

Ley de la naturaleza y ley natural de la *res publica* en la relectura ciceroniana del conocimiento de sí



Laura Corso de Estrada

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Católica Argentina - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 02/04/2020. Aceptado el 29/07/2020.

Resumen

En el presente artículo la autora considera como temática central la significación de la concepción de M. Tulio Cicerón sobre el conocimiento de sí en la teoría filosófico-política del autor. Con este cometido justifica la aportación de la elaboración ciceroniana sobre el tema como relectura de la tradición socrático-platónica en el ámbito de la filosofía romana, examinando sus componentes propios. Así, la autora desarrolla una exégesis acerca de las notas de la concepción ciceroniana sobre el conocimiento de sí en *De republica*, *De legibus*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes* y lugares paralelos, con el objeto de ponderar su mediación en la constitución de la comunidad política. En este contexto la autora examina el papel de la ley natural en el desenvolvimiento del conocimiento de sí mismo y en el develamiento de la comunidad humana.

Palabras clave: ley Natural – política Ciceroniana – racionalidad – sí mismo

Law of nature and natural law of the *res publica* in Ciceronian rereading of self-knowledge

Abstract

In this article the author considers as a central matter the significance of M. Tullius Cicero's conception of self-knowledge in his philosophical and political theory. With this purpose, the author justifies the contribution of Ciceronian elaboration to the matter as a rereading of the Socratic-platonic tradition, in the field of Roman philosophy, inquiring its own components. Thus, the author develops an exegesis on the characteristics of Ciceronian conception of self-knowledge in *De republica*, *De legibus*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes* and parallel texts, in order to ponder its mediation in the constitution of the political community. In this context, the author examines the role of natural law in the development of the self-knowledge and the discovery of the human community.

Keywords: Natural law – Ciceronian politics – Rationality – Self

I. Consideraciones antecedentes

La concepción ciceroniana sobre la ley natural, vertida en numerosos escritos del autor, constituye ciertamente una vía de documentación de posturas helenísticas que ha permitido en muchos casos la supervivencia de tesis recogidas por su mediación, pero ha generado asimismo una nueva tradición sobre el tema. Bajo este respecto, en su doble movimiento como fuente de transmisión de posiciones de escuela y, a la vez, como esfuerzo especulativo romano, dicha concepción recoge y asume en una elaboración de rasgos propios la tradición socrático-platónica del conocimiento de sí. Y como acertadamente ha observado Courcelle (1974, 1: 25), Cicerón ha legado un cuerpo de doctrina sobre esta enseñanza, ya en el ámbito de la filosofía romana.

Como procuraré desarrollar en este estudio, Cicerón ha concedido al principio délfico un valor temático significativo. Por una parte, en el develamiento humano de la ley natural, pero asimismo en la justificación del desplazamiento del rango de ley natural como ley inserta en el mundo, al de ley natural que se constituye en principio de rectitud de la vida de los hombres en la res publica, e incluso en el contexto del descubrimiento humano de la razón de ser de la vinculación de los hombres entre sí. De allí, el propósito que me ocupa en el presente artículo es examinar, en el contexto de la elaboración de Cicerón acerca de la realidad cósmica y de la filosofía del hombre, su concepción acerca del lugar que cabe al conocimiento de sí en la teoría de la acción humana, considerando los principales pasajes de su *corpus* en *De republica* Ll. III y VI, *De legibus* I, *De finibus bonorum et malorum* III y IV, y en *Tusculanae disputationes*.

II. Notas sobre el conocimiento de sí en *De Republica* y en *De legibus*

Cicerón dedica buena parte de su *corpus* a la justificación de su concepción de la naturaleza del mundo en su conjunto. Pero tempranamente pone de manifiesto que, aun cuando haya sostenido en sus escritos una postura continuada a favor de la existencia de una ley natural rectora, tuvo en mente y ponderó una concepción contrapuesta. Así resulta expuesto en *De republica*, obra que expresamente dedica a abordar cuestiones “políticas” según refiere en su epistolario (Cfr. *Ad Quintum* II, 12, 1). En *De republica* III se da lugar a una consideración “en un sentido y en otro” (“in utramque partem”)¹, vía dialéctica y aporética que corresponde a la opción filosófica de Cicerón a favor de la consecución de lo probable, como vía de aproximación a lo verdadero.²

La primera de las posturas sostiene que no hay “ningún derecho natural” fuera del derecho civil,³ lo cual se asienta en la diversidad “de concepciones del derecho, de disposiciones, de normas y de costumbres” que, de hecho, podemos apreciar en diversas ciudades e, incluso, en una misma ciudad.⁴ Por consiguiente, no puede establecerse que algo sea “justo o injusto” para todos los hombres de un modo común.⁵ Esta vía argumentativa que parte de la diversidad de leyes existentes, da lugar a una proyección en torno a la concepción misma de la realidad mundana, y esta es: que no existe en ella la configuración de fines naturales o de un orden natural sino que, por el contrario, se hace manifiesta una indeterminación teleológica. Postura cuyo portavoz

1 La versión castellana de todos los pasajes de los escritos ciceronianos vertidos en el presente artículo pertenece a la autora del mismo. En relación con el *De legibus* ciceroniano, se sigue Corso de Estrada (2019).

