

**UTOPIÍA ESTOICA O RAZÓN SOCRÁTICA:
LA VIRTUS CICERONIANA EN LAS PARADOXA STOICORUM**

Stoic utopy or Socratic Reason: ciceronian virtue in the paradoxa stoicorum

Antonio Pedro MARÍN MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Madrid
E-mail: pedmarmar@gmail.com

Fecha de recepción: 22-II-2011
Fecha de aceptación: 29-III-2011

RESUMEN: Las *Paradoxa Stoicorum* (Las paradojas de los estoicos), muestran las reflexiones de Cicerón sobre una serie de principios estoicos, con gran influencia socrática. La *virtus* ciceroniana, se aparta de la utopía estoica de la necesidad de alcanzar la virtud suprema para poder alcanzar el bien supremo, alegando que la sabiduría perfecta es inaccesible a los hombres, quienes solo pueden intentar acercarse a ella, a través de la razón, usando la opinión, la conjetura y la comprensión. Un rechazo al dogmatismo estoico, que Cicerón maneja con gran maestría en sus escritos.

Palabras clave: Cicerón, filosofía romana, estoicismo, sociedad romana, Paradoxa Stoicorum II.

ABSTRACT: The *Paradoxa Stoicorum* (The paradoxes of the stoics), show the reflections of Cicero with regards to a series of stoic principles, with a high Socratic influence. The Ciceronian *virtus* (virtue), moves away from the stoic utopia of the need to achieve the supreme virtue, in order to reach the supreme good, putting forward the idea, that perfect wisdom is inaccessible to humans, so that they can only try to approach it through reason, using opinions, speculations and understanding. A rejection of stoic dogmatism, that Cicero manages with incredible skill in his works.

Keywords: Cicero, Roman philosophy, stoicism, Roman society, Paradoxa Stoicorum II.

Marco Tulio Cicerón, nacido el 3 de Enero del 106 a.C. en la pequeña ciudad de Arpino, procedía de la baja nobleza rural acaudalada, no perteneciendo a las familias dirigentes de la república romana. Su carrera militar se desarrolla durante la guerra Social, en la revuelta de los aliados itálicos (91-88 a.C.). Estudia retórica en Atenas y Rodas, entre los años 79 y 77 a.C., lo que le permite promover su carrera, mediante el uso de sus talentos como orador y sus capacidades lingüísticas, aún a pesar de su condición social (Fuhrmann, 2001: 349; Kytzler, 2007: 332).

Era un hombre nuevo, un *homo novus*, no tenía ningún antepasado ilustre o cargos públicos, sino que por sí mismo alcanzó la fama (*sed ipse per se clarus esse incipit*) (Arbea, 2002: 396). Aunque la *novitas* y la idea de *homines novi* habían tenido en Roma una connotación negativa, incluso hasta el punto de que la pérdida de la *mos* tradicional se había considerado como una de las razones de la decadencia de la República, Cicerón nunca se alejó de estas normas, sino que fue uno de sus principales valedores.

En *De legibus* (51 a.C.), el referente esencial es la continua atención a las antiguas leyes y costumbres romanas. Así, recordando a Escipión “El Africano”, Cicerón concluye en la necesidad de mantener el *mos maiorum*, ya que según su punto de vista, el estado romano antiguo había sido el más óptimo:

“... *Esperad unas leyes que gobiernen ese tipo óptimo de Estado, y si acaso yo hoy promulgara unas leyes que no existen ni existieron en nuestro Estado, se dieron sin embargo en las costumbres de nuestros padres que entonces tenían rango de ley*” (Cic., *De leg.*, 2, 23-24).

En *Orator*, escrito por las mismas fechas que las *Paradoxa*, Cicerón mantiene esta filosofía, mostrando hasta qué punto es necesario mantener el recuerdo sobre las normas y tradiciones del pasado, necesarias para la credibilidad del orador:

“*¿Qué es en efecto la vida del hombre, si no se relaciona con la de los antepasados a través del recuerdo de las acciones pasadas? Además, la rememoración de la antigüedad y la propuesta de ejemplos no se limita a proporcionar deleite al auditorio, sino que asegura autoridad y credibilidad al orador*” (Cic., *Orator*, 120).

