

La idea de *humanitas* en M.T. Cicerón

On *humanitas* in M.T. Cicero

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ*

Resumen: Cicerón ha sido históricamente desplazado por la filosofía académica. La creencia comúnmente aceptada de que los pensadores romanos no fueron sino meros transmisores de tesis griegas desorganizadas está en la base de este olvido. Por ello, el autor intenta mostrar que la filosofía de Cicerón puede reconstruirse formando un cuerpo filosófico coherente. Se propone utilizar la noción genuinamente romana de *humanitas*, verdadero *leviv* motive de toda la obra ciceroniana, como piedra de toque de dicha reconstrucción.

Palabras clave: Cicerón, *humanitas*, naturaleza, virtudes cardinales, *officia*, *bonae litterae*.

Abstract: Cicero has been historically ousted from the academic philosophy. The usually accepted belief in Roman thinkers as if they were nothing but mere transmitters of Greek disorganized theses is responsible of this oblivion. The author tries to show that Cicero's philosophy could be coherent reconstructed. It is proposed to use the genuine Roman notion of *humanitas* as the touchstone to perform this reconstruction.

Key words: Cicero, *humanitas*, nature, cardinal virtues, *officia*, *bonae litterae*.

I. *Pro Archia*, primer esbozo de la *humanitas*

Consideramos que el primer esbozo del concepto de *humanitas* en la obra de Cicerón se halla en la *Oratio pro Archia*, del año 62¹. Puede que, desde el punto de vista de la oratoria forense, la defensa del poeta Aulo Licinio Archias no represente ninguna novedad notable².

Fecha de recepción: 29/01/2013. Fecha de aceptación final: 18/06/2013.

* Universidad Católica de Murcia. Correo electrónico: amartinez@ucam.edu.

- 1 A partir de ahora, las referencias temporales relacionadas con Cicerón se sobrentenderán como anteriores al nacimiento de Cristo, a no ser que se especifique lo contrario.
- 2 El texto representa un pleito sobre la usurpación de la ciudadanía. La progresiva afluencia de habitantes foráneos a Roma durante el siglo II a.C. fue ocupando la urbe. No obstante, como extranjeros, se encontraban en una situación jurídica de inferioridad. El derecho romano, en principio, no les permitía participar en la vida pública. Esta situación cambiaría en el año 89 a.C. a través de la *Lex Plutia Papiria* (promulgada como apoyo a la anterior *lex Iulia de civitate sociis danda*). Por ella se concedía el derecho de ciudadanía a todo extranjero (*peregrinus*) que cumpliera alguna de estas condiciones: 1°. que al promulgarse la ley estuviera inscrito y domiciliado en alguna ciudad itálica; 2°. que estuviera domiciliado en Italia; 3°. que en un plazo de sesenta días dieran sus nombres al *pretor* encargado de realizar el censo. No obstante, los abusos y las falsificaciones no tardaron en llegar de la mano de muchos generales (Julio César, entre ellos), que vieron aquí una buena oportunidad para canjear favores. Por ello, en el año 65, la *Lex Papia de peregrinis* llegaba para examinar los casos

Sin embargo, desde una perspectiva filosófica y literaria puede ser considerada como una obra fundacional en el ámbito latino. En efecto, se trata de la primera defensa explícita de la actividad intelectual del hombre y del gozo del despliegue de las ideas en el cuerpo una lengua.

En *Pro Archia*, Cicerón va a desarrollar su argumentación en los siguientes términos: el poeta es un ciudadano de Roma, pues cumple con los requisitos exigidos por la ley; ahora bien, aun si no cumpliera con dichos requisitos el derecho de ciudadanía debería serle concedido³. Resultándole realmente sencillo mostrar la verdad del primero de los términos, nuestro autor va a aprovechar el resto de su tiempo para indagar en el segundo. Esto es, que cualquier persona que por su formación y sus méritos intelectuales haya adquirido un modo de pensar específico y viva según la *forma mentis* propia de la *humanitas*, ha conquistado con creces el derecho de ciudadanía romana.

En esta primera formulación, la noción de *humanitas* se presenta como algo alcanzable a través de una determinada formación de índole humanística. Este hecho ha sido utilizado por muchos comentadores de la obra para afirmar que el *Pro Archia* es en realidad un *Pro Cicerone*, todo un panegírico de su propia persona como receptora de dicha formación. Su propia educación lo ha enriquecido como orador y como político, impregnando de sabiduría y de sentimientos generosos toda su actividad pública. Desde su punto de vista, las artes liberales son estudios que no apartan al hombre de su comunidad ni lo recluyen en un retiro (*otium*) cívicamente improductivo. La idea central es, por tanto, que la inmersión del ciudadano en el estudio de las artes liberales, que no son el arte por el arte, sino el arte por la vida, revierte sus frutos en el interés público, en la insistencia de que es la comunidad entera la que se beneficia del cultivo de las letras⁴. Aquél hombre formado en el estudio de las *bonae litterae*, conquista la humanidad y, por ello, ha de ser aceptado en la civilización, espacio óptimo para el desenvolvimiento del *homo humanus*. Las letras son *buenas* en la medida en que nos revelen la ciencia o aquellos comportamientos que han hecho grandes y sabios a los hombres, que los han hecho humanos. Vistas así las cosas, Cicerón está llevando a cabo de forma tácita una defensa del saber acumulado por la tradición y de su medio de permanencia y transmisión: la literatura poética⁵ y científica⁶.

Eso, desde el punto de vista del contenido; pero, desde el punto de vista de la forma, todo ello con *eloquentia*: bien y hermosamente expresado. Si tuviéramos que zanjar de una sola estocada la posición del orador ciceroniano, deberíamos decir que en el orador la elocuencia rebosa de ciencia. La persuasión, para los latinos, estaba íntimamente relacionada con la potencia efectiva del decir, que otorga al que habla la capacidad de representar la sabiduría en la acción⁷. Éste es un asunto difícil desde el punto de vista filosófico por situarse en el

de usurpación de ciudadanía y establecer la expulsión de los extranjeros residentes en Roma. El caso del poeta Archias llegaría tres años más tarde. *Grattius*, militante del partido pompeyano lleva a cabo la denuncia. Sin duda, su verdadera intención era la de ofender a los Lúculos, íntimos amigos y protectores del poeta. *Vid.* Arbea, Antonio, «El concepto de *humanitas* en el *Pro Archia* de Cicerón», en *Onomazein*, 7, 2002, 393-400.

3 *Pro Archia*, II, 4.

4 *Arch*, VII, 16.

5 *Arch*, VI, 14.

6 *De re publica*, I, 29.

7 Esta idea contrasta con la visión peyorativa que llegaron a alcanzar los usos retóricos del lenguaje en ciertas etapas del helenismo. El propio Arpinate señala a Sócrates como el responsable de la total ruptura entre el

espacio fronterizo entre lo teórico y lo práctico, y es evidente que a los conceptos les resulta difícil expresar estos puntos de fusión vinculantes. No obstante, creo que puede verse sin problema la posición ciceroniana ante la belleza literaria. Ésta no cumple un papel secundario, no es una cuestión de floritura superflua: es la realización de la unidad entre la filosofía y la experiencia estética del lenguaje.