2 Cfr. entre otros estudios Lévy (1992: 103). He recogido pasajes que revelan la continuidad de esta postura ciceroniana, desde el temprano *De Inventione Rhetorica* al maduro *De officiis* en Corso de Estrada (2008: 40-50).

3 Cfr. Cicerón, *De Republica* III, 8, 13: “ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum”.

4 *De republica*, III, 10, 17: “Genera vero si velim iuris, institutorum, morum consuetudinumque describere, non modo in tot gentibus varia, sed in una urbe, vel in hac ipsa”.

5 *De republica* III, 8, 13: “naturale nullum ... sic essent iusta et iniusta eadem omnibus”.

en el debate expresa del modo que sigue: “[si la naturaleza] hubiese establecido las leyes para nosotros, [estas] serían las mismas para todos, y los mismos hombres no harían uso de leyes diversas para unos y para otros”,⁶ como la experiencia parece probar. Por lo que el expositor culmina su discurso sosteniendo que “la naturaleza no es madre de la justicia”. De allí que, si la naturaleza no conlleva un finalismo natural que conduzca a la vida común, la “indigencia” (“imbecillitas”) humana individual se constituye en la única razón de ser de un “pacto” (“pactio”) en vistas a la concordia cívica que supone la vida pública.⁷

Otro *locus* inmediatamente posterior al texto de *De republica* en el que nos hemos detenido, presenta una posición netamente divergente. Pero tal divergencia encuentra su matriz en la composición constitutiva de la realidad del mundo. Dado que, contrariamente a la postura anterior, que identifica la realidad con la pluralidad mutable, en la posición que ahora nos ocupa se distinguen planos en lo real. A saber: la manifestación de la diversidad que muta no expresa la totalidad de lo real, porque el mundo en su conjunto se halla asimismo penetrado por una “ley verdadera” (“vera lex”) que “es la recta razón”, “diseminada en todos, invariable, eterna”; “la que exhorta a lo que ha de hacerse con sus mandatos y aparta de lo que ha de evitarse con sus prohibiciones”.⁸ Tal ley es imperecedera y universal: “No es posible que tal ley sea abrogada ni derogada, ni en parte ni totalmente, ni podemos ser librados de esta ley por el senado o por el pueblo [...] ni habrá otra ley distinta en Roma o en Atenas, ni una hoy y otra mañana, sino que se mantendrá para todos los pueblos y en todo tiempo una ley eterna e inmutable”. Pero asimismo, y ya en la configuración de una cosmología teológica se revela la predicación propia de tal ley: “habrá un solo Dios como Maestro y Soberano de todas las cosas; Autor, Juez y Promulgador de la ley”.⁹ Conforme a ello, ante la indeterminación teleológica de la naturaleza que se ha sostenido en la primera postura, la segunda contrapone una concepción de la naturaleza en su conjunto según la que identifica: “natura”, “ratio”, “lex” y donde la predicación del término “lex” tiene un correlato supra-mundano y supra-humano; es la obra que conviene a un Dios que enseña y que gobierna el mundo y que, por ende, se comporta como providente con respecto a él. Precisamente por ello, esta “lex” que el Dios promulga, es calificada en el pasaje como “vera”.

Cicerón atribuye al hombre la capacidad de discernirla, en el ámbito de su interioridad. Y en un pasaje inmediatamente próximo que evoca la severidad de Sócrates en *loci* platónicos, sostiene: “Todo aquel que le desobedece huirá de sí mismo y, por el hecho de desdeñar la naturaleza del hombre, será castigado con las máximas penas aunque crea que escapa de otros tormentos”.¹⁰ Grave sentencia con la que Cicerón nos revela la configuración de su filosofía del hombre, conforme a la que en el hombre mismo también discierne planos de su condición natural, ciertamente el de su individualidad, pero asimismo el que propiamente lo define en su condición de humanidad, universal y no mutable. La severidad del castigo que en Cicerón responde a la autopercepción inevitable de la culpa se encuentra implícitamente contenida en la ausencia del autoconocimiento en el que se revela la “vera lex” que gobierna el mundo, y que se manifiesta en tal plano de la naturaleza humana individual. De allí

6 *De republica* III, 11, 18: “sanxisset iura nobis, et omnes isdem et iidem non alias aliis uterentur”.

