CICERÓN Y LOS VERDADEROS FUNDAMENTOS DE LA CIUDAD*

*Mathew Post***

Introducción

¿Por qué recurrir a Cicerón para hablar de *la ciudad*? Cicerón vivió en un momento crucial de la historia de Roma, entre la República y el Imperio, cuando se hizo más importante que nunca articular la idea de una comunidad robusta, independiente y autosuficiente. Una comunidad que pudiera permitirnos lograr la excelencia personal y satisfacer nuestro anhelo de comunidad con otros o, por decirlo de otro modo, una comunidad que pudiera unir la virtud individual con la vida familiar, el servicio público, el culto religioso e incluso con el orden de la naturaleza misma.

Hoy en día se habla mucho de nacionalismo. No entraré aquí en las múltiples definiciones de nacionalismo ni examinaré las opiniones de otros, positivas o negativas, sobre su influencia en la vida de los individuos y los grupos sociales. Solo pretendo remarcar lo que es obvio, esto es, que, en el fondo, los movimientos nacionalistas buscan restaurar un sentido perdido de comunidad auténtica. Cualquiera que esté familiarizado con la historia o con los acontecimientos actuales conocerá bien los intentos por sustentar el nacionalismo recurriendo a un pasado mitológico.

* Traducción de José Manuel Orozco Garibay.

** Universidad de Dallas.

MATHEW POST

gico o a uno bastante propagandizado; a la “sangre y tierra”.¹ Al mismo tiempo, parece ser igualmente obvio que la pérdida de comunidad es resultado, al menos en parte, de nuestras sociedades altamente tecnológicas e industrializadas. Al margen de sus grandes beneficios, estas sociedades hacen posible que los individuos vivan sin experimentar ningún sentido concreto de dependencia o conexión con otros; así, puede ser que alguien haya revisado las fotos de las vacaciones de un colega apenas conocido y que al mismo tiempo no tenga idea del nombre de sus vecinos.

Como dice Alexis de Tocqueville proféticamente en su *Democracia en América*:

Veo una multitud de hombres iguales y semejantes que giran sobre sí mismos sin reposo, buscando los placeres pequeños y vulgares con los que llenan sus almas. Cada uno de ellos, retirado y aparte, es como un extranjero para los demás: sus hijos y amigos personales conforman la totalidad de la especie humana para él; en cuanto a morar junto a sus compatriotas, está a su lado, pero no los ve; los toca, pero no los siente; solo existe en sí mismo y para sí mismo, y si bien aún le queda una familia, se podría decir que ya no tiene una patria.²

118

Por supuesto, no todo mundo aceptaría que el recuento de Tocqueville describa su propia situación, y hay muchas personas que se sienten muy conectadas con otras, porque leen noticias en línea, postean opiniones y se sienten identificadas o enfurecidas con las ideas con las que se topan. En efecto, esto es tan común y corriente que ya es cliché señalar lo fácil que es reconfortarse condenando la pobreza en redes sociales frente a miles de seguidores, en lugar de participar como voluntario en un comedor popular. Pero, si bien hay gente insensible ante la pérdida de comunidad, las formas más oscuras del nacionalismo —todas dema-

¹ Se refiere a la expresión alemana *Blut und Boden*, surgida en el romanticismo alemán pero popularizada por la propaganda nazi. Manifiesta el ideal de una nación definida por la raza y la pertenencia a un lugar determinado, generalmente asociado a un entorno rural idealizado. Esta expresión ha sido retomada por grupos neonazis y supremacistas blancos (nota del editor).

² Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Trad. por Harvey C. Mansfeld y Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 663.

siado sensibles a esta pérdida— son mucho peores: pueden pretender satisfacer el anhelo de comunidad ofreciendo un futuro abstracto e ilusorio, basado en la homogeneidad racial, cultural o religiosa, que parece, al final, asequible solo por medio de la violencia.

Creo que, en ese contexto, las reflexiones de Cicerón sobre la ciudad son de gran relevancia. Habiendo ocupado cargos honoríficos importantes, habiendo presenciado las purgas de Mario y las proscripciones de Sila, y habiendo revelado y denunciado personalmente la conspiración de Catilina, Cicerón sabía tan bien como cualquiera lo facciosa, violenta y frágil que era la República de Roma. Aún más, sus trabajos muestran una gran atención a los aspectos más oscuros de la psicología humana. Así, Cicerón no fue un idealista de vista obtusa, ni en su alabanza a la ciudad ni en su explicación de cómo debemos fomentar y mantener lo que es grandioso de la ciudad.

Con el surgimiento del Imperio Romano, Cicerón vio de primera mano lo que significaba para Roma redefinir al ciudadano, al *civis*. Originalmente, el *civis* era alguien con quien uno compartía no solamente un barrio y un modo de vida, sino también un destino. En una comunidad bajo constante amenaza de la naturaleza, en la forma de hambrunas e inundaciones, y de otros, en la forma de guerra, es muy claro que la pérdida de un miembro de la comunidad afecta a todos; no solo a su familia y amigos, sino a todos sus conciudadanos. La palabra latina para “ciudad”, *civitas*, no significa primordialmente el centro urbano o el territorio, y solo se refiere a la ciudadanía en lo abstracto. Su significado concreto es la comunidad de los ciudadanos reunidos y trabajando juntos por el bien común. El famoso término del que se deriva “república”, *res publica*, significa “aquello que concierne a la comunidad”, que es, por supuesto, el interés público o bien común. El término *res publica* solo es significativo en relación con el sentido original de *civis* y *civitas*. Pero tras la Guerra Social, y con el surgimiento del Imperio Romano, los *cives* de uno podían ser gente o comunidades enteras que uno no conocía ni llegaría a conocer; gente con la que se compartía un destino solo en el sentido más limitado de compartir una autoridad de gobierno común, un conjunto común de leyes y, por tanto, un conjunto común de derechos.

MATHEW POST

Que no se me malinterprete. Un gobierno prudente y moderado, unas leyes justas y estables y el respeto enérgico de los derechos civiles son de la máxima importancia. Pero no son más importantes que los seres humanos *reales* a los que se aplican. No se denuncia la opresión de “portadores de derechos”, por más popular que sea hablar de tales cosas; más bien, la gente real educa a otros en la escuela, trabaja con otros en la oficina, protege a otros patrullando las calles y cocina y alimenta a otros en comedores populares. De nuevo, esto es tan obvio que prácticamente no es necesario decirlo y, sin embargo, sé que mucha gente, entre la que me incluyo, no podría ni decir el nombre de sus vecinos. El cliché antes mencionado surge de no hacer nada más que hablar de la necesidad de la comunidad; lo genuino y crucial yace en entender *lo que la comunidad es y cómo fomentarlo*. Es aquí donde resulta relevante para nosotros el trabajo de Cicerón.

Ciertamente, la descripción completa de Cicerón sobre la comunidad es demasiado compleja y vasta para ser desarrollada en un artículo breve. Por lo tanto, me limitaré a ofrecer una introducción a su pensamiento centrándome en el primer libro de su último trabajo, *De officiis* o *Sobre los deberes*,³ escrito ostensiblemente para su hijo con el objeto de conducirlo a una vida de servicio público, aunque dirigido casi de seguro a una audiencia más amplia en la posteridad. A lo largo de este texto vincularé de vez en cuando su obra con la de otros grandes pensadores, con la esperanza de extraer mejor sus sutilezas y contribuciones específicas.

Cicerón, el escritor

En cierto modo, Cicerón es un hombre que no necesita presentación. Cuando ingresó a la vida pública, se le aconsejó que abandonara el desconocido nombre de “Cicerón”. Decidió conservarlo asegurando que

³Para el texto en latín consulté *De officiis, libri tres*. Ed. por Hubert Ashton Holder (Cambridge: Cambridge University Press, 1891). Versión inglesa: Cícero, *On duties*. Trad. por M. T. Griffin y E. M. Atkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Cito por capítulo y sección.

lo convertiría en uno de los nombres más famosos de Roma. Cualesquiera que fueran sus ambiciones en la vida, es obvio que su fama posterior ha excedido con mucho esa pretensión. Cicerón tuvo, por ejemplo, una influencia enorme en los padres fundadores de Estados Unidos. John Adams y Thomas Jefferson, que discrepaban en muchas cosas, elogiaron ambos entusiastamente a Cicerón. Jefferson lo ensalzó como una de las principales influencias de la Declaración de Independencia,⁴ y Adams como el mayor ejemplo de la conjunción de filósofo y estadista,⁵ haciendo de Cicerón la encarnación del famoso *dictum* platónico sobre la necesidad de que los filósofos sean gobernantes y los gobernantes, filósofos.

