

El hombre, según Cicerón

Acontece con frecuencia que cosas que se dicen en alabanza o vituperio de ciertos personajes, se aceptan por creerlas tan evidentes que no necesitan demostración alguna, mas cuando se reflexiona sobre las mismas, al instante se cambia de opinión al comprobar que no hay una adecuación perfecta entre lo que se dice y la realidad. Tal es el caso, en nuestra opinión, que sucede con Marco Tulio Cicerón, pues, después de caer en la trampa preparada por sus detractores, Mommsen, W. Drumann, Carcopino, R. Mariani, etc., contra su persona y su obra, al investigar sobre las mismas sin prejuicios de partido, como le pasa, por ejemplo a Mommsen, no queda otro remedio que el de no aceptar sus opiniones y admitir con Ettore Bignone que «no hay otro político y artista en quien el hombre privado, el hombre íntimo explique mejor al hombre político y artista en su grandeza y debilidades»¹.

Espíritu vivo y delicado, Cicerón se mostró durante toda su vida inflamado por la pasión de hablar bien y obrar bien, que consiguió, conforme se lo había propuesto. Humanísimo en la administración de las provincias, en una época de feroces depredaciones sobre los provincianos; humano en la política, en un mundo sanguinario y, moderado, en unos tiempos de odios y venganzas, en donde la paz, la libertad y la justicia eran palabras vacías de sentido. No cabe duda que, en su gobierno de Cilicia, escribe una de las páginas más bellas de su vida y realiza lo que no habían hecho, hasta entonces, los que le habían precedido en el gobierno de las provincias en el imperio romano.

Durante su mandato, pone en práctica todas las normas

¹ Ettore Bignone, *Historia de la literatura latina* (Buenos Aires 1952) p. 169.

que expone en su tratado *De re publica* y las que había confeccionado antes, para su hermano Quinto, cuando gobernaba en Asia, al que recomendaba integridad, bondad, templanza y moderación; que se comportara siempre con sentimientos de humanidad hacia todos, y que jamás se dejara llevar por la ira ².

Toda su preocupación consistía en administrar justicia, resolver conflictos, socorrer necesidades y vivificar a sus provincianos que, desde su llegada, sintieron la ilusión de vivir, que hasta entonces no la habían sentido ³. Con su clarividencia de las cosas se da cuenta que la República romana, conforme estaba en su tiempo, no podía perdurar y, por eso, no escatima medios para conseguir su continuidad. En contra de los intrasigentes, defiende una Constitución romana que cambie, a tenor de las circunstancias, pues es necesario saber adaptarse a las exigencias de los tiempos ⁴.

«La libertad, dice, no consiste en permanecer siempre aferrado a las mismas opiniones, sino en saber defender las que más se acomoden al estado de la República, a la índole de los tiempos y a las exigencias de la paz» ⁵. Toda su vida pública fue una lucha constante en defensa de la libertad del pueblo romano, la que por todos los medios querían arrebatarse los que, desde el tiempo de los Gracos, se esforzaban por imponerle una dictadura demagógica o un absolutismo oligárquico. Cicerón está dispuesto siempre, incluso con su vida, si es preciso, a no tolerar que su patria caiga en una esclavitud vergonzosa ⁶.

Se puede resumir diciendo que su única obsesión fue la defensa de la libertad y búsqueda de una conciliación y armonía entre los hombres ⁷, bien entendido que, aunque los problemas sociales o políticos son de una gran importancia para Cicerón, la supremacía la tienen los problemas morales ⁸.

2 Cic. *Ad Q. fr.* 1, 1.

3 J. Guillén, *Cicerón héroe de la libertad* (Salamanca 1981) vol. II, p. 167.

4 *Fam.* 2, 24, 4.

5 *Pro Planc.*, 93, 94.

6 *Offic.*, 1, 81.

7 *Fam.* 2, 24, 3.