Sin embargo, la prueba palmaria de que Cicerón se encuentra aún en un estado de construcción de sus propias posiciones filosóficas con respecto a la noción de *humanitas*, se nos revela cuando plantea ante su atento público la cuestión de si puede o no un hombre alcanzar la excelencia en una civilización que no haya conocido las letras:

Yo reconozco que han existido muchos hombres de espíritu sobresaliente y sin cultura, y que por una disposición casi divina de la mera naturaleza se destacan como personas juiciosas y serias; incluso agregó que, para alcanzar el honor y la virtud, más veces vale la naturaleza sin instrucción que la instrucción sin naturaleza. Pero al mismo tiempo sostengo que, cuando a la naturaleza excelente y brillante se le añade una ordenada formación cultural, suele producirse un no sé qué, preclaro y único⁸.

La cuestión ha venido obligada por el recuerdo de los grandes hombres de Roma: por una parte Catón el Viejo; por la otra, Escipión y su Círculo. Sin embargo, para no desviarnos del tema, más allá de las minucias de las alusiones históricas concretas, lo que queremos resaltar aquí es el siguiente espíritu: que toda excelencia teórica revierte sus frutos en la praxis individual y comunitaria.

El sentido que está dando Cicerón a la *humanitas* está muy en la línea de la παιδεία griega. Pero, como veremos, el concepto irá ganando en manos de Cicerón una riqueza y una complejidad tal que lo podremos considerar mejorado y ampliado, hasta el punto de permitirnos declarar el concepto de *humanitas* como genuinamente romano. Ésto es algo que habremos de mostrar no sin cierto esfuerzo, ya que la recepción del concepto por la propia tradición romana post-ciceroniana no sobrepasa el campo semántico de su antecedente griego. Sin ir más lejos, Aulio Gelio (s. II) en sus *Noctes Atticae* escribe:

Quienes hicieron las palabras latinas llamaron humanidad a lo que los griegos llamaban παιδεία, con esto queremos decir el conocimiento y formación en las artes humanas. Los que desean sinceramente y se cultivan en estas artes son los

pensar y el decir en la tradición griega. La posición socrática, dirigida a combatir la posición de una sofística que postulaba la indisoluble unidad entre conocimiento y aptitud del decir, generó una filosofía que intentaba por todos los medios separar estos dos ámbitos que en la praxis son inseparables. Cfr. *De oratore*, III, 19, 72.

8 «Ego multos homines excellenti animo ac virtute fuisse, et sine doctrina naturae ipsius habitu prope divino per se ipsos et moderatos et gravis existisse, fateor: etiam illud adiungo, saepius ad laudem atque virtutem naturam sine doctrina quam sine natura valuisse doctrinam. Atque idem ego contendo, cum ad naturam eximiam atque inlustrem accesserit ratio quaedam conformatioque doctrinae, tum illud nescio quid praeclarum ac singulare solere exsistere» (*Arch.* VII, §15). En las traducciones, tanto griegas como latinas, me sirvo de los textos castellanos que cito en la bibliografía. No obstante, introduzco frecuentes variaciones estilísticas o semánticas, para adecuarme mejor al original.

más humanos, pues el cuidado y dedicación a esta ciencia sólo al hombre le ha sido concedida entre todos los vivientes y, por eso, la llamamos humanidad⁹.

Esta afirmación está lejos de ser falsa, pero lo que sí queremos mostrar en lo sucesivo es que esta identificación entre παιδεία y *humanitas* no deja de ser reductiva e incompleta. La educación es definitivamente un medio que permite al hombre alcanzar las más altas cotas de humanidad. Pero un análisis de los medios no satisface la totalidad del concepto tal y como lo pensó el filósofo de Arpino. Vamos a profundizar en las causas y en los dinamis-mos de generación del espacio de lo humano. Para ello nos veremos abocados al análisis de otros conceptos que van necesariamente vinculados al de *humanitas* y que constituyen su condición misma de posibilidad.

II. Elementos para una reconstrucción de la *humanitas* ciceroniana: *natura, ius, ratio*

Los conceptos fundamentales que van a ocuparnos en las próximas páginas quedan suficientemente expresados en dos de los tratados del corpus filosófico ciceroniano. Nos referimos a los tratados *De re publica* y *De legibus*¹⁰. Creemos que el hilo conductor de ambas obras lo constituye la imbricación fundamental de los conceptos de *natura, ius* y *ratio*. Dicha relación se hace valedera de la mentalidad romana por dos vías fundamentales. En general, en el siglo I la helenización ya había alcanzado cotas más que suficientes, por lo que el contenido abstracto de estos conceptos era perfectamente conocido para alguien como Cicerón. En especial, la importancia de la Estoa Media, para la que las nociones de, φύσις, νόμος y λόγος estaban íntimamente relacionadas, en la formación del Arpinate es más que suficiente para dar razón de ser a la presencia de esta imbricación en ambas obras. No obstante, añadiremos otra más de índole pre-filosófica, pero no por ello menos importante. El conjunto de datos mitológicos y cosmológicos que conformaron y dieron justo sustento a las *mores maiorum* veían ahora en dicha tríada conceptual su mejor trasunto filosófico¹¹. En otras palabras, siendo un movimiento común en las diversas estructuras míticas la de

9 «Qui verba Latina fecerunt (...) humanitatem appellaverunt id propemodum quod Graeci παιδείαν vovant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus; quas qui sinceriter cupiunt appetuntque, hi sun vel maxime humanissimi; huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcirco humanitas appellata est» (Aulo Gelio (125/130), *Noctes Atticae*, XIII, 17).

10 Hacía el año 54 Cicerón anuncia a su hermano Quinto por carta su intención de publicar, emulando a Platón, un conjunto de tratados bajo el nombre «Politika» (*Ad Quintum fratrem*, II, 12, 1): *De re publica* y *De legibus*. La inestable vida pública del Arpinate no permitió la necesaria continuidad que dicha labor filosófica requería. Así, Cicerón comenzaría con la elaboración del primero de los diálogos en el año 54. No podemos saber con exactitud cuándo fue acabada la obra. Lo que sí sabemos es que para el año 51 la obra era conocida, leída, comentada y apreciada por sus contemporáneos (*Ad familiares*, VIII, 1, 4). *De legibus*, si bien comenzó a ser redactada sobre el año 52, vería interrumpida su redacción hasta el 46. Por tanto, podemos decir que, a pesar de que Cicerón las contemplara de manera unitaria, nos encontramos con dos obras escritas en diversos periodos de maduración de su *corpus* de pensamiento. Simplificando mucho la cuestión, podría decirse que el primer periodo ciceroniano, en que se enmarca *De re publica*, está fuertemente marcado por la influencia del platonismo y que en el segundo periodo, en que ve la luz *De legibus*, es palpable un fuerte viraje hacia tesis genuinamente estoicas y aristotélicas.