Cicerón, estilista, orador, político y filósofo, manifiesta en sus cartas, fruto de sus sinsabores políticos y personales, algunos indicios de debilidad humana. Es un personaje ambivalente, que aparte de sus pensamientos políticos, también expresa sus convicciones más íntimas. Según Fuhrmann, estos pensamientos pueden ser debidos a un sentimiento nostálgico, a veces evidente, a veces enigmático y oculto, que lleva a que sea percibido como más humano (Fuhrmann, 2001: 348).

Sus pensamientos nostálgicos añoran las bondades de una república

virtuosa, en declive moral y política, que necesita que se le recuerde la conveniencia de volver a mostrar las claves virtuosas de la honradez y de la actuación sin reproches. Esto es una *consolatio ad se ipsum*, consuelo a uno mismo, a través de un intento de mitigar las penas (Lorca, 2001: 572).

No es de extrañar esta expresión de *consolatio*, ya que el propio Cicerón en *De divinatione*, vincula el saber filosófico con la vida política de la república romana y con el ámbito moral de la vida humana. Asigna a la filosofía una facultad curativa, consoladora de los pesares humanos, con la aptitud de hacer del hombre un *vir bonus et fortis* (Cic., *De div.*, II, 1, 3; II, 2, 7 *passim*) (Corso de Estrada, 2001: 324).

Las cartas sobre las *Paradoxa Stoicorum* (Paradojas de los Estoicos), escritas probablemente entre marzo y abril del año 46 a.C., fueron dedicadas a Marco Junio Bruto, que junto a Catón el Uticense y el mismo Cicerón, se habían aliado con Pompeyo en la guerra civil entre éste y César (Farias, 2002: 227; Pimentel Álvarez, 2000: IX).

Después de la derrota de Pompeyo en Farsalia (48 a.C.), César combatió en África contra Catón y Escipión, en el mismo año en que Cicerón escribió las *Paradoxa* (46 a.C.). Bruto, por su parte, después de recibir el perdón de César, estuvo al mando de la Galia Cisalpina. César, tras luchar en España contra los pompeyanos (46-44 a.C.), fue nombrado dictador vitalicio.

Bajo su dictadura, Cicerón obtuvo el perdón a cambio del abandono de la política. La conjura contra César, entre los que figuraba el propio Marco Junio Bruto, en los *Idus* de marzo del 44 a.C. (Pimentel Álvarez, 2000: XVI-XXII), fue percibida por Cicerón como una posibilidad de recuperar la libertad de la República y el poder del Senado. Enemigo de Marco Antonio, estableció un principio de acuerdo político con Octavio, pero la posterior alianza de éste con los otros dos triunviros, concluirá con su ejecución (43 a.C.), como venganza de Marco Antonio por las críticas ciceronianas, entre las que destacan sus *Filípicas*.

LAS PARADOJAS DE LOS ESTOICOS

Los estoicos llamaban paradojas, a aquellos aspectos graves de la filosofía, distantes del uso público, que tratados por el discurso se hacían entendibles al pueblo. Cicerón pretende, desde la perspectiva neo-académica, llevar al pueblo los asuntos admirables aún en contra de la opinión de la sociedad (Farias, 2002: 227).

Las *Paradoxa Stoicorum*, son una serie de seis ensayos, monólogos retóricos, cada uno sobre una paradoja moral. Estas reflexiones tienen una gran influencia socrática. Oscilan entre un gran número de posiciones extremas: virtud/vicio; libertad/esclavitud; ciudadanía/exilio; virtud/placer; virtud/riqueza; el hombre sabio/el necio. Utiliza un movimiento continuo que permite a Cicerón distinguir entre los valores verdaderos y los falsos (Cutcheon, 1985: 5).

A través de estas reflexiones entre posiciones opuestas y extremas, Cicerón permite al público comprender las paradojas. Él siempre había mantenido que éstas eran tan rigurosas y tan apartadas de la percepción de los comunes, que no debían ser aplicadas por el orador, para no correr el riesgo de resultar completamente ininteligible a los ciudadanos (Cic., *De Offic.*, IV, 53-55) (Cutcheon, 1985: 6).