8 P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien* (Bruxelles 1970) páginas 343-44.

En los tiempos actuales en los que tanto se habla de problemas socio-económicos, políticos, etc., la sola pronunciación de la palabra «problemas morales», tal vez sirva de desconfianza, hilaridad o escepticismo para aquellos que, influidos más o menos conscientemente por ideas materialistas⁹, no les ha pasado por la imaginación el tomarse la más mínima molestia y estudiar con algún detenimiento la época de Cicerón, pues, de hacerlo verían cómo la casi totalidad de la literatura e historiografía latinas opinan que, entre los distintos problemas sociales, los morales son los más fundamentales¹⁰. He aquí, como prueba, aquel conocido verso de Ennio¹¹, *moribus antiquis res stat Romana uirisque* que Cicerón considera tan real y verdadero como si fuera un oráculo «porque nuestros grandes hombres, dice, sin las costumbres antiguas y las costumbres sin aquellos ilustres varones, no hubiesen podido fundar y mantener por tanto tiempo tan glorioso y dilatado imperio... Nuestros vicios y no nuestras desgracias han destruido esta República, de la que no existe más que el nombre»¹². O cuando Horacio dice: *quid leges sine moribus uanae proficiunt* no hace otra cosa que expresar con palabras concluyentes las lecciones que da Cicerón en sus tratados *De re publica* y *De legibus*, en las que presenta un cuadro de los deberes de los optimates y no una defensa de clases¹³.

Por estos textos y lo que dice Horacio en la última de sus odas romanas *Dis te minorem quod geris imperas*¹⁴, se ve que existe una conexión tan íntima entre la moral y la religión que aquélla se abre necesariamente a ésta y tiene que desembocar en ella, porque separada es insuficiente e incluso termina en la negación de sí misma. Esta conexión entre la moral y la religión nos permite afirmar que, tanto para Cicerón como para Horacio, por no citar a otros, los problemas morales son los fundamentales, ya que la grandeza del pueblo romano depende de la pureza de costumbres de sus ciudadanos, (obediencia a los man-

9 Id., o. c., p. 343.

10 F. Altheim, *Historia de Roma* (México 1981) p. 32.

11 Enn. *Ann.* 500 V².

12 *Rep.* 5, 1-2.

13 *Hor. Od.* 5, 35-36.

14 *Od.* 3, 6, 5.

datos de los dioses), como su decadencia, de su corrupción, (negligencia hacia los dioses) ¹⁵.

Siendo el hombre el eje alrededor del cual giran todos los problemas morales, a Cicerón le era preciso determinar qué era el hombre y cuándo llegaba a su completa realización, esto es, a conseguir una vida dichosa. Aunque todas las escuelas están de acuerdo en considerar como fin del hombre la consecución del soberano bien, no lo están, sin embargo, cuando tratan de especificar en qué consiste este bien.

Según Aristóteles, es necesario vivir conforme a la naturaleza, es decir, obedecer a las inclinaciones naturales, sometiéndolas a una ley, que es la virtud. Para los estoicos es necesario ajustarse a la naturaleza, esto es, a la virtud, ya que la naturaleza de un ser es su ley; la ley del hombre es la razón, siendo la aplicación de ésta a la conducta, la sabiduría o la virtud. Ambos sistemas reconocen una ley independiente y, por consiguiente, en este punto se confunden.

Todo el pensamiento de Cicerón se centra sobre estos dos sistemas, que podemos considerar como la razón de su doble actitud respecto al concepto de hombre. Por una parte, sigue a los peripatéticos y se burla de los estoicos, pero, por otra recurre a éstos siempre que intenta levantar y robustecer la moral. Así, en muchos pasajes de los libros 4 y 5 del *De finibus*, considera el soberano bien partiendo de la doble naturaleza del hombre, alma y cuerpo. En el libro 4, atribuye esta concepción a Jenócrates y a Aristóteles. Estando el hombre compuesto de cuerpo y alma, conviene buscar las virtudes propias de cada uno de estos dos componentes, sin olvidar que las virtudes del alma están por encima de los bienes del cuerpo ^{15*}.

En la perfección completa de nuestra alma y de nuestro cuerpo debe consistir el soberano bien ¹⁶. Cicerón defiende esta concepción de la naturaleza del hombre en las *Segundas Académicas* ¹⁷, y en el *De finibus* ¹⁸, hasta el punto de

15 F. Altheim, o. c., p. 31.

15* *De fin.* 4, 7, 16.

16 *De fin.* 5, 13, 37.

17 *Acad.* 1, 19.

