

ANTROPOLOGÍA EN CICERÓN

I. Vigencia del tema. II. El texto central: "De Finibus V". III. Los textos contrastantes: "Tusculanae Disputationes I" y "Somnium Scipionis". IV. La aparente contradicción. V. Conclusiones.

I

Tema central de meditación en todo tiempo y de polémica contemporánea es el de la existencia o inexistencia de una naturaleza humana, que se encuadra dentro del vasto campo del humanismo. Según Sartre, no hay esencia o naturaleza humana porque el hombre es libre: él crea sus valores. Por el contrario, el Camus de *L' Homme Revolté*, afirma que hay una naturaleza humana, como lo pensaban los griegos y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Se puede hablar de *humanitas* o del *hombre* en general? En el tomo dedicado a la filosofía medieval, la *Cambridge History* trata esta disputa implícitamente presente en Cicerón y Séneca. El problema de los universales cuestiona, hoy, al hombre y aún a la antropología.¹ Es sorprendente descubrir cómo Cicerón se adelanta a responder cuando se propone examinar al hombre; así lo sugiere el texto fundamental del *De Finibus V*, 33:

Hoc intellegant, si quando naturam hominis dicam, hominem dicere me; nihil enim hoc differt. Nam prius a se poterit quisque discedere quam appetitum earum rerum quae sibi conducant amittere.

Cuando hablo de naturaleza del hombre, entiendan que digo hombre; en efecto, no hay ninguna diferencia. Pues cada uno de los hombres podría apartarse de él mismo antes que perder el deseo de las cosas que se le adecuan.

Afirmaba, de este modo, la existencia de una naturaleza humana apelando al *consensus*, lo que significa que dicha existencia tiene lugar en el existente concreto que es el hombre.

Ahora bien, la obra de Cicerón está en el origen de la noción de humanismo tal como la conocemos desde el Renacimiento: la palabra *humanitas*, ciceroniana, se aplica al trabajo de los escritores o pensadores que se vuelven hacia la literatura antigua para imitarla como fundamento de toda educación. Este lazo esencial de la cultura europea con la tradición ciceroniana es en sí y para nosotros, desde nuestra perspectiva americana, de primordial importancia. Tal empleo corresponde a la concepción ciceroniana de que el hombre cumple su vocación particular por

¹ Sobre el tema: Michel, Alain: *Humanisme et Anthropologie chez Ciceron*. En R.E.L. 62, 1984, pp 128-142.

de la filosofía que la Política y aún la Economía suponen. En el primer caso, el enfoque de los problemas políticos variará ya sea que se reduzca o no al hombre a meras fuerzas materiales. En el segundo caso, los economistas reconocen la influencia de las ideas y la exageración de la fuerza de los intereses creados del prejuicio corriente.

La antropología ciceroniana, de tradición platónica, marca un punto clave en el amplio campo de los distintos enfoques del problema. El autor romano es la confluencia de las ineludibles fuentes griegas: Platón, Jenócrates, Aristóteles, Antíoco de Ascalón..., y, a la vez, el origen de cauces divergentes seguidos con posterioridad. E. Gilson, Maritain y otros reconocen actualmente la influencia del pensamiento ciceroniano sobre el medieval en retórica o filosofía.³ El Renacimiento, en su reflexión sobre lo humano, reconoce en Cicerón todas las formas platónicas de la trascendencia.⁴ En nuestra época, la tradición ciceroniana llega en problemas que se han vuelto complejos por la diversidad de interrogantes que nuestro tiempo plantea. Sin embargo, el problema de la conciliación entre ciencias (exactas) y letras no puede eludir la referencia a Cicerón cuando afirma que el conocimiento de las letras (retórica) existe por sí mismo, pero debe ser completado, aunque no reemplazado, por la filosofía (*ratio*), que en el mundo antiguo son las ciencias especialmente exactas, y por la cultura general.

El debate sobre el hombre está ligado, hoy, a una interrogación filosófica sobre las palabras y las cosas. Las cuestiones que formula Michel Foucault ya habían sido planteadas en Roma cuando el nominalismo aún no tenía curso. Alain Michel⁵ nos informa que en el Congreso de la Asociación G. Budé de 1984 las comunicaciones de destacados estudiosos han subrayado, como exigencia de método, el renacimiento de la retórica en los estudios literarios.

Finalmente, la delimitación entre humanismo (lo humano como valor) y antropología (definir al hombre por su naturaleza) está aún pendiente en múltiples formas que no es posible examinar aquí.