7 *De republica* III, 13, 23: “iustitiae non natura nec voluntas, sed inbecillitas mater est ... pactio fit inter populum et potentis”.

8 Cfr. Cicerón, *De republica* III, 33, 22: “Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat”.

9 Cfr. Cicerón, *De Republica* III, 22, 33: “Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpret eius alius, 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”.

10 Cfr. Cicerón, *De Republica* III, 22, 33: “cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur, effugerit”.

que Cicerón haga presente en *De republica* que, aun cuando no hubiese castigo positivo, se haría manifiesta la “vergüenza que la naturaleza otorgó al hombre”;¹¹ temática recurrente en Cicerón para asentar la existencia de signos naturales del orden moral.

También en *De republica* III, y en continuidad con la concepción descripta de la “lex insita in natura”, Cicerón aporta el sustento filosófico a la aptitud que sólo el hombre, entre los demás seres del mundo, posee para el descubrimiento de la ley que gobierna lo existente, y que radica en la índole de su racionalidad y en su superioridad sobre lo corpóreo. Así dice: “impera Dios sobre el hombre, el alma sobre el cuerpo”,¹² dado que las almas son un don del dios (cfr. *De republica*, III, 3, 4). Por ello, en un pasaje algo posterior del L. IV, sostiene enfáticamente: “¡cuán miserable es un alma que se hubiese bestializado [aunque conservase] la figura de un hombre!”,¹³ por efecto de la pérdida del orden racional que ha de gobernar su condición específica natural. Conforme a lo cual podemos advertir que en esta obra temprana Cicerón configura ya los vínculos entre la naturaleza como todo y la condición del hombre, a través de la presencia de un finalismo perfectivo que se despliega en la naturaleza como ley por mediación de una racionalidad intrínseca. Y bajo este respecto, Cicerón apela a la naturaleza, es decir, a este plano de la naturaleza que emerge ante el conocimiento que el hombre tiene de su sí mismo, por el que revela que la ley que gobierna el mundo y que se halla ínsita en él constituye el principio universal por el que ha de discernir los bienes que convienen a su condición de humanidad. Por lo cual, la ley de la naturaleza se manifiesta, en la interioridad de la racionalidad del alma humana, como principio normativo de la rectitud de la vida práctica.

Courcelle (1974, 3: 552ss) llama la atención sobre el L. VI del *De republica* ciceroniano, e incluso se extiende sobre la proyección de su influjo como vía de documentación de tradición platónica entre los exégetas de la cristiandad acerca de la concepción del sentido de la vida y de la significación de la muerte. Temática que Courcelle incluye en su tratamiento sobre la enseñanza platónica sobre la separación del alma humana, atendiendo al examen del *Somnium Scipionis* realizado por Boyancé (1970: 276ss; 293), quien discierne sus antecedentes en el *Fedro* de Platón y subraya el peso doctrinal de Platón en este *locus*. La patencia de los pasajes del L. VI del *De republica*, ciertamente justifican las apreciaciones de Courcelle y de Boyancé. Allí, Cicerón expone el contenido de un “sueño” de Escipión Emiliano, en el que se hace presente Publio Cornelio Escipión, su padre adoptivo,¹⁴ exponiendo cuál es el fin que la divinidad concede a los hombres virtuosos que se han comprometido con la vida en la República. Y con tal objeto, hace netamente manifiesta la concepción cósmico-teológica, cuyos componentes hemos considerado ya, conforme a la cual se declara el origen y el destino divino del alma humana. Lo cual, como ha subrayado Berti, conlleva la identificación de la vida beata con el retorno al ámbito supra-mundano y, por tanto, el reconocimiento de la superioridad de la vida teórica en sede de la filosofía romana (Berti, 1963:31). En este contexto, en *De republica* VI, se presenta un paradigma humano de neta resonancia socrático-platónica, conforme al cual se afirma que el hombre fue engendrado por el dios con un alma,¹⁵ pero asimismo que esta conlleva en la condición humana la recepción de “una obra” (“munus”) en este mundo a la que no debe rehuir, dado que su liberación del cuerpo y del mundo no puede darse sin aprobación del mismo dios.¹⁶

11 Cfr. Cicerón, *De republica* V, 4, 6: “verecundia, quam natura homini dedit”.

12 Cfr. Cicerón, *De republica* III, 25, 37: “igitur deus homini, animus imperat corpori”.

13 Cfr. Cicerón, *De republica* IV, 1, 1: “...quanto est miserius in hominis figura animo esse efferato!”.

14 Cfr. Cicerón, *De republica*, VI, 11, 11 y VI, 12, 12. En dicho encuentro, Publio Cornelio Escipión Emiliano, el primer Africano, anticipa a su hijo adoptivo, Escipión Emiliano que, si sirve a la República, le corresponderá el nombre de segundo Africano.