Pero Cicerón no fue menos apreciado en su propio tiempo. Julio César, su viejo amigo y más tarde opositor, se comparó a sí mismo con Cicerón: “es mayor cosa haber adelantado las fronteras del genio romano que las fronteras del imperio de Roma”.⁶ Cicerón ocupó los más altos cargos en la República Romana, guiándola y preservándola durante el periodo más peligroso e inestable en su tumultuosa historia. Él es, posiblemente, el más grande orador que jamás haya existido, responsable de transformar el latín de una lengua concisa y práctica en uno de los idiomas más ricos y literarios que el mundo haya conocido. Junto con esto, Cicerón creó un nuevo vocabulario filosófico en latín, e introdujo y difundió la filosofía griega entre los romanos. Ha sido reconocido como el primer pensador que articuló la noción de ley natural. Así, además de llevar la genialidad de los griegos al mundo romano y más allá, dejó su huella indeleble en la ética, la política y la estética por su influencia en San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Por último, si estos logros no fueran suficientes, es el responsable de establecer la noción de artes liberales y humanidades como una educación integral que forma a la persona como un todo, corazón y mente juntos.

⁴ Thomas Jefferson, *The works of Thomas Jefferson*, ed. Paul Leicester Ford (Nueva York: Knickerbocker, 1905), 12:409.

⁵ John Adams, *The works of John Adams*. Ed. Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown and Co., 1851), 4:295.

⁶ Plinio, *Natural history*. Trad. por H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), 7:117. Cito por libro y número de sección.

De modo muy general, podemos imaginar dos Cicerones que han llegado hasta nosotros. Uno es el hombre práctico consumado, cuyos trabajos aparentemente teóricos son realmente despliegues de retórica. Aunque los escritos de Cicerón son ejemplares sin par de estilo en prosa, y aunque Cicerón no tiene trabajos de cosmología, metafísica ni ontología, como sí los tuvieron Platón y Aristóteles, esto no significa por sí mismo que su enfoque fuera meramente práctico. De hecho, en sus obras rinde Cicerón homenaje a los que podríamos llamar pensadores teóricos, sobre todo a Platón. Es especialmente revelador que Cicerón se haya ocupado de la traducción de dos textos de Platón, porque, en primer lugar, consideraba que los textos de Platón debían llegar a los romanos sin el filtro de su propia interpretación, distinción que concedió a muy pocos textos griegos y, en segundo lugar, que escogiera dos textos en particular: el *Protágoras*, que considera la importancia del arte de medir el placer para hablarle a la muchedumbre, y el *Timeo*, que proporciona una potente cosmología que entrelaza una teoría del ser, lo divino, la naturaleza, la política, la ética, la retórica y la poética.⁷ Entre estos dos trabajos vemos los dos lados de Cicerón: Cicerón, el hombre práctico y Cicerón, el hombre iluminado.

122 Cicerón traduce al latín el famoso término griego *kosmos* —que se refiere a “lo bello, completo, ordenado, o el todo ordenado”— no meramente como *mundus*, “mundo”, sino como *lucen mundus*, “el mundo brillante o iluminado”, en el que la luz del ser brilla a través del orden y los patrones de la naturaleza para revelarnos cómo hemos de ordenar nuestros asuntos y, sobre todo, nuestras almas. Al leer *De officiis* se puede notar la frecuencia con la que Cicerón habla de la naturaleza como de nuestro guía. Los estudiosos señalan que Cicerón no clarifica o resuelve los conflictos entre lo natural y lo convencional, o entre la naturaleza como fuente de criterios de virtud y como fuente de apetitos espontáneos que producen el vicio.⁸ La ausencia de argumentos de este tipo no es una falta suya; más bien, revela su confianza en que los trazos

⁷ Para un análisis de las fuentes, véase: J. G. F. Powell, “Cicero’s translation from the Greek”, en *Cicero the Philosopher*, ed. por. J. G. F. Powell (Oxford: Clarendon Press, 1995), 273-300.

⁸ *On duties*, 50n.

luminosos que ligan el ser inteligible con las grandes estructuras del mundo habían sido ya elaborados por otros con una visión más profunda y con más autoridad que él mismo.⁹ Así, encontramos en Cicerón, lo mismo que en Plutarco, Platón y Aristóteles, un enfoque centrado en la belleza del orden cósmico.

Cicerón no se tiene a sí mismo ante todo por un innovador en cuestiones filosóficas o éticas. Lo que es decisivo sobre su trabajo, según su propio punto de vista, es cómo reúne asuntos dispares de otros: los dones oratorios de Demóstenes con las intuiciones de Platón, las habilidades literarias del escritor romano Ennio con los argumentos éticos del filósofo estoico griego Panecio.¹⁰ Se cree que el propio *De officiis* sigue estrechamente un trabajo de Panecio sobre el mismo tema. Dicho esto, no debemos dejarnos llevar por la humildad de Cicerón respecto de sus maestros intelectuales. Sabemos que incluyó sus propias innovaciones, aunque la ausencia de fuentes originales nos dificulta saber cuándo transmite, interpreta o innova la sabiduría de otros.

Honorabilidad y comunidad

En *De officiis* Cicerón entiende las virtudes, en sentido amplio, de la siguiente manera: en primer lugar, tenemos el aprendizaje o *cognitio*, en segundo, comunidad y sociabilidad o *societas* y *communitas*, en tercero, la grandeza de espíritu o *magnanimitas*, y finalmente el decoro y la moderación o *decorum* y *moderatio*.

No podemos prestar aquí la misma atención a todas estas virtudes, de modo que nos enfocaremos principalmente en la honorabilidad u *honestas* y en la comunidad o *societas*, pues son las que ocupan el centro de su trabajo. Comencemos por la *honestas*. Ser honrado es ser respetado, y con frecuencia parece ser el caso de que aquellos que son honrados no son virtuosos, o que aquellos que son virtuosos no son honrados, así que el honor solo puede verse como incidentalmente bueno, en aquellos

⁹ Cicerón, *De officiis*, 1.2.

¹⁰ *Ibid.*, 1.3-4.

casos en que coincide con el mérito o la valía. Además, como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, el honor depende de los otros en tanto que reconozcan nuestra virtud, mientras que nuestra virtud no depende de nadie sino de nosotros.¹¹ Sin embargo, cuando hablamos de una persona “de honor”, no nos referimos en primera instancia a alguien que es honrado por otros, sino a una persona que tiene integridad y fortaleza de carácter. Así, la palabra “honor” capta ambos sentidos de *honestas*: el reconocimiento de los otros y la integridad de carácter. Ahora bien, hay una importante diferencia en Cicerón. Para él, a diferencia de nosotros, el individuo no puede ser entendido fuera de la comunidad humana. Hay muchos lugares en *De officiis* en los que Cicerón habla de la comunidad humana, en latín *societas*, de donde deriva nuestro término “sociedad”. Los seres humanos son para él inherentemente sociables.

Esto no es exactamente lo mismo que la proposición aristotélica, en la *Política*, de que los seres humanos son políticos por naturaleza.¹² Para Aristóteles, esta proposición significa dos cosas: primero, que los seres humanos se juntan con el objeto de sobrevivir, pero se mantienen juntos para vivir bien.¹³ En primera instancia, quiero subrayar que nosotros somos incipientemente políticos por la mera necesidad de sobrevivir. En segundo lugar, vivir bien significa vivir virtuosamente, y vivir virtuosamente significa tener educación, riqueza, gente ante la cual podamos actuar virtuosa o viciosamente, etc.¹⁴ Surge después en la *Ética a Nicómaco* el problema de si la mayor virtud pertenece a quien se dedica a la contemplación y puede prescindir de la comunidad, ya que el servicio público impide el ocio adecuado, de modo que la comunidad es necesaria solo al nivel mínimo de que provee las condiciones necesarias para la contemplación.¹⁵ En cualquier caso, la política proporciona las condiciones indispensables para la acción virtuosa. Sabemos que Cicerón no entiende *societas* de la misma manera, ya que disiente

¹¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, en *Aristoteles Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Ed. por George Reimer (Berlín: Prussian Royal Academy, 1831), 1095b22-30. Cito según la numeración de Bekker.

¹² Aristóteles, *Política*, 1253a 2-3.

¹³ *Ibid.*, 1252b29-30.

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1098b29-1101a 13.

¹⁵ *Ibid.*, 1177a 12-1179a 32.

abiertamente de Aristóteles y otros como él en *De officiis*. Rechaza el énfasis en la sobrevivencia y señala que, incluso si contáramos con todas las condiciones para el estudio y el aprendizaje, buscaríamos igualmente la compañía de los otros.¹⁶ Quizá Aristóteles concedería que algunas personas podrían buscar la compañía de otras, pero ciertamente no cree que esto sea verdad para toda la gente ni que sea una característica inherente de la naturaleza humana. Así, para Cicerón más que para Aristóteles, es imposible ser virtuoso al margen de la comunidad humana o incluso al margen del deseo de una comunidad humana. El honor, para Cicerón, no es meramente el reconocimiento de nuestra valía o mérito. Dado que somos inherentemente sociables, ser reconocidos por gente con la que compartimos una comunidad es parte inherente de lo que significa tener valía. Aristóteles podría decir que cualquiera que, por naturaleza, no tuviera necesidad de una comunidad sería o una bestia o un Dios.¹⁷ Cicerón estaría de acuerdo, pero la tesis en términos ciceronianos sería más bien así: una persona sin una comunidad no es nada.