II

El objeto de este trabajo tiene límites más precisos. Se trata de analizar e interpretar tres textos relevantes de Cicerón, partiendo del examen filológico de los mismos. Dicho análisis describirá una secuencia ascendente, desde la definición del hombre como naturaleza compuesta, pasando por el elemento divino instalado en ella, hasta la compenetración del intelecto con la divinidad. Cada fragmento será considerado en su propio contexto y en la trayectoria del pensamiento

³ Por ejemplo, San Agustín, para definir al hombre, toma la antigua definición del Primer Alcibíades platónico, fuente primera de Cicerón, y establece que es un alma racional que se sirve de un cuerpo (*De civ. Dei* XIII, 24,2). Otro: Juan de Salisbury, en Chartres, durante la querrela de los universales se sirvió de la teoría ciceroniana de la cultura. Ambos ejemplos en A. Michel (*op. cit.*, p.139).

⁴ Cf. MICHEL, A., *op. cit.*, p.140.

⁵ Cf. MICHEL, A., *op. cit.*, p.141.

ciceroniano, el que, a su vez, tiene su sentido en una realidad histórica concreta. Un hilo conductor pondrá de relieve la unidad de pensamiento que los inspira frente a concepciones antropológicas en apariencia muy dispares.

La pregunta acerca de la naturaleza del hombre está formulada en el *De Fin. V* dentro de la exposición de las ideas morales que realiza Calpurnio Pisón, compañero de Cicerón en Atenas, y que, a su vez, ha tomado de su maestro común Antíoco de Ascalón, jefe de la Academia :

Deinceps videndum est, quoniam satis apertum est sibi quemque natura esse carum, quae sit hominis natura. (De Fin. V, XII, 34)

Ya que es harto manifiesto que cada ser se ama a sí mismo por naturaleza, hay que considerar de qué clase es la naturaleza del hombre.

Es en las páginas de este texto donde se ha encontrado la concepción del hombre expuesta con amplitud y nitidez por Pisón, cuya doctrina, que Cicerón no criticará en este punto, ocupa lo más importante del libro.

El tema de la obra es el **Sumo Bien** que asegura la felicidad verdadera y bajo cuya especie está entrevista la naturaleza humana. En muchos pasajes de los Libros IV y V se vincula fuertemente la definición del **Soberano Bien**, consistente en la perfección de nuestra *natura composita*, con la interrogación sobre la misma:

Ea enim vita expetitur quae sit animi corporisque expleta virtutibus, in eoque summum bonum poni necesse est, quando quidem id tale esse debet ut rerum expetendarum sit extremum. (De Fin. V, XIII, 37)

Pues se desea una vida tal que esté colmada de las virtudes del alma y del cuerpo, y en eso es necesario hacer residir el sumo bien, de suerte tal que sea el término de las cosas dignas de ser deseadas.

Por medio del vocablo **alma** traducimos *animus* que es la parte más noble e inmortal del hombre, principio espiritual y moral, que, a su vez, traduce a $\psi\upsilon\chi\eta$ de los textos griegos. Por este sentido se opone a *anima* que es la fuerza vital de los seres **animados**, manifestada en el acto de respirar, sin depender de la voluntad. Al definir el Soberano Bien como la perfección conjunta del alma y el cuerpo, Cicerón sigue a los Académicos y a los Peripatéticos, a Jenócrates y a Aristóteles, como puede comprobarse en *De Fin. IV, VI, 15* y siguientes. En *De Fin. IV, VII, 16*, el intento es atribuido por Pisón a dichos autores :

Idemque diviserunt naturam hominis in animum et corpus. Cumque eorum utrumque per se expetendum esse dixissent, virtutes quoque utriusque eorum per se expetendas esse dicebant, et cum animum infinita quadam laude anteponerent corpori, virtutes quoque animi bonis corporis anteponebant.

E igualmente, dividieron la naturaleza del hombre en alma y cuerpo.

Y, puesto que una y otro deben ser buscados por sí mismos, decían que también las virtudes de una y otro deben ser buscadas por sí mismas, y, como anteponían infinitamente el alma al cuerpo, también anteponían las virtudes del alma a los bienes del cuerpo.

El mismo tema se encuentra en IV, VIII, 19 y X, 25-26.

El punto de partida de esta definición del Bien Supremo es la interrogación por la naturaleza del hombre, ya que éste debe adaptarse a ella entendida como *substantia* fontal, desde el nacimiento de todo existente.⁶ Por eso se investiga y se nos responde que :

Id est enim de quo quaerimus. Atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis. (De Fin. V, XII, 34)

Ello es, pues, sobre lo que investigamos. He aquí que es claramente visible que el hombre consta de cuerpo y de alma, aunque los roles principales pertenecen al alma y los secundarios al cuerpo.

