

Introducción a la teología de Cicerón*

El encuadrar a un hombre en su contexto vital es condición indispensable para enfocar su actividad en cualquier orden que sea. No se puede hablar de Cicerón como orador, como preceptista literario, como político o filósofo, sin considerar sus cualidades personales o el ambiente en que se movía en cualquiera de estas actividades. Escribí hace unos años:

«Para entender perfectamente a un autor hay que hacerse su conviviente: no hay que dejarlo ni a sol ni a sombra, hay que estar siempre acechándole para captar sus impresiones, sus deseos, sus repugnancias, sus gustos, sus odios, sus caprichos, sus debilidades y sus grandezas. Sólo así nos explicaremos el sentido de mil frases que fluyen de su pluma o de sus labios en el momento menos pensado. Sólo así nos podremos considerar intérpretes auténticos de sus pensamientos.

»Para entender cabalmente a Cicerón, hay que recibir carta de ciudadanía romana y trasladarse sin temor a aquel siglo I antes de Cristo, y observar el subido encono de los ánimos en las guerras civiles de Mario y Sila, de César y Pompeyo, del Senado contra Marco Antonio, y de Marco Antonio con César Octaviano. Es necesario conocer el proceso de los juicios, la prelación de las magistraturas, las creencias del pueblo, el estado de la ciencia, la literatura romana, las costumbres de los ciudadanos, los derechos de la plebe, la arrogancia de los caballeros y las atribuciones del Senado.

(*) Cf. José Guillén, 'Dios y los dioses en Cicerón', *Helmantica* 78 (1974) 511-65.

»No basta esto; es necesario conocer además los amigos, los enemigos, qué pensaba sobre Cicerón cada uno de sus contemporáneos que influyeron tarde o temprano en la vida del gran orador. Es preciso estar al tanto de las arterias electorales, las violencias y banderías de los caciques, la venalidad de los clientes, la irresponsabilidad de los siervos. En una palabra, hay que rodearse del ambiente de aquellos tiempos y pensar con las ideas de sus sabios, y obedecer las leyes de sus magistrados, y hacerse eco de las sentencias de sus literatos. Solamente así podremos justipreciar la labor de un hombre, exigiéndole responsabilidad de sus deficiencias, o aplaudirle entusiásticamente por sus aciertos»¹.

La más delicada de todas las dedicaciones de Cicerón creemos que fue la que desarrolló desde su ambiente humano con respecto a la religión, a las creencias, a los ritos, a las ceremonias, al culto de los dioses, en una palabra.

Quizás extrañen no pocos esta pretensión nuestra de estudiar la teología de Cicerón. ¿También era teólogo Marco Tulio? Si teólogo es el que habla de Dios, el que se preocupa de la divinidad, o de las relaciones del hombre con Dios, Cicerón tiene su teología, como la tiene Jenófanes, a quien Calogero² llama «el primer teólogo de la filosofía occidental», como la tiene Platón, o Aristóteles o los fundadores de las escuelas filosóficas.

ANTROPOLOGIA Y TEOLOGIA

Pero no podemos adentrarnos en el estudio que Cicerón hace de Dios sin considerar antes sus ideas sobre el hombre. Y ya que hoy precisamente se enmarca en los contornos teológicos el estudio del hombre, y de la naturaleza, como obra de Dios, no puede negarse en ningún sentido

1 José Guillén, *Cicerón, su época, su vida y su obra* (Escelicer, 1950) p. 6. El desplazar la obra de Cicerón de su contexto de conjunto, y el no considerar la personalidad de Cicerón en su ambiente debido, perjudica enormemente a la comprensión de la obra de este gran romano. Cf. P. Boyancé, *Etudes sur l'humanisme cicéronien* (Bruxelles 1970) pp. 5-6.

2 G. Calogero, 'La prima definizione dell' onnipotenza di Dio', *Studi di filosofia greca* (Bari 1950) p. 36.

que Cicerón está con pleno derecho dentro del ámbito de la teología³. Dice Jaeger, hablando de la filosofía griega: «La filosofía griega es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad... Las ideas teológicas de los filósofos más antiguos se presentan como parte de la historia de la filosofía y como un capítulo importante de la historia de la religión griega»⁴.

Hoy se consideran en cierto modo inseparables la investigación sobre el hombre y la investigación sobre Dios, porque hay una relación íntima entre la antropología, la cosmología y la teología. El hombre es una partícula del universo, y el mundo una ampliación del hombre, y quizás se pueda hablar del hombre como un diminutivo de la divinidad y de la divinidad como un superlativo del hombre. Ciertamente hay una relación íntima entre el hombre y el Dios que adora⁵.