Cicerón señala que el sentido pleno de *societas* es la república.¹⁸ Esto no quiere decir que el mero deseo de estar rodeado por otros sea, en y por sí mismo, la república o la definición de la virtud republicana. Más bien, quiere decir que una vez que pensamos en el notable hecho de que este deseo de estar rodeado por otros es dado por naturaleza, y pensamos en todas las cosas que debemos hacer para perseguir adecuadamente y honrar este deseo, comenzamos a ver cómo el impulso de la naturaleza y las convenciones sobre una sociedad virtuosa y bien ordenada puede, en principio, apuntar a la armonía entre el interés individual, los lazos de familia y el bien común que es la comunidad. Esta comprensión holística que alinea naturaleza y convención, cosmos y orden comunal, cuando es considerado en términos concretos, muestra cómo *honestas* y *societas* constituyen juntas la definición tanto de la naturaleza humana como de la república.

Con estas acotaciones, solo he introducido las nociones de *honestas* y *societas*. De ningún modo las he explicado exhaustivamente. Pero

¹⁶ Cicerón, *De officiis*, 1.157-158.

¹⁷ Aristóteles, *Política*, 1253a 3-4, 1253 a27-29.

¹⁸ Cicerón, *De officiis*, 1.57.

MATHEW POST

espero que esto ayude a subrayar lo que es tan contrario a nuestras actitudes e inclinaciones contemporáneas: que es mucho mejor morir que vivir fuera de la comunidad política y sus funciones públicas, o vivir aparte de la propia sociedad.

El filósofo, el hombre de Estado y el soldado

Para entender mejor los obstáculos a la *societas*, Cicerón no meditó ociosamente sobre lo que hace que la gente sea egoísta, como solemos hacerlo en nuestros días. Más bien, se hizo una pregunta notablemente antigua y, sin embargo, perenne: ¿cuál es la mejor forma de vida? Para él, las opciones abarcan la vida del hombre de Estado, la del soldado o la del filósofo. Aunque hoy prácticamente ninguna de ellas sería candidata a la mejor forma de vida (casi todos nuestros candidatos conciernen al confort material y a la riqueza), la pregunta se reconoce todavía en nuestras reflexiones sobre el verdadero fundamento del *poder*. ¿Pensamos acaso que el verdadero fundamento descansa en la política, con la habilidad de persuadir y guiar a los demás por medio de la fuerza física o del conocimiento? La riqueza puede ser importante, pero puede ser adquirida por una o varias de las tres opciones precedentes.

Cicerón examina primero si es superior el soldado o el hombre de Estado.¹⁹ Con toda seguridad, sin la protección de un militar no habría república; pero sin la república, faltarían el cuidado, aprendizaje y entrenamiento necesarios para formar al soldado que requerimos. Haciendo eco de una acotación previa: sin la república el soldado ni siquiera existiría. Así, a pesar de lo importante que sea la defensa o la conquista, nada puede ser más importante que mantener la integridad de la comunidad. Esto es más claro a la luz de otro argumento de Cicerón, y es que la comunidad puede producir soldados, pero los soldados no producen la comunidad. Podemos preguntarnos si esto último es cierto. ¿Acaso los soldados no fundaron reinos y órdenes políticos? Incluso si ese es el caso, los soldados tenían que venir de algún lugar. No es una cuestión menor: si acaso hay alguna clase de cooperación y comunidad humana

¹⁹ *Ibid.*, 1 74-80.

que sea posible sin la amenaza del uso de la violencia para mantenerla, o si la violencia siempre subyace a nuestras costumbres, es una pregunta crucial para entender la naturaleza humana y el grado en el cual la violencia es indispensable para mantener las costumbres. Cuestiones como esta yacen en el fondo de cómo privilegiamos la seguridad en las sociedades liberales de nuestros días, y tanto Thomas Hobbes como John Locke ponen un énfasis diferente en la necesidad de la violencia, el primero más,²⁰ el segundo menos.²¹ Cicerón, por su parte, piensa que la sociedad civil basada en la cualidad natural y la virtud de la *societas* precede a nuestra necesidad de hacernos violencia los unos a los otros, y por tanto, a nuestra necesidad de protegernos de la violencia con más violencia. Empero, tengamos en mente este hecho importante en la alabanza que hace Cicerón de la vida del hombre de Estado: no se trata solamente de ser competente en el gobierno. Sus ejemplos de virtud pública incluyen arriesgar la propia vida con el objeto de sostener la república, y no simplemente ser moderado en la imposición de castigos o justo en la recaudación de impuestos, incluso si son buenas estrategias al gobernar.

Cicerón examina después si la vida del hombre de Estado es superior a la del filósofo. De nuevo, concluye que la vida del hombre de Estado es superior. Curiosamente, el asunto que resuelve esta cuestión es, para él, la educación. El filósofo, como un mero contemplador, puede que vea la verdad, pero no necesariamente la comparte. El educador debe saber cómo hablarle a la gente, cómo persuadir a la gente y, así, beneficiarla y ayudarla. Es muy importante que Cicerón cite la distinción entre una virtud estéril y una fecunda. Una virtud estéril no aporta nada, pero una virtud fecunda se manifiesta en la educación de los seres humanos. Supone que las intuiciones que derivan de la contemplación se completan a través de la educación y, siguiendo a Aristóteles y posiblemente también a Platón, que se completan por medio de la actividad y la acción.²²

²⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Ed. por J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17.4, 7.13-15, 18.8. Cito por capítulo y número de párrafo.

²¹ John Locke, *Two treatises of government*. Ed. por Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 2.6, 2.14-15. Cito por libro y número de sección.

²² Cicerón, *De officiis*, 1.153-157.

Para Cicerón, lo que hace que la intuición del filósofo sea fecunda y no estéril es la comunidad o *societas*. Y lo que hace que la grandeza de espíritu del soldado sea noble y no bestial es, nuevamente, la comunidad o *societas*.²³ Aunque tanto el filósofo como el soldado son importantes, incluso indispensables —el primero por la sabiduría, el segundo por la seguridad—, sus virtudes son deficientes en y por sí mismas. Solo cuando se enlazan con la *societas*, solo cuando sirven para beneficiar a nuestros compañeros y nos conducen a compartir nuestra vida, es que estas virtudes adquieren el brillo que las hace sobresalientes, tan valiosas que son dignas de alabanza y emulación. El hombre de Estado, propiamente entendido, está dedicado a la *societas*, y así la vida del hombre de Estado no solamente es la más alta, sino que es también capaz de combinar las otras virtudes. No es el simple hecho de reflexionar, sino el de realmente vivir los lazos con la familia, los amigos y ciudadanos lo que nos permite discernir el sentido y la coherencia interna de todas las virtudes.

Cicerón trata de resolver las tensiones entre virtudes aparentemente contradictorias, tal como surgen del intento de vivir una vida dedicada a aprender o a hacer la guerra, uniendo todos los órdenes de la vida y la experiencia humanas junto con la *societas*. Y cuando reflexionamos en que la *societas* se nos da por naturaleza, nos lleva más allá de nosotros, a los dioses y al cosmos.²⁴ La conjunción del filósofo y del hombre de Estado pudo haber dado lugar a dificultades a Platón,²⁵ y a Aristóteles,²⁶ pero no a Cicerón. Ya antes de que John Adams se declarara filósofo-estadista, Cicerón se había tenido a sí mismo por uno.²⁷ Sin embargo, detrás de la suposición aparentemente ligera de Cicerón, de que el filósofo y el hombre de Estado pueden, por supuesto, ser uno solo, descansa una reflexión rigurosa acerca de cómo el carácter de lo divino, lo natural y lo humano confluyen en la *societas*.

²³ *Ibid.*, 1.157.

²⁴ *Ibid.*, 1.153, 1.159.

²⁵ Platón, *República*, 503b3d-d12. Cito según la numeración de Stephanus.

²⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1177 a 12-1179 a 32.

²⁷ Cicerón, *De officiis*, 1.3.

El deber visto a través de las lentes de la justicia, la liberalidad y la propiedad

Las reflexiones de Cicerón sobre la *honestas* y la *societas* pueden aconsejar la vida del hombre de Estado por encima de todas las demás. Pero vayamos más a fondo en el tema de la comunidad o *societas* para ver mejor cómo afecta *todas* nuestras vidas.

Cicerón lo subdivide en justicia y liberalidad. Como sucede con muchos aspectos de la obra de Cicerón, uno no puede sobrestimar el poder e influencia de su visión de la justicia. Debido a la influencia de Cicerón en Locke, y la de Locke en nuestras propias sociedades liberales, es importante clarificar algunos puntos a pesar de lo familiares que nos puedan parecer. Mientras que Jean-Jacques Rousseau²⁸ y sus epígonos están de acuerdo con Cicerón en que no hay propiedad privada de inicio, Cicerón piensa que la propiedad privada surge de la ocupación prolongada o de la conquista, la ley, el asentamiento, el acuerdo o la distribución.²⁹ Es obvio por el contexto que Cicerón tiene en mente la tierra. Es importante tener en cuenta esto cuando se compare a Cicerón con Locke.