11 *Vid.* Grimal, *La civilización*, pp. 93-94. De hecho puede decirse que, en gran medida, el éxito de la helenización de Roma vio su principal causa en la simpatía que despertó el estoicismo en la mentalidad romana. Cfr. *Ibid.* p. 94.

poner en relación el orden teológico-natural con el legal y el moral de los pueblos, no era de extrañar la receptividad que la mentalidad romana mostró ante semejantes tesis. Por todo esto, lo que intentaremos en lo sucesivo es desbrozar esta unidad conceptual y explicitar sus relaciones en el pensamiento ciceroniano. Para ello, habremos de hacer referencia a las raíces teológicas de la Antigua Estoa.

En su Himno a Zeus, Cleantes, segundo escolarca de la Estoa, predica del dios Zeus las siguientes atribuciones: en primer lugar, la divinidad es principio de toda la naturaleza (ἀρχή); en segundo lugar, su condición es eminentemente nómica, ley de todas las cosas y de todos los procesos de la realidad; Zeus es, en tercer lugar, Razón común del cosmos (κοινός λόγος), desplegado en todo lo que es, y se erige como la regulación divina de lo bueno y lo malo, del orden, y de la unidad de toda la realidad; en cuarto lugar, Cleantes califica a la divinidad como dispensadora de bienes; en quinto, como providente, por cuya acción protectora es caracterizada como padre (πατήρ); en sexto y último lugar, Zeus es presentado como hacedor del hombre. Esta caracterización del dios estoico, trae consigo una determinada concepción de la criatura racional. El hombre es descrito como una imagen o imitación (μίμημα) de la divinidad, que puede conocer la Razón que rige y gobierna el universo, medida de todo lo bueno y lo malo¹².

Al asumir todas estas atribuciones de la divinidad, el antiguo estoicismo definiría la virtud con la fórmula «vivir conforme a la naturaleza»¹³, o, lo que es lo mismo, vivir en conformidad con la ley natural, vivir en conformidad con la razón. Hemos traído a colación esta concepción teológica del estoicismo, porque se corresponde con las atribuciones que Cicerón hace a Júpiter en sus obras. Es cierto que, al referirse Cicerón a la divinidad, a veces lo hace en plural (los dioses), pero otras veces lo hace en singular (dios). Todo ello cae, sin embargo, dentro de la creencia estoica de que los diferentes modos de religiosidad y los diferentes dioses no son más que la expresión de los nombres y potencias de una divinidad única y primera. Esta posición, primeramente asumida por el estrato pudiente de la *civitas*, se propagaría paulatinamente por toda la romanidad¹⁴.

Por parte de la tradición platónica, Cicerón integra, tanto en *De re publica* como en *De legibus*, dos tesis fundamentales. En primer lugar, la idea del cosmos como generado por la divinidad, así como la manera de concebir la participación de la racionalidad humana en la Razón Divina. En el *Timeo* platónico el demiurgo afirma que comenzará «por plantar la simiente de lo que conviene que haya»¹⁵ en los hombres, volviéndolos partícipes de la naturaleza divina mediante la posesión del alma inmortal, que tras su caída resulta inmersa en el ámbito de lo mortal. De igual forma, y en segundo lugar, también está presente la idea del conocimiento de sí, como vía de acceso pertinente a la manifestación de la existencia

12 Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, I, §537; Corso Estrada, Laura, *Naturaleza y vida moral*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 96-98.

13 Zenón: ὁμολογουμένως ζῆν (*vivere convenienter*) que derivaría en la más célebre «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν» (*vivere convenienter naturae*) recogida por Diógenes Laercio; Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae*, VII, 87.

14 Hecho significativo para comprender la pronta aceptación del Dios cristiano, único verdadero, en el contexto del imperio. Cfr. Grimal, *La civilización*, cap. II.

15 Platón, *Timeo*, 41c. La importancia de esta obra en el pensamiento de Cicerón parece fuera de cuestión. Recordemos que fue precisamente el primero en traducir el *Timeo* al latín y en publicarlo con una nutrida introducción. Cfr. Long, A. A., «Cicero's Plato and Aristotle», en Powell, J.G.F., *Cicero the philosopher*, Clarendon, Oxford, 2002, pp. 43-44.

del alma y a la posesión de los bienes humanos. Si hay alguna perfección humana, ésta es explicable sólo en la medida en que dicha alma es semejante a la divina, y desde el punto de vista del autoconocimiento, la sabiduría se encuentra de algún modo en lo divino¹⁶.

Directamente desprendida de las influencias recién citadas afirmamos que Cicerón asume una posición teleológica específica. Podemos entender que se dan en la naturaleza dos planos ónticos: una causa fundante, divina, eterna e inmaterial, y un conjunto de realidades causadas, mutables, finitas y materiales. Dicha causa fundante es, al tiempo, una razón rectora y providente, *lex naturae* universal¹⁷. Esta razón esparcida en el conjunto de la naturaleza hace que ésta se encuentre teleológicamente dispuesta en relación con su orden perfecto, ya que porta en sí la ley que regula, constituye y causa dicho orden. El hombre, por su parte, que es un ente de este orden natural, posee un alma de origen divino. La divinidad imprime en el hombre una semejanza de sí, por la que lo reviste de racionalidad y, por ende, como veremos, de la aptitud racional para ser partícipe de su divinidad. Así, «toda la naturaleza se halla regida por el arbitrio de los dioses inmortales, por su razón y su poder, por su propósito, por su providencia»¹⁸ y, por ello, «no hay nada superior a la razón»¹⁹, que se posiciona como punto de unión y parentesco entre la humanidad y dios²⁰.

Si el hombre participa de la naturaleza del cosmos y dicha naturaleza lleva ínsita la ley natural, el hombre debe conocer su propia naturaleza tras la búsqueda de su propia direccionalidad perfectiva. Cicerón reconoce en este punto que el hombre, siendo un ente entre los entes, es superior. Dicha superioridad nos es dada cuando constatamos que «el hombre es el único entre los seres animales capaz de cierto conocimiento de dios»²¹. Su semejanza con la divinidad le otorga la aptitud para conocerla. Estas aptitudes otorgadas por la divinidad son concebidas como dones o bienes con los que la naturaleza revistió al hombre. Cicerón enumera dos grandes grupos de dones: por un lado, los dones físicos²², por otro, en el ámbito del conocimiento propio de la razón, «la naturaleza no sólo adornó al hombre con la vivacidad de la mente, sino que además (...) incoó (*inchoavit*) en él nociones (*intelligentiae*) oscuras y no suficientemente definidas, acerca de muchas cosas y al modo de ciertos fundamentos de la ciencia»²³. Este último punto nos lleva ahora a decir algunas palabras acerca de la concepción estoica de las nociones comunes (*κοιναί ἐννοιαί*), sin duda, aquí operantes.