Esta reciprocidad entre Antropología y Teología no aparece nominalmente en los textos antiguos, por una razón

3 Cf. por ejemplo, *La teología en el siglo XX*, edición dirigida por Herbert Vorgrimler - Robert Vander Gucht (BAC, Serie maior, 5; Madrid 1973); M. Flick - Z. Alszeghy, *Antropología teológica* (Salamanca, ed. Sígueme, 1970); J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris 1971); Introduction: *Anthropologie et Théologie*, pp. 1-51; F. Goborjau, 'El giro antropológico de la teología de hoy', *Controversia* 4 (Herder, Barcelona) 132 pp.; G. Baget Bozzo, 'Teología e antropología en Feuerbach', *Dimensione Antropologica della teologia*, en Actos del IV Congreso. de la A.T.I. Aricia (2-5 Gennaio 1971) (Milano 1971) pp. 263-73; Alejandro de Villalmonste, 'El giro antropológico en la Teología moderna', *Los movimientos teológicos secularizantes* (BAC, Madrid 1973) pp. 77-111, con abundante bibliografía sobre el tema. Sumamente interesante el subjetivismo de Kant - Heidegger - Rahner - Metz. Lleva a considerar a Dios al servicio del hombre, e incluso la sagrada Escritura es una lección de lo que Dios piensa que es el hombre. De donde el hombre resulta ser de nuevo la medida de todas las cosas. Dios no tiene realidad si no es con relación y sirviendo al hombre, como decían los romanos. Cf. especialmente las pp. 87-97. En este sentido desaparece enteramente la teología para dejar todo el campo a la antropología. Gaborian, Florent, *El giro antropológico de la teología de hoy*, trad. del francés (Herder, 1970) 131 pp.

4 W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (Fondo de cultura económica, México 1952), trad. de José Gaos, pp. 9-10. La esencia de la argumentación de la teología moderna, que a sí misma se llama «natural» reposa en la idea de un orden natural, cuya necesidad procede de un Dios veraz y justo, como dice Descartes. Cf. también en conjunto David Hume, *Historia Natural de la religión*, introducción de Angel J. Cappelletti (Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966), y el mismo, *Diálogos sobre la religión natural*, trad. de E. O'Gormar (México 1942), nueva edición de ambas obras, ediciones Sígueme, Salamanca 1974.

5 Theofilo, *Ad Autol.* I, 1-2, ed. Bardym, pp. 38-60.

muy sencilla. La palabra *teología* es corriente en Platón⁶ y en Aristóteles⁷ en el sentido de «discurso sobre los dioses»⁸; en cambio el vocablo *antropología* entra en el griego muy tardíamente y por tanto no puede hablarse de antropología ni griega ni romana. Por lo menos en la literatura tardó a reconocerse el parentesco entre los dioses y los hombres, de suerte que la expresión homérica y hesiódica «padre de los dioses y de los hombres» indica más bien una dependencia que una filiación, y de tal distinción se habla claramente en frases como ésta: «No quieras igualarte a las deidades, pues jamás fueron semejantes la raza de los inmortales dioses y la de los hombres que andan por la tierra»⁹; y la de Píndaro: «Los hombres son una raza, los dioses otra»¹⁰. Pero el Orfismo antiguo contribuye a encontrar una comunidad de raza, que ya vemos en Platón y luego en el Platonismo¹¹ en que se presenta al alma humana como de la raza de los dioses; y en la *Ética a Nicómaco*, como en los estoicos, refiriéndose más al plano físico que al teológico. Así aparece ya claramente en el *Himno a Zeus* de Cleantes (v. 4), y en los *Fenómenos* de Arato (v. 5), autor al que parece referirse san Pablo en el Areópago¹²: «Pues de él somos también linaje».

Este parentesco no abarca a todo el hombre sino únicamente al entendimiento. Así el *Primer Alcibiades*¹³ en que se dice que nada en el alma es más divino o semejante a lo divino que la parte relacionada con el conocimiento y el pensamiento, y la frase de Jámblico en su *Protréptico*: «El entendimiento es, en nosotros, dios», y la comparación de Cicerón del entendimiento del hombre a una estatua consagrada: *sicut simulacrum aliquod dicatum*¹⁴.

Para expresar este parentesco de los hombres con Dios Platón usa dos palabras: *συγγένεια*, que manifiesta el hecho

6 Platón, *Rep.* 2, 379a.

7 Aristóteles, *Meteor.* 2, 1, 353a 35.

8 Cf. V. Goldschmidt, 'Theologia', *R.E.G.* 63 (1950) 20-42.

9 Homero, *Iliad.* 5, 442-42.

10 Píndaro, *Nemeas*, 6, 1-6.

11 Plotino, *Enn.* 4, 7, 10, 1 y 18-19.

12 *Hechos de los Apóstoles* 17, 28.

13 Platón, *Prim. Alcibiades*, 133c. Cf. P. Boyancé, 'Cicéron et le Premier Alcibiades', *REL* 22 (1964) 210-29 = *Etudes sur l'humanisme cicéronien* (Bruxelles 1970) pp. 256-75.

14 Cicerón, *Leg.* 1, 59.

de una comunidad de origen, común a todos los hombres sin esfuerzo personal, y ὁμοίωσις, que emplea por lo menos una vez ¹⁵ para indicar una semejanza conseguida por el esfuerzo personal. La συγγένεια da simplemente la posibilidad, el apoyo para llegar a la semejanza con Dios, por un esfuerzo eficaz de asimilación, por la ὁμοίωσις; pero el hombre puede no hacer ese esfuerzo voluntario y en tal caso de nada le sirve el parentesco de origen. E incluso puede lanzarse a la asimilación del principio antagónico de Dios por la ἀναμοίωσις ¹⁶ y entonces lo divino que hay en el hombre en lugar de unirse a lo divino que hay en el Todo, se va hacia su contrario y se convierte en ateo.