Locke sugiere con bastante acierto que la labor o el trabajo pueden darle a alguien un título de propiedad, y que la persona que arranca el fruto de un árbol para comerlo posee el fruto como propiedad privada para usarla con el objeto del propio sustento.³⁰ Cicerón no niega esto, aparentemente porque es algo obvio o trivial como para discutirlo. Sin embargo, surge una pregunta cuando se habla de la tierra, una pregunta que Locke no responde:³¹ ¿consideramos que la tierra pertenece a alguien simplemente porque la ha trabajado? ¿Remover algo de tierra con el pie es suficiente para que inmediatamente tengamos derecho sobre la tierra? ¿Necesitamos trabajar en cada parte de ella para adueñarnos de ella? Y ¿cómo distinguimos entre la tierra que posee un individuo y el

²⁸ Véase: Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the origin and foundations of inequality among men or Second discourse", en *The "Discourses" and other early political writings*. Trad. por Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 161.

²⁹ Cicerón, *De officiis*, 1.21.

³⁰ Locke, *Two treatises...*, 2.27-28.

³¹ *Ibid.*, 2.38-41, 2.50.

territorio de un Estado? Locke no responde satisfactoriamente a estas cuestiones, que condujeron a argumentos sofisticados extremos por parte de lockeanos posteriores, como cuando John Quincy Adams argumentó que la falta de agricultura de los nativos significaba que no tenían territorio y que, por tanto, podían ser expulsados sin escrúpulos.³² Nadie aceptaría este argumento, ni en nombre de Locke ni de nadie, si fuese a serle aplicado a él mismo.

El análisis de Cicerón es mucho más natural e inteligible cuando sostiene que la ocupación prolongada le da a uno el derecho a la tierra. Pero mi formulación es deficiente, y por eso, voy al punto importante: *uno* no es realmente dueño de la tierra, sino que más bien *una gente* es dueña de la tierra. Y es difícil imaginar una “ocupación prolongada” en la que no haya sociedad o comunidad. Donde Locke imagina individuos en estado de naturaleza que adquieren propiedad, Cicerón entiende que siempre son comunidades, y es para la comunidad que la propiedad se mantiene y protege. Ahora bien, este análisis de Cicerón puede darnos qué pensar a algunos de nosotros, porque podría molestarnos la idea de que la propiedad es realmente de la comunidad y puede sernos arrebatada por la comunidad. Estas reflexiones han sido usadas muchas veces, últimamente por el comunismo, para argüir que no hay en realidad un derecho a la propiedad privada.³³ Sin embargo, Cicerón no llegó a esta conclusión porque, con todo respeto a las teorías modernas, no tiene una noción simplista o reificada de la comunidad humana.

Dado que ni la colectividad ni el individuo pueden entenderse de manera independiente uno del otro, no se puede tampoco hablar de un derecho inalienable del individuo contra la colectividad ni de un derecho absoluto de la colectividad contra el individuo. Así como la colectividad es indispensable para el uso y protección de la tierra, la tierra es

³² John Quincy Adams, *An oration delivered at Plymouth, December 22, 1802* (Boston: Russell and Cutler, 1802), 22-25. El análisis de Adams contradice lo que Locke entiende por territorio en América, como se explica en *Two treatises*, 2.41, así como su noción de propiedad de la tierra en general, tal como la explica en 2.50.

³³ Véase, por ejemplo: Karl Marx, *Economic and philosophic manuscripts of 1844*, en *The Marx-Engels reader* (Nueva York: W. W. Norton & Co., 1978), 81-88; Karl Marx, *The German ideology*, in *Marx-Engels reader*, 186-187; y Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto of the Communist Party*, ed. Friedrich Engels, in *Marx-Engels reader*, 485.

usada y protegida por colectivos de individuos. Tan pronto como examinamos comunidades del mundo real, vemos una matriz de relaciones complejas y multifacéticas dentro de la familia y entre familias vecinas. Es esta complejidad la que Cicerón evoca cuando habla de comunidad (*societas*) y es la que explica por qué puede entender la propiedad privada como perteneciente a la gente, primero, y a un individuo, segundo, y aun así sostener que violar la propiedad de cualquiera de estos dos es ir en contra de la comunidad.³⁴ Así, no hay nada socialista ni comunista en las nociones de propiedad de Cicerón. Pues un Estado que expropia la propiedad caprichosamente viola la comunidad, pero —y habrá quien objete esto— pensar que alguien puede usar su propiedad como se le antoje en lugar de verla como una responsabilidad que debe usarse en beneficio de la sociedad más amplia es igualmente una violación de la comunidad.³⁵ Creo que esto tiene que ver menos con la oposición entre capitalismo y comunismo que con los términos del debate. Para Cicerón, el debate concerniría a lo que es mejor para la comunidad, y si el libre mercado fuera lo mejor, estaría justificado sobre esa base, no sobre la base de los derechos individuales inalienables. Actualmente, al descubrir que los argumentos en pro de los derechos individuales han sido corroídos y explotados con propósitos cínicos, puede ser saludable reconsiderar la noción ciceroniana de la justicia y la propiedad.

Reflexionar en torno a la relación recíproca entre comunidad e individuo nos lleva a la naturaleza del deber. El término “deber” conlleva un sentido de carga, de lo que estamos obligados a hacer, aunque no queramos. Empero, Cicerón entiende el deber de modo diferente. La palabra latina para deber, *officium*, originalmente significaba “servicio”. Un deber o servicio *completo* incluye en sí mismo el fin para el cual uno hace el servicio.³⁶ No es necesario preguntar cuál es el propósito de tener amigos, los elevados placeres de la amistad son inseparables de la amistad misma.³⁷ Así, uno tiene el deber de tener amigos, pero no hay nada oneroso en esto. Es un servicio que está en armonía en todos sentidos

³⁴ Cicerón, *De officiis*, 1.11-12, 1.20, 1.54.

³⁵ *Ibid.*, 1.21-22, 1.51, 1.158; cf. 1.23-24, 3.68-69, 3.72.

³⁶ *Ibid.*, 1.8.

³⁷ *Ibid.*, 1.5, 1.22, 1.55-56.

con nuestra naturaleza. Como dice Cicerón, el carácter de estos deberes es obvio. E incluso si aborrecemos la compañía de ciertos individuos, esto no se debe a que aborrezcamos la comunidad como tal, sino más bien a que nosotros o esos individuos actuaron contra esa parte de nuestra naturaleza que nos convoca a formar comunidad. Al aborrecer a algunas personas, no aborrecemos a la gente como tal, con excepción de quienes sufren el raro trastorno de la misantropía, cuya falta de naturaleza es evidente desde que es considerada un padecimiento. Lo que es menos obvio concierne a los deberes que no están completos en sí mismos, sino que tienen un propósito ulterior y que son compartidos.³⁸ El último punto, compartir, es un agregado importante. Uno podría ver los placeres de la amistad de forma egoísta, pero los deberes que van más allá de nosotros inmediatamente se tornan más complejos. Tenemos que dar argumentos para entenderlos. En este caso, nuestra propia noción del deber como una obligación potencialmente indeseable pasa a primer plano dado que no es inmediatamente claro por qué querríamos asumir esos deberes aparte de la presión social, incluso si sentimos que apelar a la presión social los completa. Cicerón llama a estos deberes, *deberes medios*, pero también podríamos pensar en ellos como deberes que están solo a medio hacerse y que se manifiestan en una actividad continua (Cicerón vincula los deberes medios con el término griego *kathēkon*, que podría significar o bien aquello que tiene un propósito más allá de sí mismo o aquello que está siendo realizado).

En este punto, podemos ver al menos por qué para Cicerón la justicia y la libertad son dos caras de la misma moneda, la comunidad (*societas*). La justicia demanda que ayudemos a los otros, que es uno de los aspectos de la liberalidad. Sin embargo, no podemos ser verdaderamente liberales si lo hacemos ayudando a unos y dañando a otros.³⁹ La liberalidad exige que haya justicia. La comunidad siempre es un asunto de dar y tomar, del individuo en relación con la sociedad. Cuando la liberalidad y la justicia se entienden de esta manera, podemos caracterizarlas como deberes medios, no solo en virtud de que las entende-

³⁸ *Ibid.*, 1.8.

³⁹ *Ibid.*, 1.43.

mos en relación con los límites (por ejemplo, de qué manera tenemos que limitar nuestra liberalidad hacia nuestros amigos a la luz del bien común), sino también porque estos deberes pueden entrar en conflicto (por ejemplo, de qué modo nuestro deber de usar nuestra propiedad para servir a la comunidad interfiere con nuestro deber de sostener a nuestra familia y viceversa).