En la definición de la naturaleza humana, Pisón refiere la enseñanza de Antíoco, de la Antigua Academia, según testimonia en *De Fin. V, III,7*, haciendo resaltar también la concurrencia de Cicerón.⁷ Por lo tanto, es Antíoco de Ascalón quien, contra los estoicos, reclama que en la determinación del Soberano Bien se tome en consideración el cuerpo no menos que el alma, aunque manteniendo aseverativamente la superioridad de ésta sobre el otro.⁸

A continuación, Pisón considera el cuerpo:

Deinde id quoque videmus, et ita figuratum corpus ut excellat aliis, animumque ita constitutum ut et sensibus instructus sit et habeat praestantiam mentis cui tota hominis natura pareat, in qua sit mirabilis quaedam vis rationis et cognitionis et scientiae virtutumque omnium. (De Fin. V, XII, 34)

Luego también examinamos que no solamente el cuerpo ha sido configurado de modo tal que sobrepasa a los otros cuerpos, sino también que el alma ha sido constituida de

⁶ *natura: natura ae* (f.), tiene dos sentidos fundamentales y un empleo adverbial, en el vocabulario ciceroniano:

1) φύσις: *natura vel rerum vel hominum*, naturaleza de las cosas o del hombre.

2) οὐσία: *substantia -ae* (f.): la palabra *natura* fue empleada por *sustancia* en época imperial, incluso en algunos pasajes ciceronianos: *omnem naturam conservatricem esse sui. De Fin. V,26.*

3) κατὰ φύσιν: *natura*, en Ablativo sin preposición: por naturaleza, según la naturaleza.

⁷ *De Fin. V, III, 7: Tum Piso: Etsi hoc, inquit, fortasse non poterit sic abire cum hic adist (me autem dicebat), tamen audebo te ab hac Academia nova ad illam veterem vocare, in qua, ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur que Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor ceterique, sed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Aristoteles, quem excepto Platone scio an recte dixerem principem philosophorum.*

⁸ BOYANCÉ, Pierre: *Cicéron et le Premier Alcibiade*, R. E. L., 41, 1963, pp 212-3.

modo tal que no sólo está provista de los sentidos sino también que tiene la preeminencia de la mente a la que toda la naturaleza del hombre obedece, porque en ella existe cierta facultad admirable de pensamiento, de cognición, de saber (ciencia) y de todas las virtudes.

En este análisis antropológico el cuerpo, como se ve, integra la definición del hombre como un constituyente de plenos derechos. Esta observación se fundamenta en el elogio de su congruencia con la naturaleza del hombre, a tal punto que si deja de haber tal congruencia no hay hombre:

Est autem etiam actio quaedam corporis quae motus et status naturae congruentes tenet; in quibus si peccetur distortionem et depravationem quadam ac motu statu deformati, ut si aut manibus ingrediatur quis aut non ante sed retro, fugere plane se ipse et hominem exuens ex homine naturam odisse videatur. (De Fin. V, XII,35)

Existe, no obstante, también cierta acción del cuerpo que retiene los movimientos y posturas congruentes a su naturaleza; en los cuales si se errara por distorsión y depravación, así como por un movimiento o postura deforme, como si alguien avanzara con las manos, o no hacia adelante sino hacia atrás, parecería que, despojando al hombre del hombre, se rehuyera a sí mismo y odiara su naturaleza.

Es éste el máximo elogio atribuido al cuerpo en este pasaje, cuya importancia no ha sido suficientemente resaltada en los trabajos dedicados al tema, a pesar de que su gravitación es tal que el hombre no es concebible en un cuerpo defectivo (en el sentido etimológico de la palabra) sin deshacerse de la calidad de hombre.

La consideración del cuerpo en la definición del hombre, que se remonta a los académicos, está testimoniada, independientemente de Cicerón, por San Agustín en *De civ. dei* XIX, 627 2: "Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres, Varro asserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo". ("Varrón sostiene que los antiguos académicos han pensado y enseñado estas cosas, siendo Antíoco la autoridad, su maestro y el de Cicerón"). El Santo, al examinar en ese libro *Liber de philosophia* de Varrón, demuestra que éste determinaba el Soberano Bien a partir de la doble naturaleza del hombre siguiendo a los antiguos académicos, como queda expresado en la cita. Con respecto a Cicerón, en el mismo pasaje (*De civ. dei* XIX, 3 627 2): "...¿quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum, quam veterem Academicum vult videri. Sed quid ad nos, qui potius de rebus ipsis iudicare debemus, quam pro magno de hominibus quid quisque senserit scire?" ("... Aunque de Cicerón se opina que ha sido estoico en más ocasiones que viejo académico.