16 Platón, *Fedro*, 79d; *Timeo*, 47b.

17 *De rep.*, I, 36, 56; *De inventione rethorica*, II, 53; 161; *De rep.*, III, 33, 22.

18 *De leg.*, I, 7, 21.

19 «Nihil est ratione melius» (*De leg.*, I, 7, 23).

20 *De leg.*, I, 8, 24.

21 *De leg.*, I, 8, 24.

22 *De leg.*, I, 9, 26-27.

23 «Ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornavit sed ei et sensus tamquam satellites attribuit ac nuntios, et rerum plurimarum obscuras nec satis expressas intellegentias inchoavit, quasi fundamenta quaedam scientiae» (*De leg.*, I, 9, 26). Laura Corso Estrada ha puesto de relevancia este pasaje de Cicerón en su obra, *Naturaleza y vida moral*, de la que nos sentimos deudores. Vid. Corso Estrada, Laura, *Naturaleza y vida moral*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 103.

III. El problema de los principios

Dichas nociones incoadas en la naturaleza racional humana constituyen ciertas anticipaciones (πρόληψις²⁴) con respecto al conocimiento de ciertos principios inteligibles que resultan fundamentales, a juicio de Cicerón, para las ciencias. ¿Qué quiere decir esto? Sólo el examen de las κοινὰ ἔννοιαι en la tradición estoica daría de suyo para una tesis doctoral. Por ello, nos vemos obligados a decir, de forma sumaria, que, ante la comprensión de ciertos objetos de conocimiento, la naturaleza ha predispuesto al hombre para la aceptación tendencial de los mismos. No se trata, pues, ni de intuiciones intelectuales, ni de ideas innatas. Las nociones comunes son principios que el hombre se ve impelido por naturaleza a reconocer mediante asentimiento, una vez encontradas en un momento anapodíctico y por un proceso de análisis (ἐπαγωγή, *reductio in principia*)²⁵, pues el entendimiento está orientado a ellas por una relación de afinidad. Así, aprehendemos objetos «oscuros y no suficientemente definidos» pero que resultan fundamentales por ser signos de la unidad vinculante y armónica entre la naturaleza humana y el orden fundante de la misma. De ahí, el término πρόληψις, pues de alguna manera está en ellos la anticipación de un movimiento disposicional, consistente en abrazar ciertas proposiciones primeras, que de suyo son fundamentales, por erigirse como principios estructurales de la ciencia.

Por tanto, Cicerón muestra cómo el hombre porta en sí mismo un conocimiento tendencial de su propia finalidad perfectiva, dado que lleva ínsitas en su ser las aptitudes cognoscitivas pertinentes para el descubrimiento del bien moral, así como de su relación con la divinidad. Esto es lo que quiere decir el Arpinate cuando afirma que la divinidad incoó en nosotros una serie de disposiciones teleológicas, una serie de aptitudes que, con la guía de la filosofía, el hombre habrá de descubrir, desarrollar y consumir²⁶. En primer lugar, el hombre tiende disposicionalmente al conocimiento racional, siendo éste su rasgo más propio²⁷. En segundo lugar, posee la tendencia de reconocer en la naturaleza misma la

24 De προλαμβάνω: avanzar, adelantarse; juzgar, presumir.

25 Retomamos aquí, la terminología aristotélica respecto de este asunto. Para el Estagirita, dada la prioridad de las premisas sobre las conclusiones, es propio de la ciencia demostrativa ἐπιστήμη ἀποδεικτικὸς la incapacidad para demostrar sus principios propios, los cuáles, resultándoles indispensables para operar, supone y asume. Sin embargo, Aristóteles establece que dichos principios pueden ser conocidos sin necesidad de acudir a la demostración. Si no fuera así, de hecho, la ciencia quedaría sin fundamento y la propia demostración invalidada. Por ello, introduce la noción de ἐπιστήμη ἀναποδεικτικὸς (ciencia anapodíctica o no demostrativa), que se erige como ciencia de los principios no demostrativos y de la definición de los mismos: «Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que parte de la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables). De este modo, pues, decimos que son estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos. Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas; en efecto, es imposible que las mismas cosas sean a la vez anteriores y posteriores a las mismas cosas, a no ser del otro modo, v.g.: las unas respecto a nosotros y las otras sin más, modo en el que hace conocida una cosa la inducción (ἐπαγωγή)» (Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 3, 72 b, 18-25). El modo inferencial aquí operativo es la ἐπαγωγή, si se trata de la adquisición de los principios de las ciencias particulares, o del νοῦς si se trata de los primeros principios del ente en tanto que ente. Cfr. Arist., *EN*, VI, 1140b 31-1141a 6.

26 *De leg.*, I, 13, 35.

27 *De leg.*, I, 9, 27; *De officiis*, I, 4, 13.

guía del perfeccionamiento humano. En tercer lugar, tiende a observar la naturaleza como norma de diferenciación del bien y del mal (*convenienter naturae*). En cuarto lugar, asume el autoconocimiento como conducente al descubrimiento de la obra de la naturaleza en su propia condición de humano. De ahí que las nociones que encuentra en su reflexión y aprehende en su entendimiento, esclarecidas por el cultivo de la filosofía y el saber acumulado por la tradición, le permiten comprender qué es ser un hombre pleno y feliz. Así mismo, en quinto lugar, las aptitudes acerca del conocimiento de la divinidad y la providencia justifican también dos datos antropológicos de suma importancia: por una parte, la constante religiosa que asume la existencia de una realidad divina; por otra, la aptitud espontánea del entendimiento humano para percibir el orden cósmico y sus bienes, y advertir la necesidad de justificar su existencia en una causa de naturaleza divina, con la que entablamos, bajo la forma de un derecho natural, una relación debitoria.

Todas estas nociones comunes se erigen, para Cicerón, como primeros principios de las ciencias humanas, a partir de los cuales la humanidad ha de construir su mundo. Todo el mundo humano ha de disputarse en este campo de batalla. La obra del Arpinate reconoce que el hombre posee una naturaleza, que ésta es esencialmente racional y originada a partir de la divinidad fundante, que somos capaces de conocer a través de sus obras. Después de eso, habrá que admitir que el mundo moral es relativo a dicha naturaleza, pues en función de ella se explica, se genera, se determina como humana o inhumana. Y nada de esto por pura convención²⁸. Precisamente porque el hombre posee una naturaleza, libre e inteligente, es posible decir de él que se comporta humana o inhumanamente, según actúe de manera armónica o incoherente con su ser de hombre.

Creemos que Cicerón ha conseguido aunar sincréticamente todos estos motivos estructurales de las principales escuelas de la Grecia clásica, que permiten elaborar una teoría consistente de la *humanitas*. Decimos «consistente» porque la única manera de hablar de la noción de *humanitas*, sin reducirla a su aspecto meramente cuantitativo, es pasar por el trámite, tan denostado en nuestros días, de reconocer que la naturaleza humana es real. Hablar de *humanitas* es, al tiempo, decir que el hombre es verdadero. Aunque resulte una posición a contracorriente, preferimos aquí abrazar la preclara sensatez que nos legó la antiquísima sabiduría grecorromana.