18 *De fin.* 5, 24, 71.

que si la *uita beata* reside en la sola virtud del alma, la *beatissima* requiere además la del cuerpo. Rechaza no sólo la teoría según la cual el sumo bien se reduce al espíritu, como la opuesta, que lo circunscribe al cuerpo; nos referimos a la de Aristipo y Zenón respectivamente. Sin embargo, parece que se contradice con lo que afirma en el libro 4 del *De finibus: summum bonum id constituit, non ut excellere animo, sed ut nihil esse praeter animum uideatur*¹⁹. Esta contradicción no es tal, pues Cicerón se limita a tomar posiciones, según lo que intenta demostrar.

Cuando quiere probar la espiritualidad del alma, en contra de la teoría materialista, se pregunta: conocerse a sí ¿es conocer el cuerpo o conocer el alma?: conocer sobre todo el alma, contesta, pues, «si no podemos entender cómo es lo que nunca vimos, ciertamente que no podremos abrazar con el pensamiento al mismo dios y al alma divina libertada del cuerpo. Dicearco y Aristoxeno, por serles difícil de entender la esencia o la cualidad de alma, declararon que absolutamente no existía. Gran cosa es, sin duda, contemplar el alma con el alma misma; y esta fuerza tiene el precepto de Apolo, que nos exhorta a que cada cual se conozca a sí mismo. No nos manda, según creo, que conozcamos nuestros miembros, estatura o figura, ni nosotros somos cuerpos; y cuando yo te hablo a ti, no hablo a tu cuerpo. Cuando se nos dice, pues, concóctete a ti mismo, lo que se quiere decir es: conoce a tu alma»²⁰.

Para conseguir lo que se ha propuesto, demostración de la espiritualidad del alma, recurre, por último, a la conjunción del entendimiento humano con el divino²¹. Que su creencia es ésta lo confirma el aceptar de buen grado el razonamiento de Sócrates para quien el hombre es tal, cual es la disposición particular de su alma²².

En un pasaje del *Somnium Scipionis* referente al precepto de Apolo, Cicerón recalca que cada uno de nosotros no es nuestro cuerpo sino nuestra alma, estableciendo la inmortalidad personal²³. Esta doctrina la encontramos tam-

19 *De fin.* 4, 11, 27.

20 *Tusc.* 1, 51-52.

21 *Tusc.* 5, 25-70.

22 *Tusc.* 5, 16, 47.

23 *Somn. Scipionis* 26.

bién en *Tusc.* 1, 22, 52: *neque nos corpora sumus, nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico.*

Gran cantidad de ejemplos, sacados de sus obras, podrían aducirse para demostrar que Cicerón no se contradice, sino que está ante dos problemas que tiene que resolver y que le obligan a tomar dos actitudes. En el primero tiene que contestar a la pregunta, en qué consiste el soberano bien. Su respuesta es la siguiente: el soberano bien debe referirse a los constitutivos de la naturaleza humana, esto es, cuerpo y alma. En el segundo tiene que demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma, para lo que tiene que prescindir necesariamente del cuerpo.

Queda suficientemente claro que en Cicerón no existen contradicciones; es más, a pesar de la diferencia de contextos, los dos casos presentan elementos comunes, ya que hay interferencias en ambas posiciones por no poder la una prescindir de la otra. Se trata, pues, de un análisis antropológico con un doble enfoque, según lo que pretende conseguir.

Muchos son los testimonios de Cicerón²⁴ que manifiestan muy a las claras el concepto que tiene del hombre: es un compuesto de cuerpo y alma, en el que ésta tiene la supremacía por su esencia espiritual; pero el hombre es *animal rationale*, todo ello de acuerdo con la escuela académica y peripatética, citando constantemente diversos filósofos, como Aristóteles, Jenócrates²⁵, Jerónimo, Diodoro, Dinómaco²⁶, Califón, Polemón y especialmente Antíoco²⁷.

Esto se confirma también por Agustín²⁸ y por el libro 2 de la *Antología* de Estobeo²⁹, cuyas ideas pueden condensarse así: Siendo el hombre compuesto de cuerpo y alma, su felicidad depende de ambos elementos; y tiene que contar tanto con el cuerpo como con el alma. Nuestro cuerpo y nuestra alma se quieren entre sí, y a los dos hay que atender para definir el bien. Pero no están en el mismo rango, porque la virtud del alma tiene una gran superioridad

24 *Fin.* 4, 15, 16; 19; 25-26-27; 33; *Fin.* 5, 37; 44; *Acad.* 2, 139.