15 Cicerón, *De republica* VI, 15, 15: “animus datus est ex illis sempiternis ignibus”.

16 Cicerón, *De republica* VI, 15, 15: “munus humanum adsignatum a deo”.

Ahora bien: ¿quién cumple la obra del dios y retorna a su lugar de origen? Publio Cornelio Escipión expone ante Escipión Emiliano que esto es posible a quien descubre su verdadera condición: “haz de saber que eres divino”¹⁷ y que, por ende, “no eres tú mortal sino tu cuerpo”.¹⁸ Por lo que al hombre cabe la destinación de develarlo en sí, de forma que del mismo modo como el mismo Dios eterno mueve el mundo, que en cierta medida es mortal, así también el alma sempiterna mueva al cuerpo perecedero (Cfr. *De republica* VI, 24, 26). Otro es el destino que corresponderá a las almas de quienes no han realizado en sí mismos el develamiento de la condición de su naturaleza, quienes por el contrario han profundizado el vínculo con el cuerpo y, por ende, “violaron las leyes que existen entre los dioses y los hombres”;¹⁹ deberán purificarse hasta poder retornar al lugar de lo imperecedero.²⁰

En su *Cicero Academicus*, Lévy (1992) ha desarrollado con fino detenimiento la relectura ciceroniana de la tesis de tradición estoica del *lógos spermatikós*²¹ en un contexto de tradición platónica. Cicerón, por una parte, recoge del acervo filosófico estoico la concepción de la presencia inmanente de la racionalidad divina en la naturaleza y en los seres que lo habitan, como matriz de un finalismo intrínseco. En este sentido, por vía de tal justificación del vínculo entre la naturaleza humana y su finalismo perfectivo, ya procura justificar en *De republica* la jerarquía que cabe al hombre en la naturaleza del mundo y, a la vez, su lugar como parte de un todo de orden. Pero por otra parte, la concepción que Cicerón revela en *De republica* acerca de la naturaleza del mundo y del hombre, expresa una renovada apelación a la naturaleza, conforme a la cual su adhesión a la Academia platónica lo conduce a sostener la emergencia de la racionalidad humana respecto de la corporalidad propia de las realidades sumidas en lo mutable y perecedero (Cfr. Lévy, 1992: 509, 513, 517).

De allí que se determine que sólo puede gobernar rectamente la República quien ha comenzado a liberarse en este mundo de las ataduras de lo perecedero, y su paradigma corresponde al “sapiens” que se compromete en la realización del bien de la vida pública (Cfr. Cic., *De republica* I, 6, 11 y I, 7, 12). En un tono evocador de la tradición socrático-platónica Escipión Emiliano declara: “¿qué autoridad máxima, qué magistrado, qué reino puede ser superior al de quien ... no reflexiona en su alma sino acerca de lo que es sempiterno y divino?” Para concluir, que si bien muchos pueden ser llamados “hombres”, esa denominación “sólo cabría a quienes hubiesen sido cultivados por las artes de lo propiamente humano”.²² Lo cual conlleva el cultivo de la filosofía en el desenvolvimiento de la interioridad que revela los verdaderos bienes humanos. En este contexto resulta asimismo manifiesto que el conocimiento de sí, en la medida en que revela un plano del sí mismo de naturaleza universal, es fuente de un movimiento del sí mismo al otro, en la medida en que se vuelve consciente la realidad de la condición humana común. De allí que, como se ha apreciado en los pasajes citados *supra* del “Somnium Scipionis”, la jerarquía de los bienes humanos conlleva la apertura a bienes de participación común (Cfr. Cic., *De republica* I, 1,1; I, 25, 39; *passim*).

En *De legibus* I y II, hallamos la exposición analítica de una teoría cósmico-teológica orgánica conforme a la que nuestro autor asienta en su apelación a la naturaleza, penetrada de racionalidad divina que se revela como ley y, que se predica como en

17 Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: “deum te igitur scito esse”.

18 Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: “sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc”.

19 Cicerón, *De republica* VI, 26, 29: “deorum et hominum iura violaverunt”.

20 Cicerón, *De republica* VI, 26, 29: “nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur”.

21 Sobre la tesis estoica del *lógos spermatikós*, cfr. Diógenes Laercio, *Vitae*, VII, 136.

22 Cfr. Cicerón, *De republica* I, 17, 28: “quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse ... nihil umquam nisi sempiternum et divinum animo volutare? cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus”.