Algunos investigadores, como Cutcheon, ven en las *Paradoxa* un consuelo ante la derrota política, un elemento intrínseco de cualquier texto estoico, que alaba la búsqueda del ser interior, a través de la virtud, desdeñando la fortuna y los bienes. Otros, como Molager (Molager, 1971: 39-54) y Bowman (1972), desarrollan las contradicciones ciceronianas enmarcándolas más en el pensamiento socrático que en el estoico (Cutcheon, 1985: 7).

La Paradoja IIª, muestra la concepción ciceroniana de la *virtus*. Su título es bastante significativo: “*In quo virtus sit ei nihil deesse ad beate vivendum*” (En quien está la virtud a ése nada le falta para vivir dichosamente) (Pimentel Alvarez, 2000: 8). Esta reflexión ciceroniana, integrando la virtud y la felicidad, viene enmarcada en el enfrentamiento con Plubio Clodio entre los años 59 y 58 a.C. (Achar, 1999: 82). Tiene su punto álgido en el año 58 a.C., cuando Clodio es nombrado tribuno de la plebe con el favor de César (May, 2002: 10-11).

Clodio, enemigo acérrimo de Cicerón, hizo aprobar una ley, que establecía la pena de destierro para quienes hubiesen entregado a la muerte a un ciudadano romano sin juicio popular. Dado que Cicerón había hecho estrangular, sin juicio previo, a los conjurados de Catilina en el año 63 a.C., este hecho le valió la expulsión de Roma (May, 2002: 11).

La enemistad entre Cicerón y Clodio llegó a tal extremo, que cuando este fue muerto por Tito Anio Milón en el 52 a.C., Cicerón apoyó a su aliado político como abogado (Cic., *Pro Milone*, 24-26). Arguyó en su defensa que Clodio había tendido una emboscada a Milón y que este no hizo sino defenderse del ataque.

Al finalizar la defensa, Cicerón puso de manifiesto que: “*Res loquitur ipsa, indices, quae semper valet plurimum*” (Los hechos hablan por sí mismos, oh jueces y eso es lo que más cuenta) (Cic. *Pro Milone*, 53s). Un acto que difiere bastante de la verdad, pues los hechos mostraban, que Clodio no había realizado ninguna emboscada a Milón. Durante la riña, Clodio fue herido y llevado a una fonda, asaltada posteriormente por los secuaces de Milón, donde fue asesinado (Fuhrmann 2001: 355).

Una posible explicación para la actitud de Cicerón, que podría resultar rayana en la falsedad, sería su seguimiento de uno de los preceptos del buen abogado romano, consistente, según Tácito, en su valentía civil, que le llevaría a defender a su cliente en cualquier circunstancia de forma imperturbable (Zoltán Mészáros, 1969: 170).

Otro motivo pudo ser la utilidad, la necesidad de Cicerón de mantener su status social, íntimamente arraigado con la virtud romana, que obligaba a reforzar de forma continua el *cursus honorum* (Saavedra-Guerrero, 2000: 230). En su caso, este reforzamiento sería aún más necesario, para disipar cualquier duda de complicidad en la muerte de uno de sus adversarios más acérrimos, que le había llevado al destierro.

Sin embargo, según indica Rodríguez Donís, esta defensa debería enmarcarse en el concepto de amistad como el más sagrado vínculo entre los hombres, a través del trato mutuo, la coincidencia en el carácter, las aficiones y las vicisitudes políticas. Un concepto aristotélico que antepone las amistades de carácter a las de placer o utilidad (Arist., *En.*, IX, III, 1165 b). La idea es también desarrollada por Cicerón en el *Laelius de amicitia* (XIV, 51): “*Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam secuta est*” (Rodríguez Donís, 2007: 86-87).

LA VIRTUS ROMANA

La etimología de *virtus*, viene del sustantivo “vir” y del sufijo “tut”, que no sólo indica el estado de la existencia del hombre, sino la característica propia del individuo. Cicerón recoge esta etimología, en las *Disputaciones Tusculanas*: “*appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima mortis dolorisque contemptio*” (Cic. *Disp. Tusc.*, 2, 43) (Balmaceda, 2007: 286).