25 *Acad.* 2, 131.

26 *Tusc.* 5, 85; 87; *Acad.* 2, 131, 139.

27 *Acad.* 2, 139; *Fin.* 5, 7, 8 y 14.

28 *Ciu. Dei* 19, 1-3.

29 Estobeo 2, 7, 3d; 2, 7, 13; 14.

sobre los bienes del cuerpo y los extrínsecos; estos contribuyen también, pero sólo como complemento. La felicidad es vida y actividad y la virtud es el fin del hombre.

Pero cuando Cicerón no se halla en frente a los estoicos, sino a los epicúreos, e incluso cuando quiere valorar la condición del hombre, o relacionarlo con la divinidad se fija sobre todo en su componente principal que es el alma, y exagera, quizá un poco, su valor en menoscabo del cuerpo. Esto puede dar la impresión de una actitud diferente en el pensamiento de Marco Tulio, pero en realidad no es más que una línea de ataque al epicureísmo. Entonces su punto de vista es éste: Sí, que en el hombre haya un compuesto material, el cuerpo, se da por descontado, y en esto coincide con los demás animales; pero lo que a este elemento pasivo se une para hacerlo tal, es decir, hombre, es precisamente el espíritu, su razón, su inteligencia, que es lo que olvida la escuela epicúrea.

Considerada así la posición de Cicerón, se explican también los testimonios que puedan alegarse, para indicar que éste prescinde del cuerpo en el compuesto humano. La preponderancia que se da siempre al alma sobre el cuerpo, nos explica también la idea de que el hombre sea hombre, precisamente, por el alma y, por consiguiente, que hay que alcanzar primordialmente las virtudes anímicas, que constituyen el bien superior del hombre.

Es en el diálogo platónico *Primer Alcibiades* donde por primera vez se desarrolla la idea de que el hombre es sólo espíritu. En este diálogo Platón, por boca de Sócrates, con su característico método «mayéutico», va llevando poco a poco a Alcibiades al acuerdo de que el hombre es el que manda sobre el cuerpo. En este momento comienza el ataque de Sócrates para demostrar, lo que se había propuesto: que el alma es el hombre. El razonamiento que emplea, aunque no sea muy riguroso al menos lo es apropiado, según propia confesión, es el siguiente: Si el hombre manda sobre el cuerpo, el cuerpo, parte del todo, hombre, tiene que mandar. Ahora bien, si el cuerpo no manda, sino que es mandado, como están de acuerdo, el hombre, todo, compuesto de cuerpo y alma no puede mandar, ya que es una contradicción que el cuerpo, como todo, mande y, como parte,

sea mandado. Resta, pues, decir que o no son nada o, si son algo, que sea el alma precisamente el hombre. Por tanto es justo pensar así: que al conversar, dice Sócrates, tú y yo, intercambiando pensamientos, son las almas las que conversan.

La solución del problema que se plantea en el diálogo platónico se realiza en dos tiempos. En el primero, se determina el bien del hombre, cuya determinación exige el conocimiento de la naturaleza humana. El hombre puede ser definido por el alma, por el cuerpo, o por ambos.

En este diálogo, como en lo que inserta san Agustín en la *Ciudad de Dios*³⁰, tomado del libro de Varrón, que expone el sentir de Antíoco, se distinguen tres clases de bienes: los del alma, los del cuerpo o los de la fortuna en orden decreciente en cuanto a su valor. Esta misma clasificación la vemos en Cicerón, que en las *Tusculanas* nos dice: «Tres géneros hay de bienes: los primeros del alma; los segundos del cuerpo; los terceros externos, según el parecer de los Peripatéticos, del cual no se aparta mucho el de los Académicos antiguos»³¹. En otro pasaje de Cicerón leemos: «El haber conseguido de la naturaleza todo lo relacionado con el alma, con el cuerpo y con la vida, es el límite de todas las cosas apetecibles y el fin de los bienes»³².