Esta existencia «de lo divino en nosotros» identificado con la parte intelectual del alma, y el deber de reintegrarse por un esfuerzo de ὁμοίωσις al divino original, supone una notable compenetración de análisis antropológico y de reflexión religiosa. Y esta asociación se impone sobre todo si se pasa del orden del ser al orden del conocer, porque si en el entendimiento humano hay un elemento divino, se deduce que el conocimiento del entendimiento del hombre lleva en cierta manera al conocimiento de Dios.

Esto lleva a los griegos a dos tendencias principales: Unos constituyen los dioses a imagen del hombre, proyectando en aquéllos las bases de éste. Es una forma de representar la divinidad, extrayéndola del conocimiento del hombre. Es la teología antropomórfica. Así piensan los epicúreos y los viejos poetas. Esta postura suscitó grandes protestas, recordemos la de Cicerón: *Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat; diuina mallet ad nos* ¹⁷, que aplaudió san Agustín ¹⁸ con ambas manos. Antropología teomórfica. Pero antes de imaginar impiedad alguna en Homero sus intérpretes lo comentan alegóricamente: «Su impiedad fue universal, si no habló alegóricamente» ¹⁹.

Otros prefieren reducir lo divino a lo humano, es la

15 Platón, *Theetet.* 176b.

16 Platón, *ib.* 176e-177a.

17 Cic. *Tusc.* 1, 65.

18 San Agustín, *Conf.* 1, 16, 25; *Ciu. Dei*, 4, 26.

19 Herácl., *Quaest. hom.* 1, 1; 22, 1.

teúrgia, procedente de los oráculos caldeos florecientes al final de la antigüedad. En este caso la teología no se contenta con hablar de los dioses, sino que pretende hacer obra divina haciendo dioses de los hombres. Diviniza al hombre, librándolo de la materia de las pasiones, de suerte que él se convierte a su vez en teurgo y de otro hombre hace otro dios²⁰. Como el dios supremo crea a su semejanza a los dioses del cielo, el hombre fabrica a su imagen sus propios dioses, que no son otra cosa que las estatuas animadas de sus templos; por eso él es *deorum fctor*. Esto conduce muy fácilmente a la divinización del hombre. El hombre se convierte en una máquina de hacer dioses: *Deus ut effector est deorum caelestium, ita homo fctor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti... nec solum ad deum proficit, uerum etiam conformat deos*²¹; *...humanitas... in illa diuinitatis imitatione perseuerat, ut, sicut pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui uultus similitudine figuraret*²². Estos dioses antropomorfos son las estatuas animadas y milagrosas²³. La animación de las estatuas se obtiene por la inserción en ellas de almas de demonios o de ángeles»²⁴.

La frase de Apolo «conócete a ti mismo», en el *Primer Alcibiades*, no aparece como una introspección directa, sino como una operación compleja por medio del conocimiento de otro: lo mismo que el ojo no puede verse directamente, sino en un espejo o en otro ojo, sobre todo en su pupila, así el alma, para conocerse a sí misma, debe mirar a otra alma, y más concretamente su parte intelectual²⁵. Pero como la parte intelectual del alma es divina, según hemos dicho, por esa mirada no sólo obtiene el conocimiento de sí misma, sino el conocimiento de todo lo divino y de Dios²⁶. Hay en ello una reciprocidad: conociendo nuestra alma conocemos a Dios; o conociendo a Dios vemos mucho mejor la esencia de nuestra alma.

20 Psellus, *De omnif. doct.* 74, 1-3.

21 Asclep. 25, ed. Noock, p. 325, 7-11.

22 Id. ib. p. 326, 4-8.

23 Id. ib. 24, p. 326, 9-15.

24 Id. ib. p. 347, 16-18.

25 Platón, *Prim. Alcibiades*, 132d-133b.

26 Id. ib. 133 s.

Varrón legitima así la erección de las estatuas de los dioses: «Los autores de las estatuas divinas en forma de hombre se han apoyado en el hecho de que el cuerpo humano es la imagen del alma racional que en él habita, y que el alma es una imagen de la divinidad»²⁷.

Esta compenetración de los dioses con los hombres, o de la antropología con la teología se ve de nuevo en la frase que el heresiólogo Hipólito atribuye a Heráclito²⁸: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες que literalmente se traduce así: «inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos». Diels introduce una coma entre la primera y la segunda palabra y entre la tercera y la cuarta y supone una relación causal entre las dos partes del fragmento, y lo traduce así: «los inmortales son mortales, los mortales son inmortales, porque la vida de unos es la muerte de los otros, y la muerte de los unos es la vida de los otros».