En una sociedad altamente militarizada, como la romana del siglo I a.C., la habilidad física y el coraje eran los elementos centrales de la masculinidad. Esta valentía se puede observar, cuando Cicerón argumenta que “*el hombre valiente no siente las heridas en la línea de batalla, o las siente, pero prefiere la muerte antes que moverse un paso del sitio que el honor le ha apostado*” (Cic. *Disp. Tusc.*, 2, 24, 59) (Balmaceda, 2007: 287). Este concepto estaría arraigado en la ética homérica, que premiaba a los valientes con la gloria, o *kleos*, y el honor supremo tras la muerte en combate, ideal heroico que refleja el valor de una sociedad, donde la habilidad física, el coraje y el liderazgo eran los atributos más apreciados (Espejo Muriel, (1994): 10).

Masculinidad, militarismo y moralidad, aparecen como inseparables en el pensamiento romano. Por tanto, la *virtus* es más general y abierta. Lucilio escribe (Balmaceda, 2007: 289):

“La virtus, Albino, es la habilidad para pagar el precio justo en cualquier negocio de la vida, (...) la virtus es saber lo que está bien y es de provecho y honorable para el hombre y también inútil y vergonzoso (...) la virtus es dar el honor que es debido; ser enemigo del hombre malo y defensor del hombre de buenos hábitos (...) pensar primero en la patria, luego en los padres y en tercer y último lugar en los intereses propios” (Lucilio, 1096-1208).

Así mismo, la sociedad romana fue receptiva a las ideas filosóficas provenientes de Grecia, utilizando la *imitatio* y la *emulatio* (la imitación y la competencia). Aunque los romanos admitían la superioridad intelectual de los griegos, los tenían como inferiores en la práctica política, militar y moral (Balmaceda, 2007: 290).

Cicerón confirma esta aseveración en las *Disputaciones Tusculanas*:

“Es innegable que nosotros preservamos mayor y con mayor decoro las costumbres y las normas de vida, así como la administración de la casa y de la familia, mientras que en lo tocante al estado no hay duda de que nuestros antepasados lo han templado con instituciones y leyes mejores. ¿Y qué decir del campo militar en el que nuestros compatriotas no sólo han sobresalido por su valor, sino en grado mayor aún por su disciplina?” (Cic. *Disp. Tusc.*, 1.1.2).

Según Balmaceda y Espejo Muriel, el paralelo griego de la *virtus* romana, son los conceptos *andreia*, virilidad y valentía, y *areté*, la excelencia propia del hombre, de acuerdo con el código ético de la nobleza. (Balmaceda, 2007: 292; Espejo Muriel, 1994: 11).

El concepto de *areté*, en un principio significaba simplemente excelencia, pero las consideraciones éticas tomaron mayor trascendencia durante el siglo V a.C., a través de los sofistas y de Sócrates, tomando no solo el sentido de excelencia, sino principalmente el de excelencia moral.

De esta forma la *virtus* romana se llega a identificar con un sentido moral general, muy superior al concepto de *andreia* inicial (Balmaceda, 2007: 292). Esto es, un concepto de *areté* que, en la ética homérica, engloba todas las cualidades deseables de un hombre, una virtud en el sentido de excelencia interior y exterior (Espejo Muriel, 1994: 11).

LA VIRTUS CICERONIANA

Según Sócrates, el hombre es un individuo dotado de una vida interior (Flores, 2005:69). En él, al igual que en Cicerón, se ve representada la tragedia del espíritu. Sócrates, aún cumpliendo los deberes con la patria, es ejecutado por el pueblo ateniense (Flores, 2005: 69). Cicerón, haciendo lo propio, eliminando a los conjurados de Catilina, es desterrado de Roma (May, 2002:11).

En la Paradoja IIª, el concepto de *virtus*, enraizado en el concepto griego de *areté*, así como en el pensamiento romano, se visualiza en el siguiente pasaje:

“Me amenazas con la muerte para que tenga que alejarme completamente de los hombres, o con el exilio para que tenga que alejarme de los ímprobos? La muerte es terrible para aquellos con cuya vida todo se extingue, no para aquellos cuya gloria no puede morir...” (Cic., *Parad. Stoic.*, II.18) (Pimentel Álvarez, 2000: 9).