En el segundo tiempo se trata de demostrar la naturaleza divina del alma, coincidiendo la actitud de Cicerón con la del diálogo en el desarrollo del carácter divino, concedido a la parte intelectual del alma³³. De esta coincidencia de actitud de Marco Tulio con la del diálogo resulta la interpretación de la máxima délfica del *Nosce te* como *Nosce animum tuum*, colocándolo en la tradición inaugurada por el primer Alcibiades.

Esta idea de que el hombre no es otra cosa que su alma está repetida en los diálogos de Platón: en el *Fedón* 115c-116, el verdadero Sócrates no es su cadáver; en la *República*, 5, 469, cuando se refiere a los que queman los cadáveres dice: «¿No resulta innoble y propio de un ánimo

30 *O. c.*, 19, 3.

31 *Tusc.* 5, 30, 85.

32 *Acad.* 1, 19.

33 *Tusc.* 4, 5, 10.

codicioso el saquear a un cadáver? ¿No debe considerarse tal hecho como indicio de un alma pequeña y femenina? ¿Pues, a qué estimar como enemigo el cuerpo de un muerto una vez que ha volado de él la enemistad y sólo queda el arma con que luchaba?».

Aunque Platón admite también que el hombre es cuerpo y alma, todo su interés se centra en esta última, por lo que su antropología filosófica es esencialmente psicológica. Así, en el libro 5 de *Las leyes*, comienza diciendo que «de todos los tesoros que poseemos, el alma es, después de los dioses, lo más divino que hay, por ser también lo que hay en nosotros de más personal». En otro pasaje del mismo libro (959a) nos indica que «se ha de prestar fe al legislador tanto en las demás cosas que señala como en particular cuando enseña que el alma es algo totalmente diferente del cuerpo y que, en esta vida, lo que constituye nuestro yo no es otra cosa que el alma y que el cuerpo no es sino una sombra o imagen que nos acompaña».

Sobre el cuerpo manifiesta que hay que tener mucho cuidado, pues, «por la posesión de los bienes materiales nos vemos forzados a adquirirlos y a conquistarlos por razón del cuerpo, pagando tributo a sus exigencias». Hay que estar en vigilancia «mientras estemos en vida, pues, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él»³⁴.

El alma es lo que para Platón constituye la persona³⁵. El ser verdadero de cada uno de nosotros es el alma inmortal. Esta idea se repite hasta la saciedad en los diálogos de Platón, por lo que no es extraño que, en Cicerón, existan muchas coincidencias con el primer Alcibiades, debido a su gran influencia platónica.

Dos son los textos principales que se aducen para demostrar que Cicerón, en cierta época de su vida, pensó que el hombre no era más que su alma³⁶, pero analizados estos

34 *Fedón* 66ba.

35 *Leyes* 12, 959a/c; *Alcibiades* 1, 130c; *Fedón* 115c/d; *República* 5, 469d.

36 J. Pepin, *Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris 1971) pp. 58-62.

pasajes en sus respectivos contextos no creemos que permitan tal conclusión, como vamos a demostrar.

El primero es *Tusculanas* 1, 50-52. En el párrafo 50 habla Cicerón de los que niegan la inmortalidad del alma, porque no pueden imaginarla viva sin el recipiente del cuerpo. Como si pudieran ver, dice, el alma cuando está infundida en el cuerpo. Pero viendo lo que el alma es en sí, resulta más difícil imaginarla viviendo en el cuerpo, como en una mansión ajena, que una vez liberada de él. Discurren los epicúreos como si nosotros no pudiéramos imaginar un ser que nunca hemos visto, porque nosotros no vemos a Dios y sin embargo concebimos su existencia. Lo mismo sucede con el alma espiritual³⁷.

Es ciertamente extraordinario ver el alma con la misma alma, y sin embargo, cuando Apolo nos dice que nos conocamos a nosotros mismos, no se refiere tanto al cuerpo, para lo cual no necesitamos precepto divino, cuanto que conozcamos nuestra alma. Porque ciertamente el cuerpo es como un vaso, como un recipiente, pero el responsable de nuestras acciones es el alma³⁸. De este texto, pues, no se deduce que Cicerón defienda el animismo puro, ni considera al hombre como sola inteligencia o razón.