De republica, en su primera y propia significación del Entendimiento divino. Así, la definición de *De legibus* I, según la cual “lex” conviene a la “Razón Suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y que prohíbe lo contrario”;²³ la definición del *De legibus* II: “la verdadera ley y la que es primera, la que tiene la aptitud para ordenar y para prohibir, es la recta razón del Sumo Júpiter”.²⁴ En *De legibus*, como en *De republica*, el pensar introspectivo que Cicerón propone con motivo de la metodología expuesta para conocer la naturaleza de tal ley, devela la racionalidad divina presente en la interioridad del hombre, y la ejercitación continuada de tal proceso cognitivo, como vía de descubrimiento de su destinación.

En este sentido, la exposición de Cicerón avanza en la justificación psicológico-moral de la exhortación socrática al conocimiento de sí, y precisa el alcance que concede al intelectualismo ético que tal postura conlleva. Bajo este respecto Cicerón expone en *De legibus*:

El hombre que se conozca a sí mismo, en primer lugar, percibirá que posee en sí algo divino ... y siempre realizará acciones y tendrá pensamientos dignos de un don tan grande de los dioses; y cuando se examine a sí mismo y se perciba integralmente, comprenderá de qué modo hemos sido provistos por la naturaleza al llegar a esta vida.²⁵

Pero también explicita que el conocimiento comprehensivo del orden del mundo en su conjunto se proyecta, desde el ámbito teórico, al de la regulación moral de su propia conducta:

Cuando [el hombre] haya examinado el cielo y la tierra, los mares y la naturaleza de todas las cosas, y comprenda cuál es el Principio del que estas han sido generadas y dónde deben retornar, cuando [conozca] de qué modo han de perecer y qué hay en ellas de mortal y de perecedero, qué de divino y eterno ... y advierta que no es el habitante de una región limitada que se encuentra cercado por los muros de la propia ciudad, sino un ciudadano del mundo entero ... ¡oh dioses inmortales, cómo será el conocimiento que alcance de sí mismo!²⁶

En este contexto, resulta manifiesta la apertura del sí mismo con respecto al descubrimiento del orden del mundo y a la comunidad humana de los hombres. Lo que Cicerón también en este escrito declara, al sostener que existe “una primera sociedad del hombre con el dios en virtud de la razón”²⁷ y que “este mundo en su conjunto ha de ser considerado como una ciudad común de los dioses y de los hombres”.²⁸

Según lo expuesto, tanto en *De republica* como en *De legibus*, Cicerón asigna al principio délfico una mediación inevitable, porque el conocimiento de sí es la vía del descubrimiento de la patencia del principio de la verdad práctica que consiste en la conformidad con la naturaleza, a través del cual se devela la racionalidad que gobierna

23 Cicerón, *De legibus* I, 6, 18: “lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria”. Sobre el influjo de la tradición socrática en torno a la racionalidad divina y la ponderación de su proyección en *De Natura deorum* II, donde Cicerón expone los argumentos estoicos a favor de la divinidad, cfr. De Filippo y Mitsis (1984: 260 ss) y cfr. por otra parte Brown (2006: 282 ss) sobre la conexión de Sócrates y la Stoa vertida en *Paradoxa Stoicorum* ciceroniano.

24 Cfr. Cicerón, *De legibus* II, 4, 10: “lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis”.

25 Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 22, 59: “Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum... tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet, et quom se ipse perspexerit totumque temptarit, intellet quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit”.

26 Cicerón, *De legibus* I, 23, 61: “Idemque quom caelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata quo recursura, quando, quo modo obitura, quid in iis mortale et caducum, quid divinum aeternumque sit viderit ... seseque non oppidi circumdatum moenibus popularem alicuius definiti loci, sed civem totius mundi quasi unius urbis agnovit ... dii inmortales, qualem se ipse noscet!”

27 Cicerón, *De legibus* I, 7, 23: “prima homini cum deo rationis societas”.

28 Cfr. Cicerón, *De legibus* I, 7, 23: “iam universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda”.

tal naturaleza como ley. De allí, como ya observamos, la manifestación de la culpa, porque quien desconoce su interioridad desconoce su naturaleza y su destinación. Y Cicerón, en una línea convergente con la tradición socrático-platónica, no exime al hombre del desconocimiento de su condición de humanidad.

III. Notas sobre el conocimiento de sí en *De finibus bonorum et malorum* y en *Tusculanae disputationes*

Ya en un período posterior de la redacción de su corpus,²⁹ en *De finibus bonorum et malorum*³⁰, Cicerón delibera sobre las posturas vigentes en su tiempo acerca del fin sumo de la vida humana. Y tiene interés subrayar que la vía metodológica empleada para establecer tal fin es -en continuidad con lo expuesto al respecto en *De republica* y en *De legibus*- la consideración de la naturaleza de la condición humana. En lenguaje ciceroniano del *De finibus*,³¹ ello consiste en atender a la “naturae vox”³² que se revela en el finalismo natural de los seres que habitan el mundo.