Pero, ¿qué más da a nosotros? Lo que debemos, es juzgar las cosas mismas, en lugar de tener en gran estima saber lo que ha pensado cada hombre". Cicerón, lo mismo que Varrón, al tratar de los fines, se enfrenta, por necesidad de conocer el origen, con el problema de la definición del hombre, es decir, de su naturaleza. Ambos coinciden en la conclusión de la doble composición de alma y cuerpo y en la división de los bienes de cada uno. San Agustín asimiló esta

antropología y estos procedimientos.⁹

Volviendo a la exposición de Pisón, la misma va destacando intensivamente la regencia del alma hasta su excelencia de contener el elemento divino, origen de las virtudes morales como *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia*, y otras del mismo género que en el texto latino son calificadas *voluntariae*:

Ita fiet ut animi virtus corporis virtuti anteponatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur qua nihil est in homine divinius. (De Fin. V, XIII, 38)

Así sucederá que la virtud del alma se antepondrá a la virtud del cuerpo y las virtudes voluntarias vencerán a las no voluntarias del alma, es decir, las que ciertamente y con propiedad se llaman virtudes y sobresalen mucho (sobre las otras), puesto que tienen su origen en el intelecto, nada más divino que el cual hay en el hombre.

El elemento divino es la *ratio* que hemos traducido por *intelecto* y corresponde al griego νόος o λόγος. El mismo Cicerón la describe como la facultad por la cual el hombre discierne, ve, no ignora, compara, reúne y relaciona. Es una facultad conciliadora necesaria para el curso de la vida, en *De Off.* 4.11 y 12.¹⁰ Por otra parte, es una de las dos partes del alma, la que, por oposición a la que en griego se designa ὁρμή, enseña y despliega qué debe hacerse y qué debe rehuirse, de modo tal que la *ratio* comanda y la otra (*appetitus*) se conforma.¹¹ En Séneca *Ep.* 66: *ratio est naturae imitatio.* (“El intelecto es la facultad de imitación de la naturaleza”).

Esta facultad conciliante del hombre y la realidad es también el vínculo con lo divino, según *De Fin.* V, XIII,38, ya citado, lo que es una opinión bien anclada en el espíritu griego y aceptada sin criticar. Así por ejemplo Platón en *Timeo*, 900, Aristóteles, *Eth. Nic.* X, 7,1117 a 16: τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, se ubica en lo mejor del hombre: el alma, y en lo más excelso del alma: el intelecto. Esta cuestión no está tratada en el texto que estamos examinando, pero aparecerá en los que vamos a considerar después.

La exposición de Pisón continúa investigando, a partir de los vegetales, el desarrollo creciente de las cualidades que les son propias a los seres vivos, y que en el hombre toman la forma de la virtud moral. El hombre, por la vía del conocimiento, puede investigar el impulso dinámico de la naturaleza (*vis naturae*), que es innato, para averiguar qué cosa nos propone. Por este camino llegamos al conocimiento de nosotros mismos que es un conocimiento para la vida, de tal

⁹ Sobre el tema, cfr. TESTARD, M.: *Saint Augustin et Cicéron*, I, 252 ss.

¹⁰ *ratio*: *ratio* -onis (f.): su empleo se alterna con *mens*, *animus*, *consilium*, *intelligentia*. En Griego: νόος o λόγος. Es la capacidad del entendimiento. En *De Off.* 4. 11 y 12: *homo autem (quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessores non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adjungit atque annectit futuras) facile totius vitae cursum videt, ad eamque degendem praeparat res necessarias. Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem.*

¹¹ *ratio*: una de las dos partes del alma: *De Off.* 28. 101: *Duplex est vis animorum atque natura: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit; altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet.*

fuerza, que es atribuido al dios Delfico:

Iubet igitur nos Pythius Apollo noscere nosmet ipsos. Cognitio autem haec est una nostri, ut vim corporis animique normis sequamurque eam vitam quae rebus iis perfruatur. (De Fin. V, XVI, 44)

Por lo tanto Apolo Pítico ordena que nos conozcamos a nosotros mismos. Pero el único conocimiento de nosotros consiste en conocer el impulso dinámico del cuerpo y del alma y llevar una vida que goce plenamente de los mismos.

Como se ve, la naturaleza del hombre está puesta ahora en relación con el precepto de Apolo, que es propiamente la *sapientia* o *filosofía*, en griego: **madre de todos los bienes** (*De Leg. I, 58*). Desde esta perspectiva, y en el término de la duración de la vida, los dos componentes de la naturaleza humana están caracterizados por un impulso dinámico particular, perfectible y complementario. Hasta aquí podemos concluir que, cuando Cicerón necesita definir al hombre en relación al Sumo Bien y a la exhortación de Apolo Pítico, pone en evidencia su naturaleza compuesta de cuerpo y alma, sin dejar de establecer no obstante una jerarquía, ya que, en la naturaleza del alma hay un elemento de origen divino (*mens* o *ratio*) al cual toda la naturaleza del hombre obedece.