La dificultad de este principio heraclitiano consiste en saber qué significa la palabra «inmortales». Muchos ven en ella la designación de las almas humanas, concebidas bajo una perspectiva órfica y pitagórica. Las almas son seres inmortales encerrados en los cuerpos mortales. La vida del cuerpo, que es una tumba, es muerte para el alma; la muerte del cuerpo es vida para el alma, de suerte que cada uno está al mismo tiempo vivo y muerto. Esta interpretación se ve favorecida por la conformidad con otros fragmentos menos oscuros y con el testimonio de Sexto Empírico: «Heráclito dice que la vida y la muerte consisten en nuestra vida y en nuestra muerte; porque mientras vivimos nuestras almas están muertas y sepultadas en nuestros cuerpos; pero cuando morimos, nuestras almas vuelven a la vida y viven»²⁹.

27 Varro, *Rerum Diuinarum*, XVI ss-6, Agahd en san Agustín, *Ciu. Dei*, 7, 5. Según Epicteto el hombre se desvía frecuentemente en el conocimiento, porque le fallan estas dos partes del conocimiento: Dios y el hombre. Cf. *Dissert.* II, 14, 19: «Tú no sabes ni lo que es Dios, ni lo que es el hombre». Platón no dice nunca que el hombre sea Dios, sino que tiene algo divino, cf. *Rep.* 6, 500c.

28 Hipólito, *Elenchos*, 9, 10, 6; frg. 62 de Heráclito, Diels - Kranz.

29 Sext. Emp., *Hypot. Pyrrhon.* 3, 230.

Sin embargo, en la mentalidad de Heráclito, muy próxima a los versos homéricos, el doble *ἀθάνατοι / θνητοί* se aplica a la dualidad dioses / hombres, a los que la filosofía se refiere también con otros nombres. Según esto, las dos categorías de seres que intercambian su vida y su muerte serán los dioses y los hombres. No hay entre ellos la proximidad existente entre el alma y el cuerpo, pero unos y otros están hechos de una misma realidad, a la vez divina y humana que, en los dioses vive la muerte de los hombres y en los hombres muere la vida indestructible de los dioses. Esta interpretación se acomoda a la realidad histórica según la cual los griegos han formado sus dioses como una réplica de la humanidad, y se relaciona con los primeros versos de la sexta *Nemea* de Píndaro, en que los dioses y los hombres aparecen como hermanos, nacidos de una misma madre, aunque luego han tomado caminos diferentes: «Una es de los mortales y los Númenes / la estirpe original; / una la madre de ambos; mas sepáranos / fortuna desigual. / Polvo es el hombre: inmóvil en su asiento / de bronce, permanece el firmamento. / Una chispa nos queda (aunque disímiles) / de la divinidad. / Indole celestial, grandioso el ánimo, / en el hombre admirad, / si bien camina a tientas a la meta / a que el hado llevar su pie decreta.»³⁰ Clemente de Alejandría reproduce estos primeros versos en los que encuentra un sentido secreto que atribuye al pitagorismo de Píndaro, y ve la indicación de un creador único para los hombres y los dioses, que permite a cada uno progresar conforme a sus méritos hacia la divinidad; aunque un antiguo escoliasta de Píndaro expone el parentesco a partir de una madre común, la Tierra. En todo caso existe la comunidad de raza de los hombres y los dioses, manifestada en los dones naturales de nuestro entendimiento. Entendidos así los versos de Píndaro dan al fragmento de Heráclito un sentido aceptable: Los *ἀθάνατοι* del filósofo designan probablemente a los dioses.

Relacionada con la frase de Heráclito hay una idea antigua que condensa Luciano y designa a los hombres como

30 Agustín de Esclasans, *Bucólicos y Líricos griegos* (El Ateneo, Buenos Aires 1954) p. 575. En Heródoto, *Opera et dies*, 108: «de igual modo surgieron los dioses y los mortales hombres».

«dioses mortales» y a los dioses como «hombres inmortales». Se encuentra en Eurípides: «Virgen notable e igual a los dioses, y sólo me diferenciaba de ellos en que estaba expuesta a la muerte»³¹, y en el *Protréptico* de Aristóteles, al que se refiere Cicerón: *Hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum esse natum quasi mortalem deum*³². Tesis que luego hacen suya los estoicos proponiendo que el sabio es igual a los dioses por la virtud y la felicidad. La única superioridad de los dioses radica en su inmortalidad, de suerte que el hombre sería un dios, si fuera inmortal: *Vita beata... par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate... cedens caelestibus*³³. De ahí deriva la compenetración tan íntima que existe ya desde los escritores griegos entre el conocimiento del hombre y el conocimiento de Dios.

LA RELIGION ROMANA EN TIEMPO DE CICERON

A finales del siglo II y principios del siglo I a.C., cuando Cicerón entra en la vida romana, la religión ancestral está sumida en una grave crisis, debida a la indolencia y racionalismo de los sacerdotes, al influjo de los mitos griegos, desvirtuados ya en su tierra, a las penetraciones de los cultos egipcios y orientales, que conocidos superficialmente por los oficiales de las legiones desplazadas en las provincias griegas y del Asia, por los activos y supersticiosos comerciantes que viajaban continuamente a las regiones del sol naciente, y practicados por los numerosos esclavos que llegaban a Roma traídos de esas tierras, ofrecían la felicidad en este mundo y una vida dichosa de ultratumba, concebida nebulosamente entre los fieles romanos.