El segundo lugar es *Rep.*, 6, 26, (*Somnium Scipionis*). Relata Cicerón el diálogo que en la Vía Láctea sostuvieron los dos Escipiones. Visto el premio de la vida divina que han recibido en los astros los que han desarrollado verdaderas hazañas por la patria, el segundo Africano dice a su abuelo adoptivo: siempre me he esforzado desde joven en seguir los ejemplos que tanto mi padre Paulo Emilio como tú me dejasteis en la tierra, pero contemplando todo esto, mi esfuerzo será ahora mucho mayor. El primer Africano responde en el mismo tono de encomiar la categoría de los premios del más allá, y estimula al joven precisamente a practicar las obras que glorifiquen su alma, porque llega un momento en que el cuerpo se deja y todo lo que para el cuerpo se haya acumulado. Por eso lo importante es mirar por lo que en realidad queda para siempre después de la separación del alma y del cuerpo. No

³⁷ *Tusc.* 1, 51.

³⁸ *Tusc.* 1, 52; cf. *Fin.* 5, 44.

olvidemos que quien habla es un alma ya liberada de lo que fue su cuerpo. Tú no morirás todo entero, sino tu cuerpo únicamente, ni aquí se considera en lo más mínimo tu figura externa (no se olvide que se está ya en la gloria) sino tu mente, tu alma. Porque ella gobierna al cuerpo, como Dios rige al mundo, por esto tu alma es como un dios. Tampoco de este texto se deduce más que la primacía del alma en el compuesto hombre, aunque, dada la mística del episodio, se sublima tanto todo lo que se refiere a ella.

Para Cicerón, pues, el hombre es un compuesto de cuerpo y alma con la primacía de ésta sobre aquél.

Sobre las fuentes que sirvieron a Cicerón de inspiración, para la definición del hombre, existe diversidad de opiniones entre los historiadores modernos. Así, pues, Meineke cree que la fuente de inspiración pudo haber sido Ario Dídimo; para Corssen y Pohlenz, Posidonio y para P. Boyancé, Reinhardt, M. Luck, entre otros, Antíoco de Ascalón³⁹. Nos inclinamos por la opinión de los últimos, con la salvedad de que, coincidiendo la mayor parte de los autores antiguos con la idea desarrollada en el primer Alcibiades, no es extraño que, en los tiempos actuales, los historiadores se inclinen más por unos que por otros.

En el *Primer Alcibiades* todo el pensamiento de Platón gira alrededor del alma. En este diálogo, en la persona de Alcibiades, Sócrates muestra los vicios de la naturaleza humana: negligencia, ignorancia y arrogancia, proponiendo sus remedios: cuidado y un conocimiento exacto de nosotros mismos. El cuidado de nosotros mismos consiste en emplear la máxima diligencia en lo que se refiere al alma, que debemos considerar como nosotros mismos y no en aquellas cosas que pertenecen al cuerpo, pues siendo éste el instrumento del alma, no es el mismo hombre, sino aquello de lo que se vale, de donde resulta que lo que pertenece al cuerpo como la fortaleza y las riquezas están fuera del hombre.

En el p. 133, b/c del mismo diálogo, Platón, por boca de Sócrates, dice a Alcibiades: «Pues bien, querido Alcibiades: si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se

³⁹ P. Milton Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron* (Paris 1956) pp. 17-18; P. Boyancé, *o. c.*, pp. 269 ss.

encuentra su facultad propia, la inteligencia, ¿pues hay en el alma en efecto, una parte más divina que esta donde se encuentran el entendimiento y la razón?».

Si comparamos este texto con el de Cicerón en su tratado *De legibus* (1, 58-59): «Esta sola, (la filosofía) nos enseñó, sin contar otras muchas cosas, la más difícil; a conocernos a nosotros mismos; precepto cuya potencia y profundidad son tales, que no se atribuía a los hombres sino al Dios de Delfos. El que se conozca a sí mismo, sentirá ante todo que posee algo divino; considerará como imagen sagrada ese espíritu que está en él y que es suyo». O con el de las *Tusculanas* (5, 25, 70): «Después que los sabios hubieron pasado muchas noches y muchos días en tal pensamiento, nació, dictado por el oráculo de Delfos, aquel otro precepto de conocerse el entendimiento a sí mismo, y reconocerse como enlazado con el entendimiento divino», vemos que existe una gran coincidencia entre los mismos. Una interpretación tan original a la vez intelectualista y religiosa del «conocerse a sí mismo», dice P. Boyancé, no puede evidentemente haber nacido independientemente en Platón y en el platónico Antíoco, al que considera como la fuente de Cicerón ⁴⁰. Otro tanto puede decirse de Reinhardt, que con profusión de argumentos demuestra, en contra de lo que opinan Corssen y Pohlenz, que el *Somnium Scipionis* y sobre todo el primer libro de las *Tusculanas* son de inspiración platónica y que este platonismo lleva la marca de Antíoco ⁴¹. Igualmente defiende la influencia de Antíoco sobre Cicerón en el *Somnium Scipionis* M. Luck ⁴².