IV. El campo semántico de la *humanitas* ciceroniana

Hemos intentado clarificar cuál es el concepto ciceroniano de naturaleza, porque, como apuntábamos más arriba, la humanidad o inhumanidad (o barbarie, si se prefiere), se decide en una determinada relación que todo sujeto y toda civilización tiene con su propia naturaleza. Pero ¿qué es aquello que resulta siempre *convenienter naturae* y que constituye como el camino de la perfección del hombre? Lo expresamos de forma lapidaria: lo que el hombre es por naturaleza se perfecciona por la virtud. Ya hemos mostrado el estatuto natural de la razón en la obra del Arpinate, ahora habremos de mostrar la naturalidad de las virtudes y cómo a partir de ellas el hombre se capacita para el acceso a la *humanitas* en sus dos vertientes fundamentales: lo *honestum* y los *officia*.

²⁸ *De leg.*, I, 6, 19; *De leg.* I, 16, 44-45 *et passim*.

a. *Honestum*

Si sólo en conformidad con la naturaleza humana puede actuarse con virtud, el hombre ha de ser capaz de observar la verdad, por la cual se siente impelido. El conocimiento progresivo del orden natural a través de las ciencias y la filosofía, vehiculadas en las *bonae litterae*, cumple un papel indiscutible e insustituible en el proceso que conduce a la consecución de la virtud: el conocimiento abre las puertas a la libre aceptación de la búsqueda del hábito guiado por la recta razón. Este dinamismo tiene como finalidad la configuración de una *natura secunda*, constituida en consonancia con la *natura prima*. Por vía del conocimiento, el hombre accede a la percepción misma de la realidad de la Razón Suma que rige y gobierna todo lo existente y que es la ley ínsita de la naturaleza, es decir, ley natural presente como racionalidad específica de todo ente. Por tanto, este saber es necesariamente previo a la consecución de la virtud: el virtuoso es aquel que responde consciente y responsablemente ante el *ius naturale commune*²⁹.

El papel de la razón en la constitución del *homo humanus* es decisivo, porque el acceso a la *humanitas* se consigue a través de la apertura y el dominio de la vida racional. El *maximum* es la búsqueda de un modelo de hombre para el cuál pensar bien y vivir bien se vuelven coextensivos. Todas las virtudes humanas son conformes a la naturaleza del hombre, porque la virtud no es otra cosa que el hábito de obrar con arreglo a la norma de la razón; siendo así que la propensión natural del hombre, en cuanto animal racional, consiste en obrar según la razón, consiguiendo así una personalidad bien formada³⁰.

Todo lo dicho hasta aquí sirve de horizonte de comprensión para el concepto ciceroniano de *honestum*. Hay que recordar que, en latín, los términos *honestum* y *honestas*, tienen un alcance mayor que lo honesto y la honestidad en castellano y en el resto de las lenguas vernáculas. En concreto señalan algo que está dotado de las cuatro virtudes cardinales. Por tanto, el honesto es aquel que actúa conforme a lo moralmente bueno. En *De officiis*, Cicerón contrapone dicho término al de *turpis*, torpe, en atención al que actúa con torpeza con respecto a aquello que es acorde con la naturaleza humana³¹. En efecto, «todo lo que es honesto surge de una de estas cuatro virtudes: o bien consiste en el diligente y exacto conocimiento de la verdad (sabiduría práctica/prudencia); o en la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando la fidelidad de los acuerdos (justicia); o en la grandeza y vigor de un alma excelsa e invicta (fortaleza/magnanimidad); o en el orden y medida en cuanto a lo que se hace y se dice (templanza)»³². Por tanto, las cuatro virtudes cardinales son las cuatro fuentes de la *honestas*³³.

29 Cfr. *De rep.*, I, 17, 26-27; o también: *De leg.*, II, 4, 10-5, 10.

30 «La virtud es un hábito del alma conforme a la razón a modo de naturaleza» (*De inv. reth.*, II). También: “Est enim uirtus boni alicuius perfecta ratio”; trad.: “La virtud es la razón perfecta de algún bien” (*De leg.* I, 16, 45).

31 *De off.*, I, 3, 10.

32 *De off.*, I, 5, 15.

33 Ya Panecio, en su intento de renovación de las posiciones más ortodoxas de la tradición estoica, muestra la profunda naturalidad de estos cuatro modos o aspectos de la virtud. Para la Estoa Media las cuatro virtudes son análogas a cuatro disposiciones tendenciales de la naturaleza humana (ἀφορμαί): el deseo del conocimiento racional (sabiduría); la tendencia a la autoconsecución de sí mismo y de la comunidad (justicia); la búsqueda tendencial de la independencia natural de las pasiones (fortaleza); tendencia a la moderación en la acción (tem-

Es importante resaltar lo siguiente: el conjunto de las virtudes no expresa una suma de elementos aislados, sino una unidad de elementos jerárquicamente ordenados. Según esta tradición, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, son imprescindibles para entender la eticidad humana, porque todas las virtudes son reductibles a ellas, pues formalmente vienen a perfeccionar a la razón misma, a la razón dirigida a la operación, o a los apetitos, sea el concupiscible o el irascible³⁴. Con todo, a pesar de que la virtud de la prudencia, dado su sesgo intelectual es considerada la más afín a la naturaleza del hombre, la virtud de la justicia es reconocida por Cicerón como la de mayor utilidad y calado para la conservación y desarrollo de la sociedad humana³⁵. Hay un orden teleológico que organizado en un todo dinámico, desarrolla todo el corpus de lo agible (*agibilium*), vívida y moralizadamente. Sólo si toda una comunidad queda organizada suficientemente bajo la guía de la *honestas*, pueden constituirse los diferentes estratos sociales bajo la forma de la *humanitas*, que se corresponde como la realización de la finalidad perfecta de toda sociedad humana.

No resulta nada difícil advertir que Cicerón está tratando, más que una definición exhaustiva de las virtudes (esto ya había sido tratado suficientemente por las tres grandes escuelas de la Antigüedad), de mostrar la suma utilidad del recto vivir conforme a la naturaleza. Curiosamente, Cicerón presenta la deriva de los usos lingüísticos como culpable de esta separación entre lo honesto y lo útil: «El uso de la lengua cometiendo un error se desvió del recto camino y llegó insensiblemente a separar lo honesto de lo útil, y afirmó que había algo honesto que no era útil y algo útil que no era honesto; nada tan pernicioso como esta doctrina para el género humano»³⁶. Si lo útil y lo honesto han de ser considerados de forma separada no podemos perder de vista que la distinción es estrictamente mental, porque si «lo que es justo piensan que también es útil, y lo que es honesto es justo; por consiguiente, lo que es honesto es también útil. Los que no consideran bien esta distinción puramente mental, admirando muchas veces a los hombres versátiles y taimados, creen que la malicia es sabiduría»³⁷. Por supuesto, que como receptor de esta utilidad, Cicerón no piensa sino en la *humanitas*: la virtud es lo más útil para la naturaleza humana, útil para su despliegue óptimo y pleno.

planza). Para Panecio, estas cuatro tendencias son el substrato natural que justifica la racionalidad de las cuatro virtudes. Vid. Rist, *La filosofía estoica*, Crítica, Madrid, 1995, pp. 200-202.