31 Eurípides, *Hécuba*, 356.

32 Cicerón, *De Fin.* 2, 40.

33 Cicerón, *Nat. D.* 2, 153; Séneca, *De const. sap.* 8, 2: *sapiens autem uicinus proximusque diis consistit, excepta mortalitate similis deo*. La igualdad en la felicidad del sabio y de los dioses, sin que la inmortalidad de los unos y la mortalidad de los otros introduzca entre ellos verdadera diferencia, es un punto que se ha visto también y sobre el que están de acuerdo los epicúreos con los estoicos. Pero las atestigüaciones posteriores del *homo mortalis deus* son de los estoicos. Así Varrón, *Sent.* 1: *di essemus, ni moreremur*; y Quintiliano, 1, 10, 5: los filósofos defienden al sabio como un ser perfecto en todos los conocimientos, *et, ut dicunt, mortalis quidam deus*.

En suma, de la antigua religión romana apenas quedaba nada, y esto asimilado o absorbido por los pintorescos mitos de los poetas griegos, o en abierta resistencia hacia los misterios orientales.

Más importante aún que la infiltración de los cultos orientales fue la penetración en los ambientes ilustrados de Roma de las corrientes filosófico-religiosas. En tiempos de Escipión el Africano, influenciado por la predicación espiritualista de los pitagóricos, entran las corrientes helénicas que derivan por tres caminos principales: epicureísmo, neopitagorismo y estoicismo.

Según los Epicúreos los hombres forman una comunidad de individuos iguales ante la vida y ante la muerte, vinculada por la sabiduría, que consiste en la adhesión científica a una idea de la naturaleza, que los libera de los caprichos, del terror de los dioses y del temor de la muerte. Estos filósofos debieron entrar en Roma en los primeros años del siglo II a.C., porque en 175-173 dos de ellos, Alcios y Filiscos, fueron expulsados de la ciudad; pero al final de la República gozaban de un auge muy notable³⁴. Buscando la explicación natural de los fenómenos rechazan toda acción providencial e incluso niegan cualquier intervención divina en la vida del hombre y en el desarrollo del mundo, negando con ello la vieja concepción de los dioses y del mundo y atacando duramente la religión tradicional romana³⁵.

El Pitagorismo favoreció en ciertos momentos, con su tendencia espiritualista, la introducción de los misterios dionisiacos y órficos; influyó en Escipión, que creía la inmortalidad astral del alma y que al morir el hombre, su alma deja la prisión del cuerpo, y libre de él, recibe entre los astros su vida verdadera³⁶.

34 Cf. E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino* (Roma 1960).

35 Lucr. *De Rer. Nat.* 1, 80-126; 5, 1194 ss.; 2, 398-435; 431-43; 3, 440-62; 1, 415-23; 2, 1090-104; 5, 156 ss.; 2, 7-19. Cf. P. Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme* (Paris, PUF, 1964).

36 Cicerón, *Rep.* 6, 13-26. Estas ideas pitagóricas se hallan expuestas también en el *Fedón* de Platón, cf. P. Boyancé, *Etudes sur le songe de Scipion* (Paris 1936) p. 126; y la doctrina del origen astral de las almas, común a los pitagóricos, a Platón, y a los estoicos, se halla en los textos reunidos por F. Cumont, *After Life in Roman paganism* (New Haven 1922)

A partir de la segunda mitad del siglo II son los Estoicos los filósofos más influyentes, gracias al favor del círculo de los Escipiones, pero sobre todo porque su doctrina moralizante se adaptaba muy bien al genio romano. Panecio de Rodas, amigo y consejero de Escipión es quien ejerce un influjo más profundo en el pensamiento de Roma a partir del 144. Polibio, Q. Elio Tuberón, Q. Mucio Escévola, augur y jurisconsulto, reciben directamente sus enseñanzas y a través de ellos Varrón y Cicerón sobre todo. Esta doctrina, de gran elevación moral, predomina en los espíritus cultivados de Roma al final de la República y en el primer siglo del Imperio. Señalamos a Cicerón, a Manilio de la época de Augusto, en su poema *Astronómica*, por ejemplo, 2, 99-128, y a Séneca en la época de Nerón, quien en la *Epist. a Lucilio*, 41, 1-5, llega a escribir: «Dios está cerca de ti, contigo, dentro de ti mismo. Sí, Lucilio, un espíritu sagrado habita dentro de nosotros, a quien no se oculta nada de lo que hacemos, ni bueno, ni malo; y se comporta con nosotros, como nosotros nos portamos con él. Nadie es bueno sin Dios, porque ¿quién podría sin su ayuda superar la fortuna? El inspira resoluciones magníficas y seguras. En el corazón de todo hombre de bien reside un Dios, aunque no sepamos concretamente quién es³⁷. Si tú penetras en un bosque donde se hallan viejos árboles, de una altura extraordinaria, cuyas ramas, formando pisos de verdura, te privan de la vista del cielo, aquella altura de la selva, la soledad del lugar, la densidad de la sombra continua en medio de la campiña y en pleno día, te sugiere la idea de una *numen* poderoso. O una gruta que socava profundamente la base de una montaña y cuya amplitud no ha podido ser hecha por la mano del hombre, sino por causas naturales, impresionará tu espíritu con un sentimiento religioso. Veneramos las fuentes de los grandes ríos, y dotamos de altares las surgentes, tenemos un culto especial para aguas termales y algunos lagos son sagrados por su grandeza o por su profundidad. Y si contemplas un hombre sereno ante los peligros, entero ante las