En *De finibus* III nuestro autor se aboca a la exposición de la teoría estoica de la “oikeiosis” que allí mismo vierte, según su relectura como: “conservatio sui”, conforme lo cual define el objeto del impulso primario del viviente. Los estoicos habrían sostenido, conforme al testimonio ciceroniano, la existencia de una inclinación matriz que, en la recurrencia de su actualización y por vía de su desenvolvimiento, vuelve al hombre apto para el reconocimiento de la condición que le es propia. Tal impulso primario a la “conservación de sí”, se despliega por vía de un movimiento por el cual todo viviente “se siente atraído hacia sí mismo” (“ipsium sibi conciliari”) y es conducido a la conservación de sí y de su constitución, y a inclinarse hacia las cosas que convienen a la conservación de su constitución y, en cambio, a apartarse de su destrucción y de lo que parezca conducirlo a ella.³³

Según la Stoa, dicho impulso primario-natural del sujeto humano hacia sí mismo como objeto de su propia tendencia, y la consiguiente inclinación a buscar lo que es bueno para sí y a rechazar lo que le es perjudicial, revela la existencia de dos movimientos naturales que componen “el amor a sí mismo” (“a se diligendo”) como “principio rector” (“principium ductum”) (Cfr. Cic., *De finibus*, III, 4, 16). En primer lugar, una tendencia a conocerse y a tener conciencia de sí (“sensum sui”) (Cfr. *ibid.*), como expresión cognitiva del impulso primario hacia sí; pues de no existir no podría explicarse la aptitud del hombre para discernir lo que es bueno y lo que es perjudicial en relación consigo mismo. Pero por efecto de esta conciencia de sí, tiene lugar el desenvolvimiento de una inclinación natural hacia sí como objeto de apetición y, por ende, como expresión motivo-afectiva del impulso primario hacia sí; pues de no existir no podría explicarse la inclinación natural del hombre a amarse a sí mismo (Cfr. Cic., *De finibus*, III, 4, 16).

Conforme a este testimonio, la proyección antropológica del primer impulso vital conlleva un desplazamiento del orden natural biológico al orden moral y, por

29 *De republica* y *De legibus* podrían ser consideradas, tal vez integralmente, en un primer período de redacción de los escritos ciceronianos. *De republica* parece haber sido leída y comentada hacia el 51 a. C., *De legibus*, al menos en parte, habría sido escrita hacia el 52; cfr. entre numerosos estudios, Keyes (1961: 2, 3, 289). Mientras de *De finibus bonorum et malorum*, junto a otros escritos como *Tusculanae disputationes* y *De officiis*, habrían sido redactados entre el 45 y 44; cfr. Powell (1995: XIV y XV).

30 Como ya se indicó, la versión castellana de los escritos ciceronianos pertenece a la autora del presente estudio. En relación con *De finibus bonorum et malorum* III se sigue: Corso de Estrada (1998: 259-310).

31 En adelante, *De finibus bonorum et malorum* se cita: *De finibus*.

32 Cfr. en Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 19, 62, la formulación: “naturae vox”.

33 Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16. He desarrollado la concepción ciceroniana de la “conservatio sui”, su presencia en Séneca y su influjo en Tomás de Aquino en Corso de Estrada (2019: 375-398).

consiguiente, la necesidad de determinar el objeto que realiza la “conveniencia” del hombre consigo mismo, esto es, de lo que es bueno moralmente para sí. Pues la “*naturae vox*” que expresa el impulso matriz, esto es: “la apetición del alma” (“*appetitus animi*”), formulación con la que Cicerón busca verter el nombre griego “*hormé*”,³⁴ es vía de reconocimiento de las manifestaciones germinales del paradigma moral del hombre. Lo expuesto pone de manifiesto el proceso vital psíquico-cognitivo por el que el hombre es capaz de constituirse a sí mismo en agente moral, en la medida en que descubre su racionalidad, toma conciencia de sí y de su aptitud de discernimiento. Precisamente por ello, en su apertura a la universalidad desde la que entonces percibe su individualidad humana, también advierte su jerarquía entre los otros seres vivos pero, a la vez, su función de parte en el mundo en su conjunto.