También se manifiesta en el libro V de la obra *De finibus bonorum et malorum* cuando afirma (Lorca, 2001: 572-573):

“Ea, pues, querido Lucio, construye en tu espíritu el alto y magnífico edificio de las virtudes; entonces no dudarás que los hombres que las poseen y viven con ánimo noble y elevado son siempre dichosos, pues saben que todas las vicisitudes de la fortuna y los cambios de las cosas y de los tiempos serán flojos y débiles si entran en combate con la virtud” (Cic., De fin. V, 24,71)

Para Cicerón, el concepto de que “la gloria no puede morir”, está enraizado en la *virtus* romana de la valentía y la excelencia, virtudes principales del hombre militar que llevan a la gloria, que es imperecedera. Esta idea también estaba enraizada, en el espíritu griego del honor y de la gloria: pervivir en la memoria colectiva, no desapareciendo en el anonimato del olvido (Flores, 2005: 72).

Esta *areté* democrática la muestra Tucídides, al describir el premio recibido por los guerreros atenienses caídos en batalla (Flores, 2005: 73):

“Entregando sus vidas en aras del bien común, recibían para sí mismos inmarcesibles alabanzas y la más gloriosa tumba, no solamente ésta donde reposan, sino otra en que su gloria perdurará perpetuamente en el ámbito de la palabra y de la acción. El mundo entero es la tumba de los hombres ilustres ...” (Iliada, 2.43).

En este punto, Cicerón se aparta del dogma estoico. Mientras que para Zenón la virtud no residía en la fortuna, la salud o el honor, sino que consistía en vivir de acuerdo con la naturaleza, Cicerón opta por la vía socrática que identifica a la virtud con la justicia, basada en la sabiduría, la valentía y la templanza.

Así, el Cicerón neo-académico afirma, como en *Lucullus* (Cic. *Luc.*, 1, 8), que toma de los principios estoicos lo que le parece justo y útil a esas propuestas (Achard, 1999: 75). Tanto es así, que el mismo Cicerón le dice a Brutus en el proemio de Las Paradojas, que estás le parecen “*máxima Socrática et longe verissima*” (Achard, 1999: 74).

El espíritu socrático de la *virtus*, no separaba la sabiduría de la prudencia (*sophrosyne*) y conociendo lo bueno, lo ponía en práctica, guardándose de lo malo (Pimentel Álvarez, 2000: XLIII). Así, Cicerón se aparta del mal que achaca a Clodio, cuando en la misma Paradoja II^a indica (Pimentel Álvarez, 2000: 9):

“... A ti las miserias, a ti las tribulaciones todas te oprimen, a ti que dichoso, que floreciente te consideras. Tus pasiones se torturan entre sí, tus días y noches te atormentan, tú para quien ni es bastante lo que tienes, y temes que eso mismo no vaya a ser duradero. A ti te agujerean los remordimientos de tus malas acciones, a ti te dejan exánime los miedos de los juicios y de las leyes, adondequiera que miras se te presentan, tal como

Furias, tus injusticias, las cuales no te dejan respirar libremente.” (Cic., *Parad. Stoic.*, II.18).

Esta crítica hacia Clodio y, posiblemente hacia Marco Antonio, también se integra en el espíritu de la *virtus* romana que, como Lucillo asevera, es “*ser enemigo del hombre malo y defensor del hombre de buenos hábitos*” (Balmaceda, 2007: 289).

También se inscribe en la idea socrática de la renuncia voluntaria a las comodidades materiales. Sócrates consideraba que el afán desmedido por los placeres convierte en esclavo a quien por ellos rige su vida y lo aparta de la sabiduría, conduciéndole hacia el mal en vez de al bien (Pimentel Álvarez, 2000: XXXV).

Volviendo a la idea de Cicerón, de unir a la virtud con la felicidad, que está inmersa en ella, el concepto aparece en el texto de la Paradoja II^a, cuando habla de Régulo y de Mario. Cicerón sostiene, que ni la grandeza de ánimo de Régulo fue atormentada por los cartagineses, ni las adversidades atormentaron la virtud superior de Mario, porque la fuerza y la felicidad están en la virtud (Farias, 2002: 230).

“No sabes, insano, no sabes cuán grandes fuerzas tiene la virtud; tan sólo empleas el nombre de virtud, ignoras qué vale ella misma. No puede no ser muy dichoso nadie que depende entero de sí y que en sí solo pone todas su cosas ...” (Cic., *Parad. Stoic.*, II.17) (Pimentel Álvarez, 2000: 8).