p. 96 ss.; y *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942) p. 104 s.

³⁷ Cf. Virg., *Aen.* 8, 352.

ambiciones, feliz en las adversidades, tranquilo en medio de las tormentas, y que mira a los hombres desde un plano superior en el que residen los dioses, ¿no tendrás al momento un impulso de veneración hacia él? ¿No dirás: esto es demasiado grande y sublime, para que haya sido hecho a la medida de ese cuerpecito en que habita? Aquí ha bajado una fuerza divina, un poder celestial mueve esta alma excelente, moderada, que desdeña todas las cosas como inferiores, que sonríe ante lo que nosotros tememos o anhelamos. Una cosa tan grande no puede permanecer sin la ayuda de un *numen*, por eso el hombre en su mayor parte viene del *numen*. Como los rayos del sol tocan ciertamente la tierra, pero sin dejar el centro de donde parten, así el espíritu sublime y sagrado, bajado para hacernos comprender desde más cerca las cosas divinas, vive en nosotros, pero sin dejar por ello su lugar de origen: de allí está pendiente, a allí mira, y a allí tiende, superior a esta vida humana en la que interviene...».

Desde luego en el s. II a.C. el resultado de la polémica entre epicúreos y estoicos fue el descrédito de las viejas creencias romanas, sobre los dioses, el mundo y el hombre. A ello hay que agregar la traducción que hizo Ennio de la *Historia Sagrada* de Evhemero. Con todo ello se expande el escepticismo y el racionalismo, mientras otros exageran el misticismo hasta el punto de creer que tienen contactos continuos con la divinidad, y esperan una sobrevivencia en compañía de los dioses.

La religión se toma como un componente esencial de la vida romana y sus hombres se consideran los más religiosos del mundo³⁸. Es cierto que algunos dioses pasan a meros personajes literarios, como Saturno, pero otros quedan constituidos como fautores del imperio romano: Júpiter, Venus, Apolo, Baco, con la Fortuna y la Victoria, a partir de los Escipiones hasta César. Escipión fue un hombre sumamente religioso³⁹, y después de su muerte lo relacionaron con Júpiter. La mascarilla sacada de su cadáver fue colocada en el Capitolio, como si este templo fuera su propia casa. Ennio canta su apoteosis, como había cantado la de Rómulo, idea

38 Cf. Cicerón, *Har. Resp.* 19; Sall. *Cat.* 13, 3; Hor. *Od.* 2, 15.

39 Polibio, 10, 2 y 4; Tito Liv. 26, 19, 3-9.

que repite Cicerón ⁴⁰. Sila se llama «felix», afortunado, por los favores de Venus ⁴¹. A *Venus Victrix* atribuye también Pompeyo sus relevantes victorias ⁴². Pero es César quien la llama *Venus Genetrix*, proclamando a su familia y a sí mismo descendiente de la diosa, en el elogio fúnebre pronunciado en honor de su tía Julia, viuda de Mario. De esta *laudatio* procederá la divinización de los emperadores de la familia Julia.

Entre los contemporáneos de Cicerón, por lo menos en los romanos de tipo medio, se nota una preocupación un tanto terrorífica por el más allá. A ella responde la reacción de Lucrecio y algunos puntos del primer libro de las *Tusculanas* de Cicerón ⁴³. La «pureza» y la «fidelidad» constituían la integridad de la vida *purus et integer vitae*, que daba derecho a la confianza en la misericordia y en la providencia divina, como premio a la tranquilidad de la conciencia ⁴⁴.

En la liturgia de los cultos orientales y egipcios, que poco a poco se iban infiltrando por unas y otras causas, se introducían las procesiones en que alternaban en sus cantos los muchachos y las muchachas, cuya culminación conocemos por los *Ludi saeculares* del año 17 a.C., celebrados por Augusto. En estas procesiones se cantaban los honores de Apolo y de Diana; pero había otros cortejos procesionales iniciados por largas hileras de sacerdotes vestidos de blanco, para efectuar algún rito de purificación, como el descrito por Apuleyo ⁴⁵.