III

El precepto de Apolo, haciendo de eslabón, nos lleva a considerar otros textos que parecen dar un sentido diferente al análisis antropológico ciceroniano. Dos son los pasajes más característicos. Comenzaremos por el que se encuentra en el Libro I de las *Tusculanae Disputationes*, escritas inmediatamente después del texto anterior (-44):

Mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multo obscurior, qualis animus in corpore sit tamquam alienae domi, quam qualis, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit... Est illud quidem vel maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollonis, quo monet ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico. Cum igitur "Nosce te" dicit, hoc dicit: "Nosce animum tuum". Nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum; ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te. (Tusc. I, XXII, 51-52).

Ciertamente, cuando considero la naturaleza del alma, mucho más difícil y mucho más oscuro se me vuelve el pensamiento: de qué clase es el alma cuando está en el cuerpo como en casa ajena, tanto como de qué clase cuando sale y llega al cielo libre como a su propia casa... En verdad es muy grande esto: ver el alma con el alma máxima,

y seguramente este sentido tiene el precepto de Apolo, que advierte que cada uno se conozca a sí mismo. En efecto, no ordena, creo, que conozcamos nuestros miembros o nuestra estatura o figura; ni nosotros somos cuerpos, ni al decirte estas cosas las digo a tu cuerpo. Por lo tanto, cuando dice "Conócete a ti mismo", dice: "Conoce tu alma". Pues el cuerpo es en realidad como un vaso o algún receptáculo del alma; cuanto es realizado por tu alma, es hecho por ti.

Sorprendente disonancia, dice Pepin,¹² en el análisis antropológico ciceroniano. Precisamente no hay, como en *De Fin.*, una invitación a reconocer el dinamismo del cuerpo tanto como el del alma y a gozar plenamente de una y otra. Tampoco busca la definición del Soberano Bien. El interés está puesto ahora en la naturaleza divina del alma tendida a habitar su propia casa en el cielo para unirse con el Alma Suprema. Para poner de relieve el carácter divino del alma, el cuerpo, sin dejar de contar como componente en vida, está rebajado al mero estado de recipiente.

El cumplimiento de la orden de Apolo lleva a descubrir la presencia de lo divino en el hombre, semejanza que promete la inmortalidad del alma. En el mismo sentido pueden cotejarse:

Existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur (Tusc. V,XXV,70).

Existe aquella sentencia recomendada por el dios de Delfos, de que el alma por sí misma reconozca y sienta que está unida con el alma divina, de cuya insaciable alegría es colmada.

... nam cum animus, cognitis perceptisque virtutibus, a corporis obsequio indulgentia-que discesserit, ¿quid eo dici aut cogitari poterit beatius? (De Leg. I, XXIII, 60)
Pues cuando el alma, una vez conocidas las virtudes, se haya separado de la complacencia y bondad del cuerpo, ¿qué cosa más feliz que esto podrá pensarse?

También en *De Leg. I, XXII,59* se encuentra la idea de que el verdadero conocimiento de sí mismo descubre la presencia de lo divino en el hombre. Por esto el intelecto está comparado con una estatua consagrada :

Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum, ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit.

Pues el que se conozca a sí mismo, se dará cuenta, en primer lugar, de que posee algo divino y considerará su propio intelecto como una representación consagrada.

¹² PEPIN, J.: *Idées grecques sur l' Homme et sur Dieu*. Paris, 1971.

Sin hacer referencia al precepto de Apolo, más adelante Cicerón aplica su sentencia a la categoría más alta de lo humano, que es el hombre político. En el *Somnium Scipionis* VI,8,26, perteneciente al *De Republica*, dice:

Sic habeto non esse te mortalem sed corpus hoc. Nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstravi potest. Deum te igitur scito esse si quidem est deus que viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est quam hunc mundum ille princeps deus; et ut ille mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.

Así tendrás como cosa segura que tú no eres mortal sino este cuerpo. Y en verdad tú no eres el que esa forma manifiesta, sino la mente de cada uno es cada uno; no eres esa figura que puede verse y tocarse. Por lo tanto, has de saber que tú (alma) eres dios, si en verdad es dios el que impulsa, el que piensa, recuerda, provee; que tanto rige, modera y mueve a este cuerpo, al cual está sobrepuesto, cuanto aquel dios a este mundo; y como aquel mismo dios eterno mueve al mundo mortal, así el alma sempiterna mueve al frágil cuerpo.