34 Probablemente sea Tomás de Aquino, gran lector de Cicerón, el que con más claridad ha expresado esta idea: «El principio formal de la virtud, de la que ahora hablamos, es el bien de la razón. Y este puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal, y así se llama prudencia. De otro modo, en cuanto que el orden de la razón se realiza en alguna otra cosa; bien sean las operaciones, y así resulta la justicia; bien sean las pasiones, y así es necesario que existan dos virtudes porque es necesario poner el orden de la razón en las pasiones habida cuenta de su repugnancia a la razón, que se manifiesta de dos modos: uno, en cuanto que la pasión impulsa a algo contrario a la razón; y así es necesario que la pasión sea reprimida, de donde le viene el nombre a la templanza; de otro modo en cuanto que la pasión retrae de realizar lo que la razón dicta, como es al temor de los peligros y de los trabajos, y así es necesario que el hombre se afiance en lo que dicta la razón para que no retroceda, de donde le viene el nombre a la fortaleza» (Tomás de Aquino, *S Th*, I^a II^{ae}, q. 61, a. 2, solución).

35 *De off.*, II, 9 y 12.

36 *De off.*, II, 3, 9, final.

37 *De off.*, II, 3, 10.

De alguna forma no debe de sorprendernos esta tendencia eminentemente práctica del tratado, Cicerón nos ha puesto previo aviso ya desde el comienzo: «Toda investigación sobre el deber es de dos clases: la una se refiere a la finalidad de los bienes, la otra a las normas por las que puede regularse la conducta de la vida en todas sus manifestaciones»³⁸, para luego advertir que su interés se centra sobre todo en esta última vertiente, más práctica. No obstante, esta reflexión que lleva a cabo entre lo honesto y lo útil puede servirnos para introducir el concepto de *officium*. Una vez que el hombre se ha percatado de la radical importancia de la virtud en su vida y de sus frutos para la sociedad y, por otra parte, cobra conciencia de la dificultad de vivir conforme a la *recta ratio* o incluso la posibilidad del hombre de actuar libremente contra su naturaleza, aparece el concepto de *officium*.

b. Officia

Como se ha apuntado con anterioridad, a Cicerón le interesa en su *De officiis*, no tanto la investigación sobre la virtud, sino el conjunto de normas que de ella se desprende y que sirven para regular la conducta de los hombres en cualquiera de sus formas y concreciones. Este tema ya había sido tratado por una larga tradición, de la cuál Cicerón se siente heredero. La fuente principal es el *περί τοῦ καθήκοντος* de Panecio, el gran representante de la Estoa Media en el ámbito romano³⁹. Sin embargo, hará notar que el trabajo de Panecio le resulta insuficiente y, por eso, Cicerón recurrirá a sus conocimientos de las grandes escuelas, en general, pero, en especial, a la de los estoicos y, de entre ellos, a Posidonio de Apamea y su *τὰ κεφάλαια*.

Por tanto, es sobre los deberes sobre lo que se nos va a hablar aquí. No obstante, Cicerón quiere dar un grado más de especificidad. Por ello argumenta: «Hay todavía otra división del deber, porque se habla del *deber medio* y del *deber perfecto*. Creo que el deber perfecto podemos llamarlo recto, puesto que los griegos lo llamaban *katovrqoma*, y este deber común, *officium*, lo llaman *καθεκόν*. Así definen diciendo que el deber recto en sí es absoluto; el deber medio dicen que se cumple por una razón plausible»⁴⁰. El deber, para el antiguo estoicismo, se corresponde en sentido estricto con los dictados del derecho natural. Pero dicho derecho sólo es satisfecho por aquel que haya alcanzado las más altas cotas de sabiduría, quedando vedado para todos los demás. Esta idea no parece satisfacer al Arpinate que, separándose del rigorismo ético del antiguo estoicismo, se introduce en la categoría de los deberes medios, «que son comunes a todos y de aplicación muy extensa»⁴¹. Y si bien los deberes perfectos emanan de la observación de las virtudes cardinales, los medios dependen ciertamente de las virtudes de segundo grado, no propias ni exclusivas de los sabios sino

38 «Omnis de officio duplex est quaestio. Unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit. Superioris generis huiusmodi sunt exempla, omniane officia perfecta sint, num quod officium aliud alio maius sit et quae sunt generis eiusdem» (*De off.*, I, 3, 7).

39 *De off.*, III, 2, 7.

40 «Atque etiam alia divisio est officii. Nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci *κατόρθωμα*, hoc autem commune officium *καθήκον* vocant. Atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit» (*De off.*, I, 3, 8).

41 *De off.*, III, 3, 14.

comunes a todo el género humano. Esto es, por un lado, son virtudes en segundo grado, porque el contenido material de las mismas pertenece a la forma de alguna de las virtudes cardinales y, en este sentido, son «semejantes a la honestas»⁴²; y, por otro lado, son comunes a todo el género humano, porque todo hombre por naturaleza se encuentra siempre en alguna disposición hacia la virtud, siempre atraídos a ella⁴³.

En este sentido, el concepto de *officia* se nos presenta como una noción sumamente interesante. Así concebido, encontramos que este término llena todo el espectro de la acción libre humana, tanto en su esfera privada como en la pública y su aplicabilidad posee una extensión potencialmente universal. De hecho, Cicerón confiesa, no sin entusiasmo, que los *officia* han de estar presentes en todas y cada una de las cosas que el hombre lleve a cabo:

Aunque hay muchas cosas de argumento filosófico importante y útil expuestas con meticulosidad y abundancia por los filósofos, me parece que son de un uso más amplio y variado las enseñanzas y prescripciones que nos legaron sobre los deberes. De ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas caso tú sólo, ya juntamente con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza⁴⁴.

Es, quizás, por esta suma amplitud del concepto que nos resulta un tanto incómoda la tradicional traducción del término en las lenguas vernáculas. En efecto, *De officiis* ha sido tradicionalmente traducido como *Sobre los deberes*. Pero, ¿corresponde el concepto de deber, *sensu stricto*, con lo que semánticamente entiende Cicerón por *officium*? Tendríamos serias dudas a la hora de aceptar esta traducción. De la misma forma en que el término *honestum* difiere ciertamente de lo que hoy entendemos por «lo honesto», deberíamos mostrar la misma cautela a la hora de entender con precisión el campo semántico de los *officia*. Quizás nos resulte útil llevar a cabo un pequeño esbozo que clarifique qué es aquello a lo que llamamos deber.