No me cabe la menor duda que la obra de Cicerón influyó grandemente en Virgilio, para presentar a Eneas como el tipo del romano perfecto: piadoso con sus mayores, atento con sus compañeros, entregado hasta el sacrificio al servicio de la Patria, cumplidor de todos sus deberes, exacto en la observancia de todos sus compromisos, respetuoso y obediente con los dioses. Con todo ello, Eneas es un tipo de hombre de sentido fino ante el deber, y de una vida inte-

40 Cicerón, *Rep.* 6, 13-26.

41 Plutarco, *Sulla*, 7; 19, 9; 34.

42 Cicerón, *Imp. Gn. Pomp.* 27; 47-48.

43 Cic. *Tusc.* 1, 10-11; 37; 48; 106-7. Cf. Juvenal, 2, 149-53.

44 Cf. Cic. *Nat. De.* 1, 42; 2, 71; *Leg.* 2, 10.

45 Apuleyo, *Met.* 11, 9-16.

rior profunda. La misma consecuencia de la inmortalidad del alma exige una distinción de moradas donde las almas, después de su salida del cuerpo, reciben el premio o el castigo de sus comportamientos en la vida, como expone Virgilio ⁴⁶.

E incluso la idea del *Princeps*, creado por Cicerón en su *Republica*, pudo facilitar en Roma la esperanza de un «salvador» que, según profecías llegadas del Oriente, se anunciaba ya muy próximo ⁴⁷.

LA RELIGION EN LAS FAMILIAS TRADICIONALES

La religión, carente en absoluto de dogmas, quedaba en lo exterior como un bello barniz para decorar los juegos públicos, cada vez menos religiosos; o las asambleas populares más manejadas e influenciadas de día en día; para dar vistosidad a las ceremonias de un triunfo; o inspirar esperanzas halagüeñas en el momento de una inauguración.

Añádase a ello que en esta época había en Roma auténticos ateos, como César y Lucrecio, lo que no impedía que fueran al propio tiempo sumamente supersticiosos. Los magistrados, creyentes o no, hablaban con respeto de las cosas religiosas, porque juzgaban que esa actitud era necesaria para el orden del Estado. El pueblo se volvía cada vez con más insistencia hacia las nuevas religiones orientales ⁴⁸.

Tan sólo en el sagrado de alguna familia tradicional seguía practicándose fielmente los cultos domésticos, y se veneraban pura y sinceramente los Lares y los Penates. Estas familias influían quizás en los momentos de grandes calamidades o de serias amenazas, que repercutían en la intimidad de las conciencias como castigos de infide-

⁴⁶ Virg. *Aen.* 6.

⁴⁷ Cf. Tac. *Hist.* 5, 13: *Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum literis contineri eo ipso tempore fore ut ualesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur*; Sueton. *Vespas.* 4: *Percrebuerat Oriente toto uetus et constant opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur*; Virg. *Ecl.* 4; Iosefo, *De Bell. Iud.* 6, 5, 4.

⁴⁸ Cf. E. E. Burriess, 'Cicero and the religion of his day', *C.J.* (1925-26) 524-32.

lidades o de abandono de las virtudes características y de la piedad para con los dioses patrios.

Donde la piedad se conservaba más íntegra era en la campiña, en las villas, en los municipios un tanto alejados del influjo ideológico de la Urbe.

Cicerón, nacido en el seno de una familia aldeana, distante de Roma lo suficiente para que no llegaran a ella las despreocupaciones religiosas de la ciudad, fue educado en su doble cualidad de munícipe de Arpino⁴⁹ y de ciudadano de Roma. Tendrá una patria familiar, una patria chica, y una patria común, la gran Roma⁵⁰, a la que se sentirá ligado con los vínculos más sagrados y poderosos. Su educación religiosa fue, pues, la tradicional en una familia antigua romana⁵¹, que toda la autoridad la ponían en la transmisión de los mayores, porque de esa forma, en una cadena ininterrumpida, subían hasta los primeros hombres que trataron directamente con Dios. Si hubiéramos sido fieles en la recepción y en la transmisión de esta piedad, de este culto y de estas ceremonias, tendríamos clara la voz de Dios comunicada a nuestros padres e infundida profundamente en sus almas por medio de la ley eterna. Entonces no necesitaríamos más que penetrar un poco en el conocimiento de nosotros mismos para encontrar en nuestro espíritu una imagen de la divinidad⁵², y ver toda la acción de Dios en nuestra alma, cultivada por El como un plantío de virtudes, y los reflejos de la grandeza de nuestra alma

49 Siempre tuvo preocupación de proteger a sus paisanos de Arpino, cf. *Fam.* 13, 11, 1.

50 *Cic. Rep.* 2, 5.

51 Cf. *Cic. Leg.* 2, 3: *Haec est mea et huius fratris mei germana patria: hic enim orti stirpe antiquissima sumus, hic sacra, hic genus, hic maiorum multa uestigia.* No hay que olvidar que Cicerón vivió hasta los once o doce años bajo la potestad y el influjo de su abuelo M. Tulio Cicerón, hombre inteligente, gran patriota, sinceramente libre de arterias políticas y religioso a carta cabal, romano al estilo de M. Catón el Censor, de Escipión Emiliano y de Lelio, cuya época alcanzó. Cf. *Cic. Leg.* 2, 1, 2-3; *De Or.* 2, 265, *Leg. Agr.* 2, 1. Sobre la situación concreta de la casa en que nació M. Tulio Cicerón, según la descripción que él hace en este lugar, véase a M. Iacobelli, 'Iter ad Ciceronis incunabula', *Latinitas* V (1959) 84-90; M. Galante, 'A Carnello l'Amaltheum e la uilla natale di Cicerone', *Ciceroniana* I (1959) 214-29. La lectura *De Legibus* y la observación geológica, morfológica e hidrográfica indican que la villa natal de Cicerón estaba en el lugar que actualmente se llama Carnello, a unos 5 kms. de Arpino.