De allí que la “*conservatio sui*” -en el caso del hombre- exige un descubrimiento progresivo del orden de su condición natural y el consentimiento de vivir en conformidad con él. Su realización hace posible llevar a cabo el desenvolvimiento del yo propiamente humano, para que el hombre consume, como precisa Lories (1998: 343), el reconocimiento de sí en la concordancia consigo mismo. El impulso natural matriz primariamente responde al ímpetu de la naturaleza y, progresivamente, por vía de la interiorización cognitiva y tendencial de dicho impulso, el hombre alcanza la conformidad cabal con la ley de la naturaleza y, por ende, realiza la excelencia de sí (Cfr. Radice, 2000: 113 ss). Pero por otra parte, debido a que el hombre devela su propia condición y, por ende, conoce su paradigma, trasciende su individualidad y descubre asimismo la realidad de un bien humano común. En este sentido, en el impulso primario que vuelve a todo hombre sobre sí, se halla ínsita la inclinación de cada hombre a descubrir a los otros hombres como partícipes de una naturaleza común. De allí, que la “*conservatio sui*” comprende la conciencia de la inclinación natural para con el otro.³⁵

La consideración del testimonio ciceroniano acerca de la teoría estoica de la “*oikeiosis*” debe extenderse a *De finibus* IV, dado que es el *locus* de la obra que nuestro autor reserva para desarrollar su postura ante el tema, y donde recoge y reelabora esta enseñanza de la Stoa en conjunción doctrinal con su afirmación de la existencia de una ley ínsita en la naturaleza, como racionalidad divina y como fuente del orden finalista del mundo en su conjunto. Mas la recepción ciceroniana de la teoría estoica de la “*oikeiosis*” conlleva, en la asimilación de su propia elaboración sobre la “*conservatio sui*”, observaciones críticas que desplazan del ámbito estoico al académico-peripatético la autoría misma de dicha enseñanza y el contenido del objeto del primer impulso vital humano. De allí que, en *De finibus* IV, si bien expresa su pleno acuerdo con la tesis que afirma que el sumo bien del hombre consiste en la “conformidad con la naturaleza”, diverge de la interpretación antropológico-moral que la Stoa hiciese de tal principio. Cicerón replica que Crisipo no sólo atribuye excelencia al alma, sino que concibe al hombre como si no fuese “otra cosa fuera del alma”,³⁶ y afirma la necesidad de una pluralidad jerárquica de bienes para la consecución de la felicidad humana, como es propio de las enseñanzas platónicas y aristotélicas. Por lo que da lugar a una transformación de la “*oikeiosis*” estoica en una “*conservatio sui*” académico-peripatética -como observa Radice (2000: 100 ss). Cicerón afirma, ya en una perspectiva de matices diversos a la de su filosofía del hombre del *De republica*:³⁷ “somos hombres, constituidos de alma y de cuerpo”.³⁸ Por lo que la recepción ciceroniana de la teoría de la

34 Cfr. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, 7, 23: “*appetitus animi, quae hormé Graece vocatur*”.

35 Numerosos pasajes de *De finibus* III expresan esta tesis de tradición estoica: Cfr. III, 19, 63 y ss., *passim*.

36 Cfr. Cicerón, *De finibus* IV, 11, 28: “*nihil praeter animae*”.

37 He desarrollado las “Fases de la filosofía ciceroniana del hombre” en Corso de Estrada (2019: LXXXV-XCVIII).

38 Cfr. Cicerón, *De finibus* IV, 10, 25: “*Sumus igitur homines; ex animo constamus et corpore*”.

“oikeiosis” en el ámbito de su propia elaboración de la “conservatio sui” en *De finibus* IV, permite extender el contenido de la “conveniencia” del hombre con su propia naturaleza a otros objetos de realización humana. Y esta apertura conlleva en Cicerón la incorporación expresa de lo que emerge del corporalismo estoico.

Un elocuente pasaje de otro escrito del período, en *Tusculanae disputationes*, es expresivo del continuado papel que Cicerón asigna a la mediación del conocimiento de sí en la vía de develamiento del bien humano. Si bien manifiesta además la persistencia de su identificación del principio delfico con la tradición socrático-platónica. Así lo expresa:

En verdad es por cierto lo más elevado: ver el alma con el alma misma, y evidentemente tiene este contenido el precepto de Apolo, por el que se exhorta a que cada uno se conozca a sí mismo. En efecto, no creo que aquel prescriba que conozcamos nuestros miembros o nuestra estatura o figura; ni nosotros somos cuerpo, ni al decirte esto a ti lo digo a tu cuerpo. Por consiguiente, cuando [el precepto] dice: “Conócete a ti mismo”, dice esto: “Conoce tu alma”.³⁹