Este es un concepto completamente ajeno a la concepción de *aretai ethikai* de Aristóteles, que surge, según él, de la costumbre, del *éthos* y no de la naturaleza, o sea, de la *physis* del ser humano (Domínguez, 2003: 664).

Hay otro punto de la Paradoja II^a, donde Cicerón difiere del dogma estoico: en lo relativo al avance (*procedo*) hacia la virtud. Mientras que los estoicos reivindican que “lo honesto” es el único bien y vivir honestamente es el bien final, Cicerón opina que los no sabios pueden conseguir imitaciones de la virtud, que les sirven para mantener el progreso (*progressio*) hacia ella (Domínguez García, 1999: 99-100).

El siguiente texto de la Paradoja II^a, ilustra esta idea (Pimentel Álvarez, 2000: 9-10):

“Por lo cual, así como no puede haber felicidad para ningún ímprobo e insensato e inerte, así ningún varón bueno y sabio y fuerte puede ser miserable. Y, por cierto, no debe no ser alabada la vida de aquel cuya virtud y costumbres deben ser alabadas; y además, no debe ser huida una vida que debe ser alabada, más debería ser huida si fuera miserable. Por lo cual, todo lo que es laudable conviene que se vea también como dichoso y floreciente y deseable” (Cic., *Parad. Stoic.*, 19).

Por tanto, aunque no se alcance el bien final, todo lo que es bueno (laudable) debe ser deseable y se debe permitir que arraigue y florezca. Aquí Cicerón, defiende la postura de que no debe despreciarse al hombre que afecta algún signo de virtud, como posteriormente desarrollará en su obra *De Officiis* (Cic., *De Ofic.*, I.46) (Domínguez García, 1999: 100). Así mismo se manifiesta, en la obra *De finibus bonorum et malorum*, dedicada también a Marco Julio Bruto y escrita en el año 45 a.C. (Pimentel Álvarez, 2002: VII). La obra, sigue los preceptos de la Nueva Academia de Arcesilao y Carnéades, manteniendo un clarísimo ejemplo, como en las *Paradoxa*, de la *disputatio in utramque parte* (discusión en los sentidos contrarios) (Pimentel Álvarez, 2002: XXVII).

En el libro IV del *De finibus*, Cicerón se manifiesta disconforme con las conclusiones de Catón del Libro III, en cuanto a la necesidad de alcanzar la virtud suprema para obtener el bien supremo. Lo hace, en particular, en lo referente a que todos los no sabios son desgraciados, donde utiliza la similitud del hombre que hasta que no llega a la superficie del agua no consigue obtener aire, por lo que el alma, hasta que no alcanza la virtud suprema, no obtiene el bien supremo (Domínguez García, 1999: 101).

Según Cicerón, cuando se va en pos de la *virtus*, el alma del hombre lo hace de manera gradual. En ese avance hay una mengua de los vicios en los que han progresado bastante hacia la virtud: “*qui habent ad virtutem progressionis aliquantum*” (*De fin.*, IV.66), hecho que no admiten los estoicos (Domínguez García, 1999: 101).

También en su obra *De amicitia*, Cicerón muestra que la sabiduría perfecta es inaccesible a los hombres, quienes sólo pueden intentar aproximarse a ella (Pimentel Álvarez, 2002: XXXIII-XXXIV).

“Dicen [los estoicos] que nadie es un varón bueno sino el sabio, [...] pero entiende por sabiduría, la que ningún mortal ha conseguido hasta ahora. Mas nosotros debemos tener en cuenta, las cosas que se hallan en la experiencia y en la vida común, no las que son imaginadas o deseadas ...” (Cic., *Lael.*, V.18).

Estas acciones humanas, requieren un proceso de asentimiento preciso y único, que depende de cada persona. Ese asentimiento puede ser definido como la facultad de aceptación o rechazo de una impresión relativa a un acontecimiento; una forma de acción humana identificada con otras operaciones del alma, como la opinión, la conjetura y la comprensión (Sebastián Braicovich, 2008: 132-134). La comprensión de Cicerón hacia el arraigo de la virtud en las vidas comunes la podemos constatar, particularmente, en su oratoria. Así en el *Pro Archia*, Cicerón ya establece esta idea (Arbea, 2002: 398):

“Yo reconozco que han existido muchos hombres de espíritu y virtud sobresalientes y sin cultura, y que por una disposición casi divina de la mera naturaleza se destacaron como personas juiciosas y serias; incluso

agrego que, para alcanzar el honor y la virtud, más veces vale la naturaleza sin instrucción que la instrucción sin la naturaleza. Pero al mismo tiempo sostengo que cuando a una naturaleza excelente y brillante se le añade una metódica formación cultural, suele producirse entonces un no sé qué preclaro y único” (Cic., Pro Arc., 15).