El concepto de deber ha estado relacionado, por todo lo largo y ancho de la tradición clásica, con la virtud de la justicia, esto es, el hábito de la voluntad de dar a cada uno lo suyo (*unicuique suum*)⁴⁵. Pero, y esto es acorde con nuestro análisis de la obra del Arpinate, la justicia es algo segundo, pues presupone el derecho, fundado en última instancia en la naturaleza misma. En otras palabras, ha de existir con anterioridad un algo que le sea

42 *De off.*, III, 3, 14.

43 *De off.*, III, 4.

44 «Nam cum multa sint in philosophia et gravia et utilia accurate copioseque a philosophis disputata, latissime patere videntur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitudum» (*De off.*, I, 2, 4).

45 «La justicia es el modo de conducta (*habitus*) según el cual un hombre, movido por una voluntad constante e inalterable, da a cada cual su derecho» (Tomás de Aquino, *S Th.* II^a-II^{ae}, 58, a. 1). Citamos al Aquinate no de manera arbitraria, sino porque, como él mismo advierte en estas mismas líneas, esta definición es una reformulación de las acuñadas por el Derecho romano, pero estructurada de acuerdo con las leyes formales de la definición.

debido a alguien, un *suum*, sin el cual no puede haber deber de justicia alguno: el derecho constituye el espacio de la justicia. Así podemos describir lo debido como aquello que un individuo tiene derecho a reclamar de otro como lo que se le adeuda, a lo cual conviene añadir que lo adeudado no sólo puede ser una cosa, sino también una acción propia, ajena o incluso la omisión de alguna acción. Es claro que el débito es susceptible de ser constituido de muy diversas formas. Si el débito proviene del establecimiento de pactos, promesas, contratos nos encontramos en el ámbito del derecho positivo o, como dice Cicerón, del *ius quiritorium*, susceptible de ser revocado. Si, por el contrario, la razón de lo debido radica en la naturaleza misma de una cosa, *ex ipsa natura rei*, nos encontramos en el ámbito del derecho natural (*ius naturale*), que es, dada su condición de primero, irrevocable.

A lo largo de la obra observamos como el Arpinate va enumerando una gran cantidad de «deberes» de muy diversa índole. Entre ellos encontramos algunos que entrarían dentro del esquema de la justicia y, por tanto, pueden considerarse como deberes morales, deberes de justicia. Así, por ejemplo, se describe lo debido con respecto a lo que consideraríamos derecho de guerra⁴⁶, de propiedad⁴⁷, o que se refieren a nuestra relación con los dioses inmortales, la patria, los padres y los demás hombres⁴⁸. La mayoría de ellos los reconocemos, sin mayor problema como deberes por derecho natural o positivo. En estos casos, la traducción nos resulta intuitiva y nada problemática. Sin embargo, Cicerón enumera otros muchos que no se encuentran al mismo nivel: la amistad (*amicitia*), el decoro (*decorum*), la decencia (*decet*), la gravedad (*gravitas*), e incluso la gracia natural (*venustas*)⁴⁹. Ante esto podríamos preguntarnos: ¿estamos justificados a considerar un deber el tener amigos?, ¿el ser grácil? o ¿decoroso? Puede que no nos cueste reconocer que son elementos que nutren máximamente nuestras vidas y, por ello, los consideremos de primerísima importancia pero, hemos de reconocer, que atribuirles el carácter de deberes exigidos por la naturaleza humana nos arrastraría a un moralismo que regularía preceptivamente la práctica totalidad del mundo humano. En otras palabras, es un deber alimentar y cuidar a la prole mientras no se encuentra en una situación de autosuficiencia, pero ser cordial con mis conciudadanos en el foro es algo que sin lugar a dudas atiende teleológicamente al bien, pero en ningún caso resulta un deber. Por ello, los *officia* son virtudes medias: porque participan en algún grado de la *honestas* perfecta⁵⁰, pero que abarcan tanto la totalidad del espectro de lo que consideramos deberes como aquellos elementos que, pudiendo no exigir tan alto grado de obligatoriedad o incluso ninguno, resultan de suma importancia por constituir el tejido palpitante de la *humanitas*.

Podemos ver, por tanto, que el concepto de *officia* es, con creces, mucho más amplio que el de deber moral, de hecho lo engloba. Nosotros trataremos de definirlo diciendo que *officium* es la acción virtuosa conveniente al hombre por el cual el hombre hace lo posible para corresponder a la naturaleza que de hombre tiene, implicando tanto lo *honestum* como todo

46 *De off.*, I, 11.

47 *De off.*, I, 7, 21.

48 *De off.*, I, 45; I, 17.

49 Cfr. *De off.*, I, 27, 93-95; I, 31; I, 36.

50 Esto es, no sólo de la virtud de la justicia, sino de alguna de las cuatro virtudes cardinales, por sí mismas o en algún grado de mutua relación.

aquello que conviene a lo *honestum*⁵¹. En una palabra: los *officia* son quehaceres humanos⁵². El legado que Cicerón deseaba transmitir a sus conciudadanos, en los albores de la descomposición de la República, era que una sociedad cuyas *mores* se encuentran profundamente enraizada en la asunción en estos quehaceres sólo puede producir un modo de ser humano, sensato, moralizado, consistente y uniforme: *humanitas*.

Esto resulta coherente con las reflexiones acerca del concepto de pueblo en su *De re publica*. Esto es, que no conforma un pueblo cualquier asociación de hombres, sino aquella esencialmente vinculada por un modo de ser moral determinado. Resultando deberes de reconocimiento y uso comunes, se permite que la sociedad toda participe de la virtud a través de los esfuerzos individuales en su tentativa de hacer lo que esté en sus manos para actuar humanamente. Es precisamente esta cotidianeidad de lo plausible y lo posible que hace necesaria la observancia de lo debido, porque en el ámbito de los *officia* el hombre no sólo hace lo que debe, *sensu stricto*, sino que persigue hacer lo que es debido en cada caso buscando la «uniformidad de la vida obrada conforme a la naturaleza»⁵³, esto es, realizando la acción humanamente, dotando toda acción de la cualidad de lo humano. Se asume entonces la necesidad de una pluralidad de quehaceres que asuman la contingencia y la falibilidad de la conducta de los hombres, para la conservación y cohesión de la sociedad, al tiempo que construyan un tejido óptimo que posibilita el acceso a nuevas cotas de humanidad.

Conclusiones

Lo primero que se ha querido resaltar en estas páginas es que la filosofía de *Marcus Tullius Cicero* puede reconstruirse, mediante una lectura unitaria de la que aquí se ha acometido un mero esbozo, como un *corpus* genuino, coherente y consistente. Podríamos bosquejar el itinerario constructivo de dicho cuerpo de pensamiento de la siguiente forma. En primer lugar, Cicerón se ha esforzado por apuntar que el hombre posee una naturaleza recibida por la divinidad fundante. Dicha naturaleza, eminentemente racional, es accesible al conocimiento del hombre a través del conjunto de las ciencias y la filosofía. Durante este proceso, el hombre se percata de su propia finalidad perfectiva, asumida bajo el lema *vivere convenienter naturae*. De este modo queda abierta la cuestión de las virtudes, fuentes de la *honestas* y de los *officia*. Sólo entonces, el hombre advierte una cierta relación debitoria con su propia naturaleza, convirtiéndose en una exigencia primaria tanto el cuidado como el

51 F. J. Navarro Gómez, recoge la cita del *De officiis* (I, 27) de Juan de Jarava: «Quod decet honestum est, et quod honestum est, decet». Apud. Navarro Gómez, «El *De officiis* de M.T.Cicerón en las Oraciones inaugurales de G. B. Vico», en *Pensar para el nuevo siglo. G.B. Vico y la cultura europea*, La città del sole, Nápoles 2001, p. 618.