Cada uno es su propio intelecto: esta definición del hombre que identifica el tú con el **intelecto** e, inmediatamente, con la **divinidad**, está determinada por el propósito de acreditar la inmortalidad del alma, concepción presente en los diálogos platónicos y que se remonta incluso a Anaxágoras. Para el romano no interesa sólo en el orden personal, sino también en su relación con la vida de la comunidad, contra estoicos y epicúreos, que aconsejaban el apartamiento de la comunidad política. La actividad más sagrada del hombre es la realización del orden social (Cfr. *De Republica* VII,12).¹³

El límite del vínculo y semejanza, hombre (alma) - divinidad, está marcado por la ecuación siguiente: el alma es al cuerpo como el dios es al universo.

Habiendo desplegado los textos propuestos, es conveniente hacer aquí una primera conclusión. Hemos comenzado viendo que el análisis antropológico ciceroniano parte del hombre concreto, que tiende a seguir su vocación hacia el Sumo Bien, ínsita en su naturaleza, lo que supone definirlo como compuesto de cuerpo y alma. Al mismo resultado se llega por vía de *sapientia*, o sea, por el conocimiento de sí mismo. Luego vimos que el autoconocimiento se concentra en el alma de naturaleza divina, dinámica y en consecuencia inmortal, y el cuerpo, por su parte, con signos contrarios está a merced de aquélla. Finalmente, si el intelecto es de origen divino y, despojado del cuerpo, se funde con el Alma Suma, entonces el Sumo Bien se identifica con la divinidad, vocación inserta desde su origen (*ingenium*) en la naturaleza del hombre.

¹³ CICERON: *De Republica* I, VII, 12: *Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.*

IV

La definición ciceroniana del hombre parece haber cambiado de rumbo a partir de los dos últimos textos. Jean Pepin, en su muy documentada obra *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu* que comprende el estudio del tema desde el griego arcaico hasta el Cristianismo primitivo, enfoca el contraste de las definiciones *que no ha asombrado, hasta aquí, a sus historiadores* (p.62). Después de señalar las oposiciones entre *neque nos corpora sumus* (Tusc.) frente a *Perspicuum est hominem e corpore animoque constare* (De Fin.), o *non ... praecipit, ut membra nostra ... noscamus* (Tusc.) que desmiente a *cognitio autem haec est ... ut vim corporis animique norimus* (De Fin.), opina que el contraste entre los dos puntos de vista puede provenir del hecho de que Cicerón se inspire en dos tradiciones divergentes, *ya que se jacta de no ser sistemático y adoptar toda tesis que le parezca probable* (pp 61 y 62). De aquí concluye Pepin que Antíoco de Ascalón define, contra los estoicos, al hombre como cuerpo y alma, y es fuente del *De Fin.* y que, por otra parte, es la tradición platónica, concretamente, *El Primer Alcibíades*, atribuido a Platón, el origen de la concepción del hombre como sólo alma, en el *Somnium y Tusculanae*.

Por su parte, Alain Michel, autor de *La philosophie en Grèce et à Rome de 130 à 250* (Encyclopedie de la Pléiade) y de numerosos artículos acerca de la *humanitas* en los estudios retóricos de Cicerón, de la tradición platónica en su concepción del hombre, de retórica y filosofía en el Arpinate, refuta expresamente la contradicción sostenida por Pepin¹⁴. Su argumento consiste en señalar que en el *Primer Alcibíades* se define con precisión que el hombre está formado de un alma y de un cuerpo, pero no en el mismo plano. Estos no forman un compuesto en partes iguales, sino que el alma se sirve del cuerpo, al que conduce y gobierna por las exigencias de la razón, como si lo hiciera sirviéndose de un instrumento. San Agustín, que retomará más tarde la misma definición, es una prueba de que el cuerpo ha sido contado en la composición:

Iam ... habebat animam, alioquin non appellatur homo: quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. (De civ. Dei, XIII, 24,2)

Ya tenía alma; de otro modo no sería llamado hombre, ya que el hombre no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el que está compuesto de alma y cuerpo.

A favor del pensamiento unitario, Michel opina que no hay desprecio del cuerpo sino sólo justicia con él. Así como en el *Primer Alcibíades* se desarrolla una teoría de la hegemonía: cuerpo (servil) y alma, (y en ésta lo divino, que es el intelecto, y finalmente la virtud (129 y ss.), Cicerón también establece un orden y jerarquía *sin participar en absoluto de ese desprecio del cuerpo que frecuentemente se atribuye al platonismo de una manera exagerada* (p.132).