Hay un texto que puede sernos muy valioso para aclarar si, en efecto, Antíoco fue o no el inspirador de la segunda actitud de Cicerón acerca del hombre; nos referimos a lo que san Agustín ⁴³, refiriéndose a Varrón, nos dice que, después de haber reducido a tres las doscientas ochenta y ocho sectas sobre el problema del bien, «cuál de estas tres sea la verdadera y la que se debe seguir, nos lo pretende persuadir de esta forma: Primeramente, como en la

40 O. c., pp. 265 ss.

41 Poseidonios en *RE* 21, 1 (1953).

42 Además de un libro sobre Antíoco, ver *Studia divina in uita humana. On Ciceró' dream of Scipio*, en *Harr. Theol. Rev.* (1956) p. 207.

43 O. c., 19, 3.

filosofía no se busca el sumo bien del árbol, ni de las bestias, ni de Dios, sino del hombre, y dice, que en la naturaleza del hombre hay dos cosas, cuerpo y alma, y que de éstas dos, no duda que el alma es mejor y mucho más excelente; pero opina que se debe indagar si sólo el alma constituye hombre, de forma que el cuerpo le sirva como el caballo al caballero, porque el caballero no es hombre y caballo, sino solamente hombre; pero se dice caballero, porque en cierto modo tiene alguna relación con el caballo; o si es el cuerpo lo que constituye el hombre, que relacionándose con el alma, como el bebedero o vaso donde se bebe, con la bebida, porque de la taza y la bebida que contiene la taza no se dice póculo o bebedero, sino sólo de la taza, por ser acomodada para tener la bebida, o si ni el alma sola, ni solamente el cuerpo, sino juntamente lo uno y lo otro, forman el hombre, siendo sólo parte el alma o el cuerpo, y constando todo él de ambas entidades para que sea hombre, como a dos caballos uncidos llamamos bigas o yunta de dos caballos, de los cuales el uno, ya esté a la diestra o a la siniestra, es parte de la yunta o yugada, y a ninguno de ellos, esté donde esté respecto del otro, no le llamamos yunta o yugada, sino a ambos juntos. De estas tres cosas escoge la tercera, y dice que el hombre ni es el alma sola, ni sólo el cuerpo, sino juntamente el alma y el cuerpo; por lo cual añade que el sumo bien del hombre con que viene a ser bienaventurado, consta de los bienes del alma y del cuerpo. Opina, pues, que los principios de la naturaleza se deben apetecer por sí mismos, y la virtud, que la doctrina y educación nos enseña como arte de vivir, es, entre los bienes del alma, singular y apreciable bien».

Por este texto que san Agustín atribuye a Varrón, quien al mismo tiempo transmite el pensamiento de Antíoco, podemos afirmar que la primera actitud de Cicerón, sobre el concepto de hombre, cuerpo y alma, está inspirada en éste y, sobre la segunda, alma, que dado el carácter ecléctico de Cicerón muy dado a aceptar aquello que le parecía más probable, ante las enseñanzas de Antíoco por una parte y las del estoicismo por otra, se inclinara por éstas por parecerle más en consonancia con las ideas que tenía sobre moral que define como el cumplimiento del deber.

Si esto es así, teniendo presente que el primer libro de las Segundas Académicas, Varrón-Antíoco, expone la tesis de que los verdaderos continuadores de Platón y de los académicos no son Arcesilao y Carnéades, sino los estoicos, bien puede admitirse que el inspirador de la segunda actitud de Cicerón es también Antíoco.

TOMAS PALACIOS CHINCHILLA
Colegio Universitario «Santo Reino» Jaen.