Este concepto del estoicismo antiguo es utilizado por el propio Cicerón para disentir del dogmatismo estoico sobre la *virtus* de Zenón y de sus seguidores, como Catón el Uticense. La posibilidad de no asentir a una proposición que estos consideran verdadera es uno de los criterios que demarcan al sabio del ignorante (Sebastián Braicovich, 2008: 138). Así, Cicerón, al marcar un camino alejado del dogmatismo, sigue los principios establecidos por la Nueva Academia (Farias, 2002: 225).

El rechazo de Cicerón hacia el dogmatismo estoico, se manifiesta en el pasaje de *De Oratore*, donde Lucio Licinio Craso explica (Pimentel Álvarez, 2002: LVI-LVII):

“... A los estoicos les parecen buenas o malas diferentes cosas que a los demás ciudadanos o, más bien, naciones: diferente el significado del honor, la ignominia, del premio, del suplicio, si con apego a la verdad o no, en nada concierne a este momento, pero si siguiéramos sus principios, jamás podríamos resolver ninguna causa con el decir” (Cic., De Orat., III, xviii, 65-66).

No obstante, a Cicerón se le sigue considerando como un estoico moderado. Sigue a la Nueva Academia, manteniendo un camino medio entre el rigor de la utopía estoica y la indiferencia de los escépticos. Su pretensión era restaurar la tradicional *virtus* romana y, aunque fracasó históricamente, formuló la doctrina estoica del Derecho Natural (Farias, 2002: 226), que está enraizada en la teología cósmica de tradición estoica, a través del *Himno a Zeus* de Cleantes, que identifica Naturaleza, Divinidad y Razón como “Ley Suma” que gobierna el universo. Esta posición es sostenida por Cicerón en *De legibus*, cuando expresa (Corso de Estrada, 2001: 329):

“... una Razón, emanada de la naturaleza de las cosas, y que 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” (Cic., De leg., II, 4, 10).

En la Paradoja II^a se muestra un apunte de esta universalidad vinculada a la Naturaleza, principio estoico de libertad interior, que desvincula al hombre del Estado, cuando Cicerón se refiere al hombre como ciudadano del mundo (Pimentel Álvarez, 2000: 8):

“... el exilio lo es para aquellos a los cuales se a, por así decir, circunscrito un lugar de residencia, no para aquellos que juzgan que todo el orbe de las tierras es una sola urbe” (Cic., Parad. Stoic., II.18).

EN PERSPECTIVA

Cicerón estaba dotado de la *virtus* filosófica romana, basada en el honor y la justicia. Utilizó los principios estoicos de los griegos, en tanto le parecían justos y útiles para su causa. Huyendo del dogmatismo se convirtió en un estoico pragmático y moderado, que utiliza el concepto de *areté*, para exaltar la excelencia moral del pensamiento romano.

Como seguidor de las enseñanzas de Sócrates, utiliza sus pensamientos para desarrollar sus ideas de moralidad hacia un público en general. Ésta es la base de las *Paradoxa Stoicorum*, desarrollada a través del denominado *disputatio in utramque parte* (discusión en los sentidos contrarios), utilizada por la Nueva Academia de Arcesilao y Carnéades.

La Paradoja IIª analiza este concepto de *virtus*, en parte romana, en parte *areté* griega, enmarcándolos en los sucesos de su destierro de Roma. Este concepto de *virtus* es también desarrollado en otras obras de este orador como: *De finibus*, *De Officiis*, *De amicitia* y *Disputaciones Tusculanas*, todas ellas escritas en el mismo periodo del 46 – 44 a.C.