Frente a estas dos interpretaciones opuestas, Pierre Boyancé, en uno de sus

¹⁴ Cf. MICHEL, A., *op. cit.*, pp.131 - 132.

artículos dedicados a las fuentes del pensamiento ciceroniano, *Cicéron et "Le Premier Alcibiade"* (R.E.L. 41,1963), al señalar el aparente desacuerdo de los textos, apunta que en el *De Finibus* se ha otorgado al alma un valor muy superior al del cuerpo y cita el pasaje del Libro V, XII, 34, que ya hemos comentado, cuya fuente es Antíoco, quien además admitía que lo *honestum* (conforme a las virtudes morales o voluntarias del alma) bastaba para otorgar la felicidad.

Siguiendo este criterio, señalamos otro pasaje del mismo Libro (XII,35), pero ahora desde la perspectiva del cuerpo:

Quam ob rem etiam sessiones quaedam et flexi fractique motus quales protervorum hominum aut mollium esse solent, contra naturam sunt, ut etiamsi animi vitio id eveniat tamen in corpore mutari hominis natura videatur.

Por esta causa, también ciertas maneras de estar sentado y movimientos flexibles y quebrados, cuales suelen ser propios de los hombres protervos o débiles, están contra la naturaleza (del hombre), de tal modo que, aunque ello surgiera de un vicio (enfermedad o defecto) del alma, sin embargo la naturaleza del hombre parecería modificarse en el cuerpo.

Se advierte en este texto que aunque el cuerpo tiene dinamismo su rol está limitado y condicionado por el alma hasta el punto de ser sólo indicador de los estados de aquella en la naturaleza del hombre.

En esta confrontación y a favor de la opinión unitaria, nos interesa subrayar el marcado propósito del discurso de Pisón (*De Fin.*): poner de relieve la superioridad del alma hasta colocar en lo mejor de ella el intelecto (*ratio*) de naturaleza divina, dejando en segundo plano al cuerpo. Así sucederá que la virtud del alma, mejor dicho, las virtudes morales, se antepondrán a la virtud del cuerpo porque se originan en lo más divino que hay en el hombre: el intelecto¹⁵.

Ahora bien, al comparar estas palabras con el final del *Primer Alcibiades*, nuestro texto resulta evocación de aquél:

ΣΩ : Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅ τι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; (Platón, *P. Alc.*, 133 c)

(Sócrates): ¿Podemos decir que en el alma hay algo más divino que esa parte afectada al saber (εἰδέναι) y al pensamiento (φρονεῖν)?

Como se puede comprobar, los dos textos finalizan sendos análisis antropológicos estrechamente vinculados con la reflexión sobre lo divino en el hombre: ambos interpretan el **Conócete a ti mismo**. Este es el nexo que liga fuertemente el texto más dispar, *De Finibus V*, a una tradición que, pasando por Antíoco de Ascalón, se remonta a la fuente misma de éste: el precepto de Apolo, que desencadena la reflexión antropológica del *Primer Alcibiades*, fuente, a su vez de *Tusculanae*¹⁶ y del *Somnium*.

¹⁵ *De Fin.* V, XIII, 38.

¹⁶ *De Fin.* V, XXV, 70.

Vemos así que los textos ciceronianos sobre la naturaleza del hombre se aclaran y complementan recíprocamente. *Tusculanae* y *Somnium* dan una interpretación intelectual, religiosa y política, aspectos momentáneamente replegados en *De Finibus*, donde aparecen sólo parcialmente las ideas relativas al **Conócete a ti mismo**, en favor de la indagación del Sumo Bien.

Cicerón fue alumno de Antíoco (*De Fin.* V, III, 7), en cuya Academia se utilizaba el *Primer Alcibiades*, conocido con el nombre de *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* para la iniciación en el estudio sistemático de Platón. Este sería el texto del cual Antíoco y Cicerón han tomado sus reflexiones sobre la máxima délfica,¹⁷ enfrentándolos con el interrogante sobre la naturaleza del hombre.

V

El examen ciceroniano de la naturaleza del hombre está realizado a través de las tres partes de la Filosofía, tal como está definida en el *De Legibus* I, 58. Desde el punto de vista de la Física (*φύσις*), en la consideración del hombre dentro del conjunto de los seres designado como *rerum natura* (*De Fin.* V, XVI, 44). De aquí, en el plano de la Ética, la naturaleza humana está entrevistada por su vocación al Sumo Bien, o sea, vivir de acuerdo con su naturaleza, totalmente perfecta y sin carecer de nada.¹⁸ Y desde el punto de vista del *λόγος* es teleológica e inteligible.¹⁹ Volviendo a nuestro punto de partida, nos preguntamos para finalizar si se puede hablar de una naturaleza humana.