52 Algunos estudiosos españoles del pensamiento romano que, por las mismas razones que nosotros, prefieren evitar traducir *officia* por deber han propuesto la fórmula «acción apropiada». V.g. «La palabra griega *kathêkon*, que Cicerón tradujo por *officium* significa, en efecto, «acción apropiada», no «deber», pues este concepto suele usarse para indicar acciones éticamente exigibles y cuya omisión es éticamente prohibible, lo cual vale para los *officia* derivados de la justicia y no para los *officia* en general» (Mas, Salvador, *Pensamiento romano*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006, p. 161). No obstante, preferimos el uso del término castellano «quehacer», por conservar el sentido de acción apropiada que ha de ser realizada.

53 *De off.*, I, 31, 110. Si bien es cierto que Cicerón utiliza esta expresión para hablar del decoro, pero la usamos de modo genérico porque el Arpinate afirma en el mismo fragmento que puede decirse que el decoro nace de cualquiera de las virtudes cardinales. Por ello, consideramos que puede ser una buena expresión para señalar la idea que la romanidad tenía de los *officia*.

desarrollo de la misma. Esta relación debitoria originaria se desgrana en una multiplicidad de deberes medios a los que hemos calificado como «quehaceres humanos» o dotados de la «cualidad de lo humano», que generan el espacio adecuado para que el sujeto individual, inmerso en la sociedad, se desarrolle en plenitud. En la medida en que toda esta cadena sea realizable, asegurada a través de una estructura social y legal adecuada, la *humanitas* puede ser realizada. Es más, la *humanitas* se convierte en el primer empeño de la humanidad en su conjunto, en una exigencia misma de la naturaleza humana. Pero claro, las exigencias de la naturaleza humana respecto al hombre no dejan de ser exigencias y, por ello, nunca enteramente constrictivas, ya que cabe volverse contra ellas.

Esta estructura general de pensamiento vertebrada toda la obra ciceroniana en diferentes estados de maduración y que constituye los fundamentos de su percepción del desarrollo histórico de Roma. En efecto, como ha observado Choza, Cicerón trata de explicar el desenvolvimiento de la civilización en su despliegue en la historia, y lo hace en función del grado de desarrollo efectivo de *humanitas* alcanzado. El ciclo de la *humanitas* podríamos decir, tiene tres fases progresivas, tal y como lo entiende tácitamente en su *De re publica*⁵⁴: salvajismo, civilización y prosperidad⁵⁵. El primero de ellos viene marcado por el uso de la fuerza y una fuerte presencia de las pasiones en la acción del hombre. Este es el periodo marcado significativamente por la fundación de Roma por Rómulo y el episodio del Rapto de las Sabinas. El segundo, la civilización supone un paso hacia la racionalización de las prácticas sociales, y se caracteriza por la introducción de la estrategia militar, el adiestramiento de las tropas y la introducción de la disciplina como apaciguadora de las pasiones. El periodo de prosperidad es aquel que experimenta la dicha de la paz duradera, la introducción de buenas leyes, el desarrollo de los sistemas de educación, la institucionalización de los ritos religiosos, etc.

Para finalizar, otro de los aspectos que hemos querido resaltar es que si algo nos muestra el pensamiento ciceroniano es cómo la romanidad, dada su eminente vertiente práctica, muy superior a la helena, era excepcionalmente consciente de los frutos prácticos del pensamiento teórico, y que distancia la noción de *humanitas* frente a la παιδεία griega. Creemos haber mostrado que para el Arpinate, la noción de *humanitas* corresponde a una cualidad que emana del cómputo global de un conjunto de dimensiones metafísicas, antropológicas y éticas. Así, el aspecto de la formación de los individuos en las *bonae litterae* es sólo uno de los instrumentos que ayudan a transformar la vida del hombre en vida humana o humanizada, pero nunca la *humanitas* misma.

Bibliografía

- Arbea, Antonio, «El concepto de humanitas en el Pro Archia de Cicerón», *Onomazein*, 7, 2002, 393-400.
 Aristóteles, *Ética a Nicómaco y Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 2008.
 Aristóteles, *Organon, I y II*, Gredos, Madrid, 1982.

54 *De rep.*, II, 13, 25-II, 39, 66.

55 Cfr. Choza, Jacinto, *Historia cultural del humanismo*, Thémata/Plaza y Valdés, 2009, 59-61.

- Arnim, Hans Friedrich August, *Stoicorum veterum fragmenta, vol. iv*, Teubner, Stutgard, 1964.
- Aulo Gelio, *Noches Áticas*, Alianza, Madrid, 2007.
- Choza, Jacinto, *Historia cultural del humanismo*, Thémata/Plaza y Valdés, 2009.
- Cicerón, M. T., *Cartas I-IV*, Gredos, Madrid, 2003.
- Cicerón, M. T., *Defensa del poeta Arquias*, ed. latina revisada por Antonio Fontán Pérez, Gredos, Madrid, 1994.
- Cicerón, M. T., *La invención retórica*, Gredos, Madrid, 1999.
- Cicerón, M. T., *Las leyes*, Gredos, Madrid, 2009.
- Cicerón, M. T., *Sobre el orador*, Gredos, Madrid, 2008.
- Cicerón, M. T., *Sobre la república*, Gredos, Madrid, 2002.
- Cicerón, M. T., *Sobre los deberes*, Alianza, Madrid, 2008.
- Cicerón, M.T., Los textos ciceronianos en latín han sido recogidos directamente de la página web: <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>.
- Corso Estrada, Laura, *Naturaleza y vida moral*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- Grimal, Pierre, *La civilización romana, vida, costumbres, leyes, artes*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Long, A. A., «Cicero's Plato and Aristotle», en Powell, J.G.F., *Cicero the philosopher*, Clarendon, Oxford, 2002.
- Mas, Salvador, *Pensamiento romano*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006.
- Navarro Gómez, «El De officiis de M.T.Cicerón en las Oraciones inaugurales de G.B. Vico», en Pensar para el nuevo siglo. G.B. Vico y la cultura europea, La città del sole, Nápoles, 2001.
- Platón, *Fedón. Fedro*, Alianza, Madrid, 2007.
- Platón, *Ión. Timeo. Critias*, Alianza, Madrid, 2003.
- Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Crítica, Madrid, 1995.
- Tomás de Aquino, *Suma de teología*, BAC, Madrid, 2001.