Por lo que nuevamente, y en continuidad con su filosofía del hombre inserta en una cosmología teológica, Cicerón retoma la significación que atribuye al conocimiento de sí mismo, por cuya mediación emerge el plano del sí mismo que revela a cada hombre su propia “humanitas” impresa en su condición individual. En este sentido, un pasaje del *De officiis*, que asimismo expresa la ruptura de la tradición ciceroniana con el *fatum* estoico, podría ser conclusión de este estudio. Se trata del pasaje de *De officiis* en el que se distinguen cuatro “personas” (“personae”): la primera: “es por la que todos somos partícipes de la razón”; la segunda: “nos es concedida otra naturaleza que es propia de cada uno”, y que es fuente de rasgos ya individuales;⁴⁰ la tercera: “la que nos comporta alguna circunstancia o el correr del tiempo” y, finalmente, la cuarta: “la que nosotros mismos por nuestro propio juicio nos aplicamos”.⁴¹ Esta cuarta “persona”, fruto de aquello que hacemos de nosotros mismos, no alcanza un rostro propiamente humano sin la mediación del conocimiento del sí mismo que revela lo propiamente humano.

39 Cfr. Cicerón, *Tusculanae disputationes*: “Est illud quidem vel maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. Nom enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus, nec ego tibi dicens corpori tuo dico. Cum igitur, ‘Nosce te’, dicit hoc dicit: ‘Nosce animum tuum’”.

40 Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 30, 107: “Intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo quod omnes partícipes sumus rationis praestantiaeque eius qua antecellimus bestiis, a qua honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt – alios videmus velocitate ad cursum alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem – sic in animis existunt maiores etiam varietates”.

41 Cfr. Cicerón, *De officiis* I, 32, 115: “Ac duabus iis personis quas supra dixi tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus”.

Bibliografía

Fuentes primarias

- » Cicerón, *Ad Quintum* (1958). *Epistulae ad Quintum fratrem, ad M. Brutum*, recognovit W. Watt. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- » Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (1998). Recognovit L. Reynolds. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- » Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (1967/1999). Texte établi et traduit par J. Martha, Paris, ed. rev. par C. Lévy. Paris: J. Vrin.
- » Cicerón, *De legibus* (1950). Textbearbeitung, Einleitung, kritischer Apparat und erklärendes Verzeichnis der Eigennamen von K. Ziegler. Stuttgart: B. G. Teubner.
- » Cicerón, *De legibus* (1968). Texte établi et traduit par G. De Plinval. Paris: Les Belles Lettres.
- » Cicerón, *De legibus* (2019). *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes. Edición bilingüe, Introducción Notas y Apéndices*, por L. Corso de Estrada, Buenos Aires: Colihue-Clásica.
- » Cicerón, *De officiis* (1965). Texte établi et traduit par M. Testard. Paris: Les Belles Lettres.
- » Cicerón, *De Republica, De Legibus* (1961). C. Keyes, Introduction and translation, London-Cambridge: Loeb Classical Library.
- » Cicerón, *De republica* (1992). Recognovit K. Ziegler. Stuttgart: B. G. Teubner.
- » Cicerón, *De republica* (2002). *De Somnium Scipionis*, Tradizione Medievale ed Edizione Critica di R. Caldini Montanari. Firenze: Sismel-Ed. del Galluzzo.
- » Cicerón, *Tusculanae disputationes* (1965). Recognovit M. Pohlenz. Stuttgart: B. G. Teubner.

Bibliografía secundaria

- » Berti, E. (1963). *Il 'De republica' di Cicerone e il pensiero político classico*. Padua: Cedam.
- » Boyancé, P. (1970). Sur le songe de Scipion, Études sur l'humanisme cicéronien. Revue D'Études Latines. Bruxelles : Latomus.
- » Brown, E. (2006). *Socrates in the Stoa, A Companion to Socrates*, Oxford: Blackwell Publishing.
- » Corso de Estrada, L. (1998). Cap. IV: Marco Tulio Cicerón, De los bienes y males extremos. L. III. Introducción y Traducción. En Juliá, V, Boeri, M., Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires: EUDEBA.
- » Corso de Estrada, L. (2008). *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsas.
- » Corso de Estrada, L. (2019). 'Conservatio sui': Inclinação de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino, *Tópicos, Revista*

de Filosofía, 57, pp. 375-398.

- » Courcelle, P. (1974). *Connais-Toi Toi Même, De Socrate a Saint Bernard* (vol. 1 y 3). Paris: Études Agustinienes.
- » De Filippo, J. y Mitsis, P. (1984). Socrates and Stoic Natural law. En Vander Waerdt, P. (Ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- » Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, 162. París-Roma.
- » Lories, D. (1998). *Le sens comun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*. Louvain: Peeters.
- » Powell, J. (1995). *Cicero The Philosopher, Twelve Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- » Radice, R. (2000). *Oikeiosis, Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.

