118.
 - BALANCE..... p. 125.
- 10. NOTAS..... p. 133.
- 11. BIBLIOGRAFIA..... p. 148.
- 12. INDICE..... p. 157.

GRAFIA