Aunque en Cicerón esté presente la tragedia del espíritu, motivada por su fracaso histórico, logró la maestría de combinar los saberes retóricos, filosóficos y jurídicos que perduran hasta nuestros días. Un pensamiento filosófico que se desarrolló fruto de la necesidad, donde logra ponderar sus actos de acuerdo con las circunstancias que le acontecieron, tanto favorables como adversas.

BIBLIOGRAFÍA

ACHARD G. (1999), “Les Paradoxa Stoicorum de Ciceron, eloquence ou philosophie?”, *Revue des Etudes Latines*, Michel A. (coord.), Société des Etudes Latines, Paris, 1999, N° 77, 72-86.

ARBEA, A. (2002), “El concepto de Humanitas en el Pro Archia de Cicerón”, *Onomazein*, 7, 393-400.

BALMACEDA, C. (2007), “*Virtus Romana* en el siglo I a.C.”, *Gerión*, 25, 1, 2007, 285-304.

BOWMAN, P. S. (1972), “The treatment of the Stoic Paradoxes by Cicero, Horace, and Persius”, *Diss.*, University of North Carolina (Chapel Hill), 1972.

CORSO DE ESTRADA, L. (2001), “Proyecciones de la concepción ciceroniana de la naturaleza en la ética escolástica del siglo XIII: M. Tulio Cicerón y Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 34, 2001, 323-345.

CUTCHEON, E. MC. (1985), “More’s utopia and Cicero’s Paradoxa Stoicorum”, *Moreana*, 86, 3-22.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, V. (1999), “Cicerón y la idea de progreso”, *Corona Spicea. In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, U. Oviedo, 1999, 91-104.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, V. (2003), “El miedo en Aristóteles”, *Psicothema*, 2003, Vol. 15, 4, 662-666.

ESPEJO MURIEL, C. (1994), “Religión e ideología en Homero”, *Studia histórica-Historia antigua*, XII, 9-20.

FARIAS, P. (2002), “Reflexiones sobre Cicerón. Las Paradojas. El regreso a Cicerón”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, 117, Julio-Septiembre 2002, 221-233.

FLORES, L. (2005), “Sócrates y la mirada interior”, *Horizonte-Inventio*, 2005, 69-75.

FUHRMANN, M. (2001), “Cicerón y la retórica: La moral de abogado de Cicerón en los siglos XIX y XX”, *Anuario Filosófico*, 2001, 34, 347-367.

LORCA, M^a. I. (2001), “La concepción ciceroniana de república, ley y virtud: Planteamiento filosófico-jurídico y perspectiva actual sobre su vigencia”, *Anuario Filosófico*, 34, 2001, 565-579.

KYTZLER, B. (2007), “Cicerón: Discursos”, en *Historia de la literatura latina*, Codoñer, C. (ed.), Cátedra, Madrid, 2007, 331-363.

MAY, J. M. (2002), “Cicero: His life and career”, en *Brill's companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, May J. M. (ed.), Brill, Leiden – The Netherlands, 2002, 1-22.

MOLAGER, J. (1971), “Les paradoxes des Stoiciens”, Budé, Paris, 1971.

PIMENTEL ÁLVAREZ, J. (2000), “Cicerón: Las Paradojas de los Estoicos”, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, Coordinación Humanidades - Programa Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

PIMENTEL ÁLVAREZ, J. (2002), “Cicerón: De los Fines de los bienes y los males, I-II”, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, Coordinación Humanidades - Programa Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

PIMENTEL ÁLVAREZ, J. (2003), “Cicerón: De los Fines de los bienes y los males, III-IV”, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, Coordinación Humanidades - Programa Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

RODRÍGUEZ DONÍS, M. (2007), “La amistad en Cicerón: Crítica del utilitarismo”, *Fragmentos de Filosofía*, 5, 2007, 81-113.

SAAVEDRA-GUERRERO, M^a D. (2000), “Virtus y status en la sociedad romana imperial”, *Stud. hist., H^a antig.*, 18, 2000, pp. 225-242.

SEBASTIAN BRANCOVICH, R. (2008), “Asentimiento y “lo que depende de nosotros”. Dos argumentos compatibilistas en el estoicismo antiguo”, *Revista de Filosofía*, Vol. 33, 2, 2008, 131-160.

ZOLTÁN MÉHÉSZ, K. (1969), “Carácter del antiguo abogado romano”, *Jurídica-Anuario*, 1, 1969, 165-182.