Lo que puede ser menos obvio es que la discusión de Cicerón sobre el deber anticipa su proceder más amplio en *De officiis*. Es natural suponer que los deberes completos son superiores a los deberes medios, y Cicerón mismo lo hace sonar así. Por ejemplo, más adelante, en el libro 3, considera los deberes medios como deberes compartidos, no solo en la medida en que involucran a otros, sino en la medida en que cualquiera puede participar en ellos sin reflexión y sin tener que entenderlos completamente, mientras que los deberes completos solo pueden ser satisfechos por los sabios.⁴⁰ Pero, en la medida en que Cicerón desarrolla y afina su argumento, vemos que hay una manera en que la actividad continua puede ser tratada como superior a lo que es completo. Como notamos antes, una virtud pasa de ser estéril a ser fecunda cuando vuelve su atención del aprendizaje por sí misma hacia la educación de las generaciones futuras. Aún más, los placeres de la amistad no se encuentran verdaderamente en el disfrute egoísta de nuestros amigos, sino más bien en cómo las concesiones y sacrificios que hacemos por nuestros amigos traen más claramente a la luz aquello tan noble que hay en la amistad y la comunidad.⁴¹ Si los deberes medios son deberes *percibidos* como gravosos porque no reflexionamos en sus fines últimos, los deberes medios se convierten en deberes completos cuando reflexionamos en la naturaleza de la comunidad, en la relación de una persona con otros, en rango ascendente: con los miembros de la familia, con los conciudadanos y con lo divino.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, 3.14-16.

⁴¹ *Ibid.*, 1.51, 1.155.

⁴² *Ibid.*, 1.160.

República contra imperio

Un último acertijo que puede surgir respecto de la *societas* gira en torno a por qué Cicerón sostiene que no hay comunidad más querida o importante, ni siquiera la familia o los amigos, que la república.⁴³ En principio, esto puede parecer un poco inhumano; por ejemplo, alguien que condenara a muerte a sus hijos en nombre de la patria o que los entregara despiadadamente a las autoridades porque así se le ha ordenado. Desde luego, no es necesario simplificar en exceso; podemos comprender mejor este asunto recurriendo a la historia de Roma antes y durante la vida de Cicerón, para señalar la existencia de una tensión pragmática en él, por la que antepone la república a todo, porque ha visto cómo la devoción a los amigos y a la familia puede conducir a la formación de facciones, y las facciones, a la destrucción de la república. Es un problema tan viejo como la *República* de Platón, en la que Sócrates propone hacer de la clase de los guardianes una gran familia, con el objeto de evitar el ciclo tumultuoso de venganzas que surge cuando contienden grupos de parentesco.⁴⁴ Pero debemos tal vez ser cautos frente a esta interpretación *ad hominem* de Cicerón, la cual, a pesar de sus posibles méritos, no debe eclipsar nuestro análisis de los argumentos de Cicerón en sus propios términos.

Una manera de encontrar un fundamento más seguro es preguntar: ¿por qué se toma la república como la forma más importante de comunidad, y no la humanidad?⁴⁵ ¿Acaso no sostuvo Cicerón que en la naturaleza nada pertenece a nadie y que la naturaleza debería ser nuestra guía en lo que se refiere al deber? ¿Acaso no implica esto que el modo de vida más natural y conforme al deber de todos implica la ausencia de propiedad privada y la no separación de sociedades? Esta última cuestión es urgente en nuestros tiempos, no solo por cómo el objetivo comunista de una sociedad sin clases sigue nutriendo nuestra comprensión sobre la inequidad en el ingreso, las políticas de inmigración y la

⁴³ *Ibid.*, 1.57.

⁴⁴ Platón, *República*, 416 a2-b9.

⁴⁵ Cfr. Cicerón, *De officiis*, 1.51 y 1.57.

globalización, sino también por el reclamo liberal de que tenemos el deber de promover y proteger los derechos de nuestros conciudadanos y de todos los seres humanos en todas las partes del planeta. Y la única razón por la que no hacemos eso es la misma por la que no tenemos una sociedad verdaderamente comunista: aún no tenemos el poder para hacerlo.

Cicerón tiene dos respuestas a esto, una que es obvia, y otra que lo es menos: debido al carácter recíproco de la comunidad, tenemos un deber para con nuestro país y nuestros padres en virtud de los beneficios que nos confieren. Nadie, empero, puede decir que ha beneficiado a toda la humanidad.⁴⁶ No obstante, este argumento es por sí mismo deficiente, pues es obvio que podríamos decir que hemos sido dañados, no beneficiados, por nuestra comunidad, y aun así Cicerón no estaría de acuerdo en que uno está autorizado a tomar acciones en su contra. Esto constituye también una diferencia fundamental con Locke.⁴⁷ Cicerón no dice aquí que exista un derecho a la revolución contra la república.

Cicerón privilegia la república por una razón diferente, una que es más evidente para él que para nosotros por la influencia del cristianismo. Permítanme explicarlo. Para Cicerón, la república es lo más importante porque la comunidad de toda la humanidad es ilimitada y, la siguiente en la lista, la comunidad posible más comprehensiva pero limitada es la república, afianzada en gente que comparte etnicidad, tribu y lenguaje.⁴⁸ En el cristianismo, Dios en cierto sentido ama a todos los seres humanos por igual y los ha hecho a todos igualmente agentes morales. El cristiano, reconociendo la comunidad con todos, puede dirigirse a todos los hombres y mujeres como hermanos y hermanas. En contraste, para Cicerón hablar de comunidad, ser capaz de articular *concretamente* las relaciones y actividades que constituyen la comunidad, requiere que hablemos de una colectividad definida y limitada. Así, si pensamos que esta comunidad debe ser tan universal como sea posible, no estamos en el camino equivocado, solo que la cuestión es cuál sea la comunidad más universal que sigue siendo una comunidad. O, para ponerlo

⁴⁶ *Ibid.*, 1.52, 1.58, *cf.*: 1.53-54. Cicerón habla de beneficios a toda la humanidad y a los dioses, pero estos se salen de su explicación de los beneficios concretos recibidos y conferidos.

⁴⁷ John Locke, *Two treatises...*, 2.224-228.

⁴⁸ Cicerón, *De officiis*, 1.53.

de otro modo, ¿cuál es la comunidad más universal que es reconocible, articulable, como comunidad?

No es una cuestión sencilla esta con la que nos enfrentamos hoy. Por ejemplo, el mero hecho de que exista la Unión Europea no la convierte en una comunidad en el sentido ciceroniano. Y las constantes tensiones a las que está sujeta muestran que bien puede ser una entidad legal, pero carece, por ahora, de relaciones humanas subyacentes significativas que la hagan una comunidad real y autosustentada. Basta considerar la controversia que rodeó al diseño de su papel moneda, que debía incluir construcciones de “apariencia europea”, pero no edificios o monumentos reales, para no dar lugar a que una nación se sintiera ofendida por el honor concedido a otra. Por supuesto, estos problemas ocurren también en naciones o federaciones más pequeñas. Para el mismo Cicerón, este problema surge con el Imperio Romano, precursor de la Unión Europea en más de un sentido. Si la extensión del Imperio Romano implica que sus relaciones se basen en procedimientos legales y no en interacciones humanas prolongadas y por ende significativas, entonces los “ciudadanos” de este imperio no podían asumir realmente ningún derecho o deber propio, porque estos proceden en exclusiva de individuos reales que viven juntos y se apoyan unos a otros.

136

Si ser completamente humano es vivir en comunidad, entonces vivir en un imperio equivale a ser privado, al menos en parte, de la propia humanidad. Sé que esto puede sonar un poco extremo. ¿No podemos tener comunidades fuertes basadas en interacciones concretas entre vecinos, así como arreglos legales con aquellos fuera de nuestra comunidad inmediata? El problema se plantea en varios frentes, pero, a los efectos de considerar el libro 1 de *De officiis*, la dificultad clave estriba en que, en un imperio, llegaré a pensar mi relación con *todos* mis conciudadanos en términos legales. Es posible, entonces, que vea a mis vecinos inmediatos como veo a los que viven lejos de mí. Dejo de ver a mis vecinos como ligados a mí por nuestras interacciones concretas y lo hago más bien de acuerdo con reglas impuestas desde arriba, por una autoridad central. Dado que estos deberes son abstractos y legalistas, puedo llegar a considerarlos forzados e indeseables.

Quisiera destacar dos lecciones que se pueden extraer de aquí: la primera es que un gobierno que cubre una vasta extensión territorial se torna paternalista y despótico no solo porque está en la naturaleza de los que tienen poder querer aumentarlo, sino porque las limitaciones humanas hacen a tal gobierno inherentemente incapaz de cultivar una perspectiva saludable para apoyar las interacciones humanas necesarias para desarrollar nuestra humanidad y virtud. Aunque Cicerón no podría haber imaginado nuestra tecnología contemporánea, se puede ver cómo su misma esencia nos priva muchas veces de dichas interacciones concretas y significativas, necesarias para ser virtuosos. ¿Sorprende acaso, entonces, que la primera señal de su degeneración es cómo ha desatado una falta de civilidad sin paralelo sumada a la proliferación de todo tipo de vicios odiosos, como la pornografía infantil? Un ciceroniano estaría de acuerdo con nosotros en que el problema es el anonimato, pero agregaría que el ser humano anónimo ha sido despojado de su humanidad. Por mi parte, pienso que es posible fomentar interacciones humanas concretas incluso con la tecnología, que de todos modos no hay forma de abandonarla. Pero debemos comprender a la humanidad, la virtud y la comunidad para saber de modo más claro lo que necesitamos proporcionar cuando tratamos de usar la tecnología para bien y no para mal. Por otro lado, aun cuando podamos hablar en cierto sentido de una comunidad universal y de un amor universal, intentar llevarlos plenamente a cabo en nuestra vida bien podría ser una usurpación del poder divino, y como todos los intentos por usurpar el poder divino, aun con propósitos loables, termina en tiranía y deshumanización. Podemos aspirar siempre esa meta sin pretender que somos capaces de alcanzarla.