Cicerón responde, especialmente, en el Libro V del *De Finibus*. Indica allí que el fin que se desea alcanzar debe ser algo íntimamente adaptado a nuestra naturaleza, capaz de despertar un impulso (*vis*) de deseo (*appetitum*), que en griego se llama *ὄρμη*. La fuente de ese impulso se encuentra en las *prima invitamenta* (primeros atractivos) de la naturaleza que fijan virtualmente su fin (*De Fin.* V, VI, 17). Todo ser viviente tiene su propia naturaleza y a la vez hay una *natura communis* a los animales, a los animales y al hombre, con extensión a todo lo que se nutre, crece y conserva (plantas). El fin de los Bienes de cada ser animado será vivir de acuerdo con su naturaleza individual. Ahora bien, toda naturaleza se autoconserva y tiene frente a sí el fin de custodiarse a sí misma en la mejor condición posible, de acuerdo con su clase. De aquí que podamos inferir que el último Bien del hombre es vivir de acuerdo con su naturaleza, o sea, de acuerdo con la naturaleza humana, totalmente perfecta y sin carecer de nada (*De Fin.* V, XI, 26).

La aspiración innata en el hombre de perseverar en su ser significa la imposibilidad de transmutarse en otra naturaleza sin dejar de existir. Con este

¹⁷ Cfr. Boyancé, P., *op.cit.*, p.219.

¹⁸ *De Fin.* V, IX, 26: *Ex quo intellegi debet homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretemur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.*

¹⁹ *De Fin.* V, XVI, 44: *Intrandum est igitur in rerum naturam et penitus quid ea postulet pervidendum; aliter enim nosmet ipsos nosse non possumus.*

argumento, Santo Tomás²⁰ refutará posteriormente la traslación de la naturaleza del hombre al nivel de otra superior. Ambos, a su manera, se adelantan a replicar la concepción nietzscheana de una sobrehumanidad.²¹

Sobre esta capacidad o impulso de autoconservarse dice Cicerón que unos opinan que ha sido engendrado por algún poder más alto y divino, y que otros la atribuyen a la casualidad. El autor está de acuerdo con los que piensan que está fijado por la naturaleza de cada ser, que, si éste la olvidara, ella misma (la naturaleza) no podría existir (*De Fin. V, XI, 33*).

En este texto fundamental Cicerón afirma la existencia de una naturaleza humana no independiente del hombre concreto, hasta el punto de identificar las expresiones **naturaleza humana y hombre**, en este mismo pasaje citado en nuestra pág. 1.

Si bien el fin de las cosas deseables está dado por una primera recomendación de la naturaleza, no lo está de una manera determinada, como sostienen los estoicos. Cicerón dice que se asciende a él por grados hasta la plenitud, por medio de la totalidad del cuerpo y la perfecta intelección de la mente (*De Fin. V, XIV, 29*).²² Concluimos de aquí que la naturaleza del hombre existe en consideración del fin y avanza intelectivamente hacia el mismo, entrevisto desde el origen.

Por último, siendo el intelecto lo divino en el hombre, inserto en su naturaleza, traslada su capacidad de conocer a la divinidad y, finalmente, al encuentro del alma con el Alma Suma.

El deseo innato de autoconservación es despertado por una finalidad que **conviene** necesariamente al hombre. Esforzándose por descubrir esa tendencia y derivar una intención inteligente de la consideración de lo concreto, el hombre avanza (*ingredior*) cumpliendo con resolución un **modelo humano**, aquí y ahora, es decir, con su existencia. Este modelo lo hace el hombre mientras vive, pero no cambia ni perece con los particulares sensibles; por esto es trascendente. Ni Platón ni Cicerón suponen la existencia de un **Hombre ideal** en algún lugar celeste. Para Cicerón la idea existe como un modelo hacia el cual el intelecto tiende en un deseo inextinguible, al cual el intelecto responde sin cesar. En este punto hemos dado una respuesta acerca de la existencia de la naturaleza humana y llegamos a la frontera del campo esbozado para este trabajo. Pasar a tratar el tema del hombre en su universalidad y función concreta, sería motivo de un estudio complementario.

Silvia Ester Saraví

²⁰ SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1^o parte, Cuestión 63, Art. 3, **Respuesta**: *Unde nulla res quae est in inferiori grado naturae potest appetere superioris nature, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiozem gradum nature, in quem pervenire non posset nisi esse desineret.*

²¹ JUGNET, Louis: *Problemas y grandes corrientes de la filosofía*, Buenos Aires, pp 125-130.

²² *De Fin. V, XIV, 39: Sic exstitit extremum omnium appetendorum atque ductum a prima commendatione nature multis gradibus ascendit ut ad perveniret, quod cumulator ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta.*