137

La humanidad vista a través de las lentes de la grandeza de espíritu, el decoro y el aprendizaje

La cosa ha sido relativamente sencilla hasta ahora, al menos en la medida en que las virtudes que describe Cicerón son verdaderas virtudes; pero enseguida se complica con la grandeza de espíritu o *magnanimitas*. En varias ocasiones, Cicerón describe la grandeza de espíritu como el desdén

por las cosas humanas. En particular, es el desdén por las cosas *externas*, en aras más bien de admirar, escoger y perseguir lo honorable y decoroso. Aún más, la grandeza de espíritu emprende grandes hazañas beneficiosas, pero que con frecuencia ponen en riesgo la vida y la integridad. En el corto plazo, Cicerón concede que la grandeza de espíritu se convierte fácilmente en amor por la gloria. Como le dice a su hijo:

Ten cuidado también del deseo de la gloria, como he dicho. Pues destruye la libertad por la que los hombres con grandeza de espíritu deberían luchar. Tampoco hay que buscar los mandos militares. De hecho, algunas veces estos mandos deberían rehusarse e incluso renunciar a ellos.⁴⁹

El peligro de la grandeza de espíritu es que conducirá a alguien a hacer exactamente lo que hizo Julio César. La solución propuesta por Cicerón es aquello con lo que César batalló, pero fue incapaz de lograr. Como dice Cicerón tan elocuentemente: “se ha encontrado a muchos que estuvieron dispuestos a arriesgar riquezas y la vida misma por su país, pero que no sacrificarían en lo más mínimo la gloria, ni siquiera cuando la nación lo reclamaba”.⁵⁰ Cicerón describe la magnitud del fracaso de César de este modo:

Revocó todas las leyes de los dioses y de los hombres con la finalidad de alcanzar la preeminencia que había imaginado para sí mismo en su errada fantasía. Hay algo preocupante en este caso, en el que el deseo de honores, mando, poder y gloria usualmente se encuentran en los hombres de más grande espíritu y del más brillante talento intelectual.⁵¹

Podemos decir con total seguridad que, si *honestas* y *societas* constituyen los temas centrales del libro 1, el deseo de gloria es el problema nuclear. La grandeza del espíritu puede preservar o destruir la justicia tan plenamente, que no solo puede revocar las leyes de los hombres, sino las de los dioses también. Desde los escritos de Platón hasta el presente, el

⁴⁹ *Ibid.*, 1.68.

⁵⁰ *Ibid.*, 1.84.

⁵¹ *Ibid.*, 1.26.

peligro que representa la gente de habilidad sobresaliente que no se preocupa por el bien común podría ser considerado el problema central de todo pensamiento ético y político.

El contrapeso a la grandeza de espíritu es el decoro o *decorum*. Sus virtudes claves son el autocontrol y la moderación. Cicerón divide el decoro en tres partes: el uso sensato del discurso y la razón, el ejercicio de la previsión y el discernimiento de lo que es verdadero.⁵² Es fácil ver cómo, en teoría, el autocontrol podría corregir los excesos de la grandeza de espíritu, pero ¿cómo desarrolla Cicerón esta noción más allá de establecer simplemente que funciona así? Parecería que, así como la grandeza de espíritu puede anular la justicia, al mismo tiempo anularía el decoro, y con él, toda honorabilidad y comunidad. La cuestión de cómo domesticar o educar la grandeza del espíritu es especialmente importante porque no funcionó en el caso de César, quien fue el hombre de “más grande espíritu y del más brillante talento intelectual”.

La clave aquí es ver cómo entiende Cicerón la grandeza del espíritu. Hay una importante diferencia entre la grandeza de espíritu latina, *magnanimitas*, y la grandeza de espíritu griega, *megalopsychia*. La primera incluye explícitamente el *animus*, que significa tanto lo espiritual como el intelecto, mientras que la segunda no lo hace. Platón y Aristóteles distinguen *psychê*, el término general para alma, de *thumos*, el término para corazón y espíritu de lucha.⁵³ Así, es posible tener los dilemas en las filosofías de Platón y Aristóteles que he mencionado antes, en los que podemos preguntarnos si los animosos guardianes de la *República* de Platón tienen una naturaleza fundamentalmente diferente de los sabios gobernantes, o si el magnánimo hombre de acción de Aristóteles es el mismo o fundamentalmente otro que el hombre contemplativo. El intelectual y el guerrero surgen del predominio de diferentes partes del alma. Cicerón liga explícitamente a los dos, para subrayar la continuidad entre el filósofo y el hombre público. Citándolo: “No menos que los filósofos, y sospecho que aún más, aquellos que escogen la vida pública deben adquirir el magnánimo desdén por las cosas humanas en que he insistido y la

⁵² *Ibid.*, 1.94.

⁵³ Platón, *República*, 439e2-441c3; Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1105b19-1106a 22-b3.

tranquilidad de mente y la ausencia de preocupación”.⁵⁴ Pero incluso si los filósofos y los hombres públicos tienen las mismas o parecidas cualidades, puede haber inclinaciones a vicios similares también. De nuevo, citando a Cicerón: “El objetivo [del filósofo] fue el objetivo de los reyes: no necesitar nada, no obedecer a nadie, de modo que pudiera disfrutar la libertad, cuyo distintivo es vivir justo como a uno le place”.⁵⁵ Hay que tener en mente que, aunque Cicerón habla aquí de reyes y no de dictadores o de tiranos, dado que la República Romana había surgido del abuso de la Monarquía Romana, la palabra latina para rey, *rex*, tenía para los romanos una connotación tan mala, si no es que peor. Y decir que César aspiraba a ser rey equivalía a decir que podía ser asesinado impunemente como destructor de la República. Así, incluso si los filósofos no buscan verdaderamente ser reyes, Cicerón les atribuye las mismas motivaciones.

Teniendo esto en cuenta, podemos ver ahora cómo encaja la estructura interna del libro 1. La grandeza de espíritu no es simple pasión ciega ni es una pasión rebelde que ha de subordinarse a la razón; es a la vez la fuente de la búsqueda de gloria y del brillo intelectual. El hilo conductor es, pues, la razón, el intelecto y la percepción de la verdad.

140 No puedo recalcar lo suficiente la importancia del hecho que es la percepción de la verdad. Como dice Cicerón:

Este decoro del que hablo se relaciona con toda honorabilidad; y está relacionado de tal manera que no se ve mediante un razonamiento esotérico, sino que salta a la vista, puesto que hay tal cosa como el decoro, y uno lo capta en cada virtud.⁵⁶

Nótese la precisión de su lenguaje. La razón es esencial aquí, pero sea lo que sea que Cicerón tenga en mente al hablar de razón, no es como la entendemos hoy, simplemente como una capacidad de calcular. La percepción de la verdad del decoro no es algo a lo que nos vamos acer-

⁵⁴ Cicerón, *De officiis*, 1.72.

⁵⁵ *Ibid.*, 1.70.

⁵⁶ *Ibid.*, 1.95.

cando mediante el razonamiento; es algo que *nos alcanza de golpe*. De nuevo:

Justo como el ojo es atraído por la belleza de un cuerpo, debido al arreglo apropiado de sus miembros, y esa belleza es disfrutada justo porque todas sus partes están en armonía graciosa, así este decoro, brillando en la propia vida, atrae la aprobación de aquellos con los que se convive, por el orden y la constancia y la moderación en cada palabra y acción.⁵⁷

Como Platón antes que él,⁵⁸ Cicerón indica que lo erótico, que es responsable de nuestro deseo desordenado por los cuerpos bellos, es análogo a nuestra capacidad de ver la belleza del orden ético inserto en los discursos y acciones de alguien. Cicerón retoma este tema más tarde casi en los mismos términos:

Este decoro puede ser visto en cada palabra y acto, y verdaderamente en cada movimiento o estado corporal, y esto último depende de tres cosas, la belleza, el orden y el embellecimiento adecuados a la acción. (Tales cosas son difíciles de expresar, pero es suficiente con que se las capten.)⁵⁹

Y de nuevo:

El poder de la naturaleza y la razón no es insignificante aquí, dado que este animal percibe qué orden hay, qué decoro, qué límite a las palabras y las acciones. Ningún otro animal, por lo tanto, percibe la belleza, lo amoroso, y la congruencia entre las partes de las cosas que la vista percibe. La naturaleza y la razón transfieren esto, por analogía, de los ojos a la mente, pensando que la belleza, la constancia y el orden deberían ser preservados; y todavía más, en las propias decisiones y actos. Son cuidadosas también de no hacer nada de modo indecoroso y afeminado, en todas sus opiniones y acciones sin pensar ni hacer nada licenciosamente.⁶⁰

⁵⁷ *Ibid.*, 1.98.

⁵⁸ Platón, *República*, 474b3-e4.

⁵⁹ Cicerón, *De officiis*, 1.126.

⁶⁰ *Ibid.*, 1.14.

Aquí llegamos a dos elementos importantes del argumento de Cicerón. Uno que hemos tratado ya, a saber, que la capacidad de percibir el decoro, el orden y la belleza por medio de la razón tiene que ver con el límite, y por ende siempre se nos manifestará en una comunidad particular, aun cuando la naturaleza, como tal, sea manifiesta en toda la humanidad. Y, segundo, la razón es exclusiva de los seres humanos de entre todos los animales. Si bien la razón percibe la verdad, no es lo único que hace. Como dice Cicerón:

El hombre, sin embargo, es un ser que comparte la razón; eso lo habilita para percibir las consecuencias, comprender las causas de las cosas, sus precursores y sus antecedentes, por decirlo de algún modo; para comparar las semejanzas y ligar y combinar sucesos futuros con sucesos presentes; y para ver con calma el curso completo de la vida para preparar todo lo que sea necesario para vivirlo.⁶¹

En Hobbes y Locke encontramos lo que alguna vez fue llamado entendimiento instrumentalista o consecuencialista de la razón humana, esto es, la razón humana como una calculadora de causas y consecuencias.⁶² Pero veamos lo que Cicerón agrega. La razón es responsable de nuestro discernimiento del tiempo y del entendimiento de la totalidad de nuestra vida en el tiempo. Cicerón se mueve de la razón a la causalidad, a la temporalidad, a la mortalidad. Es interesante que no cite la mortalidad específicamente, pero lo que dice después deja claro que la mortalidad está en juego:

La misma naturaleza, por el poder de la razón, une a un hombre con otro para la comunidad tanto del lenguaje común y la vida, creando por encima de todo un amor particular para su descendencia. Lo conduce a desear que los hombres se encuentren y se congreguen, y él mismo unírseles; y por la misma razón a dedicarse a proporcionar lo que pueda para contribuir al confort y sostén no solo de sí mismo sino de su esposa, sus hijos y aquellos

⁶¹ *Ibid.*, 1.11.

⁶² Hobbes, *Leviathan* 5.4, cf. 5.17; John Locke, *An Essay concerning human understanding*. Ed. por Alexander Campbell Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1894), 2:21.53.

a los que tiene afecto y debe proteger. Además, tal preocupación también alcanza el espíritu de los hombres, haciéndolos más grandes para lograr lo que pretendan.⁶³

En otras palabras, nuestra sensibilidad hacia nuestra propia temporalidad y mortalidad engendra el deseo por una comunidad humana, por la familia y por la gloria. Al tomar en cuenta otras acotaciones de Cicerón, vemos que esta sensibilidad conduce a la virtud pública en la medida en que deseamos aportar a la continuidad de la comunidad, tanto por sí misma como para que haya una posteridad capaz de apreciar nuestra gloria. Como es bien sabido, también Martin Heidegger defiende, en *Ser y tiempo*, que la sensibilidad para la temporalidad y la mortalidad hace posible que podamos formar un pueblo.⁶⁴ Las diferencias entre su trabajo y el de Cicerón son, sin embargo, reveladoras. Donde Cicerón se detiene explícitamente en la cuestión de la posteridad y reflexiona acerca de la familia y las virtudes conducentes a vivir en forma responsable con los demás, Heidegger salta de una reflexión en torno a la moralidad a la idea de una lucha y un destino compartidos. Donde Cicerón encuentra una percepción inmediata de la belleza en el orden de la naturaleza, Heidegger encuentra una invención inauténtica de la mente, abstraída de lo que el mundo es realmente para nosotros, es decir, el uso concreto de herramientas a la mano.⁶⁵ Aunque me arriesgo demasiado a hacer una sobresimplificación, deseo de todos modos sugerir que la atención más concreta de Cicerón a lo real y a las relaciones —según él— naturales y ordenadas de los seres humanos le permitió ver a través de las promesas peligrosas y huecas de César, mientras que Heidegger no se dio cuenta de los problemas insolubles de Adolf Hitler.⁶⁶

La percepción racional del decoro, que dice Cicerón que es equivalente a la honorabilidad, es la base tanto para la comunidad como para la grandeza de espíritu. Si en algún momento las virtudes estuvieron

⁶³ Cicerón, *De officiis*, 1.12.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Being and time*. Trad de John Macquarrie y Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962), §74, 436-437.

⁶⁵ Heidegger, *Being and time*, §21.

⁶⁶ Véase: Martin Heidegger, "The Rectorate 1933/34: Facts and thoughts", en *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and answers*. Ed. por Günther Neske y Emil Kettering (Nueva York: Paragon House, 1990), 29.

en tensión entre sí debido a la grandeza de espíritu, ahora están unidas mediante la visión de la totalidad de la cambiante vida humana bajo la égida de un todo mayor: el orden inmutable de la belleza natural. La fortuna, según la cual podemos sufrir tanto una gran miseria como una gran elevación, es caracterizada por Cicerón “como alguien mortal [...] luchando con la naturaleza inmortal”.⁶⁷ Recuperar el sentido de la mortalidad disciplina la grandeza de espíritu y lo encamina hacia la virtud y contra sus excesos: “De manera similar, los hombres a quienes el éxito ha hecho desenfrenados y arrogantes deberían ser llevados al picadero de la razón y el aprendizaje, de modo que perciban la fragilidad de los asuntos humanos y lo variable de la fortuna”.⁶⁸ Cicerón argumenta además que la organización de nuestro cuerpo, nuestro impulso innato para sentir vergüenza y todas nuestras convenciones en lo que respecta al vestido y otras materias, aunque triviales, son un resplandor del orden sempiterno del decoro, todas resultado de la “diligentísima artesanía” de la naturaleza.⁶⁹

La última pieza concierne al carácter de la razón humana y el aprendizaje en sí mismo. Todo lo que he dicho hasta ahora indica que la mejor vida es la vida de la sabiduría y el aprendizaje y, por ende, la del filósofo. Pero sabemos que Cicerón no llegó a esta conclusión. Dice que la sabiduría, *sapientia* en latín, *sophia* en griego, es “el principal [...] conocimiento de todas las cosas, humanas y divinas; e incluye la sociabilidad y la amistad de dioses y hombres entre sí”.⁷⁰ Prudencia, en latín *prudencia*, *phronesis* en griego, es, en contraste, “el conocimiento de las cosas que uno debería perseguir y evitar”.⁷¹ Pero Cicerón no se detiene aquí. Elabora:

Aprender acerca y reflexionar sobre la naturaleza se queda trunco e incompleto si resulta en la inacción. Dicha acción se ve sobre todo en la protección de los intereses de los hombres y por lo tanto concierne a la comunidad de la raza humana.⁷²

⁶⁷ *Ibid.*, 1.120.

⁶⁸ *Ibid.*, 1.90.

⁶⁹ *Ibid.*, 1.126-127.

⁷⁰ *Ibid.*, 1.153.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

Y concluye:

De todo esto, nos damos cuenta de que a los deberes de la justicia se les debe dar precedencia sobre la búsqueda del conocimiento y los deberes derivados de ello. Pues los primeros miran por el beneficio de la humanidad, y un hombre no debe tener nada por más sagrado que eso.⁷³

Así, donde la sabiduría pareció ser más elevada por ser el conocimiento de todas las cosas humanas y divinas, se descubrió trunca porque no lleva a la acción. Y es la prudencia, no la sabiduría, lo que concierne a la acción. Resulta entonces que la prudencia en cuanto a la justicia es nuestro deber más sagrado y, así, es la justicia lo que verdaderamente revela el conocimiento de los asuntos humanos y divinos. Aunque la razón, que hace todo esto posible, es exclusiva a los seres humanos, Cicerón es claro en que los seres humanos también toman parte en la inclinación de los animales a la preservación y la reproducción, solo que esto adquiere un significado profundo cuando se capta a la luz del orden bello.

Así, no es el mundo natural en tanto distinto de la comunidad política lo que concierne al cosmos mayor, sino que es la comunidad política la que se ocupa de la tierra, de nuestro cuerpo, nuestro carácter, nuestra familia y nuestros conciudadanos, y así fija el límite en el que el orden mayor de todas las cosas se vuelve lo más evidente para la razón humana.

145

Un escepticismo saludable

Cicerón emplea lo que en un principio parece ser un método confuso: habla como si el deseo por la verdad y el deseo por la preeminencia fueran uno solo y después muestra cómo se distinguen. Explora lo que es primero y primordial en una vida de acuerdo con el deber, exaltando la honorabilidad, luego la comunidad, luego la justicia, luego el decoro, luego la sabiduría, y así sucesivamente. En cada caso hace una declaración rotunda, después le da vueltas al tema, lo matiza y, al final, en muchos casos, incluso parece echarse atrás. ¿Por qué hace esto? ¿Por

⁷³ *Ibid.*, 1.155.

qué no dejar todo claro desde el principio? Propongo dos razones principales para esto.

Para entender la primera de las razones, debemos regresar al consejo de Cicerón al principio del libro 1, donde examina la naturaleza del aprendizaje. Ahí, esboza dos errores que deben evitarse:

Primero, no debemos tomar cosas que no han sido confirmadas como si lo hubieran sido, asintiendo a ellas precipitadamente. Cualquiera que desee evitar este error (como cualquiera debería hacerlo) tendrá que tomarse tiempo y tener cuidado al ponderar cualquier asunto. El segundo error consiste en que algunos hombres dedican demasiada devoción y esfuerzo a asuntos que son tanto abstrusos como difíciles, e innecesarios.⁷⁴

Cicerón no pretende ser capaz de explicar el orden mayor manifestado mediante el decoro. En esto defiende a los filósofos, aunque cree que puede ayudarnos a verlo por nosotros mismos.

Esto conduce a la segunda razón por la que pienso que Cicerón adopta el procedimiento mencionado. Mediante su argumentación dialéctica no dice simplemente, a la manera de un dogma que deba ser memorizado, que hay una profunda interconexión entre todas las virtudes. Más bien intenta demostrar esas interconexiones. Ciertamente, no toda virtud puede ser la principal entre todas, a menos que, como muestra Cicerón, las extensas interconexiones entre las virtudes permitan que cada una sea capaz de convertirse en ocasión de captar el todo. Así, no es ninguna virtud particular en sí misma la que tiene el lugar de honor entre las demás, sino más bien la virtud particular es un lugar donde todas las demás virtudes coinciden. Si las virtudes están interrelacionadas, cabría esperar la posibilidad de llegar a las demás comenzando con cualquiera, y esto es precisamente lo que defiende Cicerón.

Finalmente, todo esto ilumina la naturaleza de la educación. Mediante la discusión uno se libera de los prejuicios, de los que Cicerón se ocupa en su advertencia contra el dogmatismo, tanto en sus consejos como en el modo de desarrollar su argumento. Pero Cicerón no lleva su esce-

⁷⁴ *Ibid.*, 1.19.

ticismo tan lejos como para negar que exista un cosmos mayor y hermoso que se manifiesta por medio de la naturaleza y la comunidad humana, un orden sempiterno cuyas estructuras y ritmos, cuando son estudiados con el máximo rigor, nos ayudan a entender cómo ordenar nuestra vida (*eutaxia*) y exactamente cuándo actuar (*eukairia*).⁷⁵ Vivir de esta manera es percibir la verdad por medio de la razón y ordenar nuestras vidas de acuerdo con ella.

Conclusión

De vuelta a mis comentarios iniciales, veo que se pueden extraer tres puntos principales del libro I de *De officiis*, de Cicerón (aunque hay muchos otros, desde luego).

Primero, los intentos por parte de movimientos nacionalistas de restaurar la comunidad mediante la homogeneidad racial, cultural o religiosa son, quizá, reacciones naturales a cualquier sociedad en la que nuestras relaciones con los demás se tornan excesivamente mediadas por nociones legalistas y abstractas de lo que son las relaciones, o los derechos, respecto de los otros. Incluso Cicerón entiende la sociedad propiamente dicha como una herencia étnica, lingüística y tribal compartida. Con todo, a pesar del énfasis que pone Cicerón en estas dimensiones de la comunidad, en realidad cumplen en su teoría un papel desdénable si se las compara con su tratamiento de las virtudes como forjadoras de la comunidad o *societas*, y la importancia de no solo afirmar sino de *discernir* un orden más grande y bello de la naturaleza por medio del decoro o *decorum*. Sin las virtudes civiles que Cicerón describe, cualquier intento por establecer una “nación” será, quiero recalcarlo, tan abstracto como una mera definición legal del ciudadano y, de hecho, peor que eso. Una definición legal, sin que importe lo deshumanizadora que pueda ser, al menos estipula derechos y deberes que deben ser impuestos por las autoridades y los tribunales. Una “nación” ilusoria establecida sin las virtudes carece completamente de fundamentos reales. Además, Cicerón no trata la etnicidad, la tribu o el lenguaje

⁷⁵ *Ibid.*, 1.142.

MATHEW POST

como cualidades sociales que se deben establecer en nombre de la unidad, sino más bien como dados debido a una larga tradición. Lo que hace posible esa tradición es una comunidad robusta, una *civitas*. Así, no se funda una nación buscando a quienes compartan el mismo color de piel o ideología, sino colaborando con el vecino en un espíritu de comunidad.

En segundo lugar, hay enorme atractivo en la grandeza de espíritu. Ciertamente, Cicerón habla mucho de la patología de alguien poseído por la grandeza de espíritu que termina sacrificando el bien común debido a su vanidad. La inmensa mayoría de nosotros no somos César (o, como aquellos que hacen paralelos indeseables, no somos Hitler). Sin embargo, la mayoría de nosotros nos dejamos llevar por la apariencia de un gran líder, alguien que pisotea las “leyes de los dioses y los hombres”, en su intento por establecer algo supuestamente sin precedentes y mucho mejor de lo que ha habido antes. Muy bien podríamos vivir indirectamente la supuesta grandeza de esos líderes, o sentir que, de algún modo, la compartimos al apoyarlos. Ofrecer ejemplos contemporáneos sería, sospecho, demasiado controvertido, pero no es difícil encontrar algunos. En cuanto a Cicerón, su audiencia inmediata es su propio hijo. Él quizá ya sabe que su hijo no será ese líder, pero tal vez está muy atento a la posibilidad de que su hijo se sienta atraído por un líder así, si no César, tal vez Casio o Bruto, que hicieron mucho para fracturar la República por medio de la guerra civil. Y, en cualquier caso, incluso aquellos de nosotros que no aspiramos a ser líderes mundiales, podemos sacrificar nuestra preocupación por el bien común a nuestros delirios de grandeza, por más pequeños que puedan ser. Y de nuevo, la solución de Cicerón es discernir e imitar el orden natural como decoro.

Y tercero, aun cuando Cicerón piensa que el decoro se aparece de golpe a la mente, es obvio que no piensa que discernirlo realmente, estudiarlo e integrarlo a nuestra vida sea fácil. Esto es evidente a partir de sus señalamientos acerca del aprendizaje y la sabiduría. También está claro, sin embargo, que Cicerón cree que la habilidad para discernir esta gran belleza, y entender su relevancia para la vida en comunidad y la integridad personal, es posible gracias a las obras de los filósofos, de

Platón en especial. Es verdad que en la actualidad se nos dice que la filosofía moral y la metafísica —esto es, el estudio de un orden inteligible y moralmente significativo del mundo— están muertas. Richard Rorty está entre los más famosos filósofos que sostienen una posición semejante.⁷⁶ Sin embargo, ¿es cierta?

Se podría argumentar que ningún escritor ha hecho del mundo un mejor lugar, ya que es difícil probar que las palabras sean decisivas para inspirar acciones, incluso cuando los agentes sostengan que han sido inspirados por un escritor. Pero probablemente no es cuestión de que se requiera un nuevo filósofo para establecer una metafísica nueva. Lo que distingue el mundo de Cicerón del nuestro es que, en la época de Cicerón, no parecía ser que la cuestión fuera acerca de *si acaso* había un peor o mejor modo de vida. En muchos sentidos, no había siquiera mucha duda de cómo sería la mejor vida. Incluía muchas de las virtudes que Cicerón examina, más otras, como la valentía, que reconoce aunque la minimice. Para los antiguos, el problema eran los detalles; por ejemplo, cómo entender la psicología humana, cómo cultivar el juicio práctico, cómo identificar y moderar las pasiones que engendran miseria, etc. No me queda claro que hoy, en general, tengamos siquiera la desgastada confianza de que la virtud sea real, confianza mucho más común en aquel entonces.

Uno podría replicar con Rorty: ¿y qué? No hay vuelta a las ideas de Platón ni al motor inmóvil de Aristóteles. No estoy seguro de que eso sea cierto, pero de cualquier manera no es relevante aquí. Cicerón dice que podemos encontrar *decorum* ante todo en nuestra vida con los otros, tan solo si nos ocupamos de virtudes como la *honestas* y la *societas*; si honesta y diligentemente buscamos lo que conduce a una comunidad sostenible, incluso en lo tocante a las reglas más sencillas de civilidad y vestido, y a partir de ahí considerar cómo las virtudes civiles se reflejan en la naturaleza humana y en la naturaleza en general. Así pues,

⁷⁶ Por ejemplo: Richard Rorty, “Grandeur, profundity, and finitude”, en *Philosophy as Cultural Politics*, vol. 4 de *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) y Richard Rorty, “Trotsky and the wild orchids”, en *Philosophy and Social Hope* (Londres: Penguin Books, 1999). Por supuesto que se puede citar a otros autores anteriores a Rorty, como Nietzsche, Marx y Heidegger, pero las implicaciones de sus trabajos son más debatibles que las de Rorty.

MATHEW POST

Cicerón no nos pide creer en nada que esté fuera del alcance de cualquiera de nosotros, si tan solo lo buscamos. Explica lo que debemos *hacer* de modo que quizá podamos *ver* la verdad del asunto. Si esperamos a ver la verdad antes de actuar, podemos esperar para siempre. Habría muchos más riesgos si las acciones que Cicerón recomienda implicasen violencia, pero no es el caso. Implican el trabajo duro de ayudarse unos a otros. La cuestión no es tanto si creemos en lo que tenemos que hacer, sino en saber si lo haremos. Todo depende de eso.