52 *Cic. Leg.* 1, 57-9.

recogidos, aunque sólo sea en parte, en la dignidad y prestancia de nuestro cuerpo.

De ahí procede la supremacía del hombre sobre todos los seres del universo, de ahí su regalía sobre toda la creación y de ahí también su conocimiento de la hermosura, del orden y de la armonía del mundo, que lo lleva por necesidad al conocimiento de la grandeza, de la bondad y de la omnipotencia de Dios⁵³, ante quien el hombre se rinde devota y piadosamente, como todos los miembros dóciles ante la prestancia de un paterfamilias cabal.

Este estadio religioso permanecerá siempre en el alma de Cicerón, y con su luz y calor iluminará y caldeará sus palabras⁵⁴, cordialmente sinceras cuando hable al pueblo de la protección de los dioses inmortales, y de su providencia sobre la ciudad de Roma. No, no suenan a huecas sus palabras al pueblo en la *segunda y cuarta Catilinaria*, ni carecen de emoción los lamentos que lanza en *De Signis* y *De Suppliciis* ante la consideración de los robos sacrilegos de Verres en todos los templos y hogares sicilianos. Es el rescoldo de la intimidad de su conciencia lo que en esos momentos remueve, y así se explica también que penetran sus palabras en las conciencias apagadas de los ciudadanos romanos.

El ideal de Cicerón parece haber sido el constituir una síntesis del genio griego y del genio romano. Esto no puede realizarse más que por una filosofía que une la sabiduría y la prudencia para encontrar la *recta uiuendi uia*. No siendo del todo segura la vida del más allá, lo que hay que

53 Cic. *Rep.* 1, 26.

54 Por tanto nos parece totalmente equivocada la apreciación de D. Hume, cuando escribe: «Si hubo alguna vez un pueblo o una época en que la religión pública perdió toda la autoridad sobre los hombres, podemos conjeturar que ello sucedió en Roma, donde la incredulidad erigió abiertamente su trono durante la época ciceroniana y Cicerón mismo, en cada palabra o acción, fue su más declarado instigador. Pero parece que cualesquiera fueran las libertades excépticas que el gran hombre pueda haberse tomado en sus escritos o conversaciones filosóficas, evitó en su conducta diaria la imputación de deísmo o indiferencia. Aun ante su propia familia y su esposa Terencia, en quien confiaba ciegamente, quería aparecer como un devoto creyente. Se conserva una carta dirigida a ella donde le pide seriamente que ofrezca un sacrificio a Apolo y a Esculapio, en agradecimiento por haber recuperado su salud», David Hume, *Historia Natural de la religión*, trad. de A. J. Cappelletti y Horacio López (Ediciones Sígueme, 1974) pp. 78-9.

organizar ante todo es la vida presente, pero respetando las leyes impuestas al hombre por la naturaleza ⁵⁵.

Su integración en la vida de la ciudad y su educación filosófica viene como un estadio posterior a sedimentarse sobre esa fe primitiva. Estudiará profundamente todas las escuelas filosóficas, tratando de armonizarlas en su alma, no por una vana ostentación del saber, sino por buscar la verdad, por lograr la perfección de su persona ⁵⁶, y poder influir además en una sana reeducación de los ciudadanos de Roma ⁵⁷. El reflejo de este estudio serán las discusiones escritas en el *De Natura Deorum*, *De Diuinatione*, *De Fato* ⁵⁸.

Y todavía sobre este horizonte del filósofo, podemos considerar sus cualidades de hombre público, de dirigente espiritual de su pueblo, que sabrá conjugar estos tres estadios en la ordenación de unas reglas religiosas para todo el pueblo, y que serán a su vez los elementos básicos del

55 Cf. M. Ruch, 'Chronologie et valeur respective des disciplines gréco-romaines dans la pensée de Cicéron', *L.E.C.* 22 (1954) 351-65.

56 La filosofía que fue su ilusión en los tiempos jóvenes le servirá de consuelo, cuando en su ancianidad se vea sacudido por todas las incomodidades. *Nam, etsi a prima aetate me omnis ars et doctrina liberalis maxime philosophia delectauit, tamen hoc studium cotidie ingrauescit, credo, et aetatis maturitate ad prudentiam, et iis temporum uitiiis, ut nulla res alia leuare animum molestiis possit* (*Fam.* 4, 4, 4). Cf. *Att.* 2, 16, 3, vuelve Cicerón a la filosofía que nunca debía haber descuidado; *Att.* 1, 10, 4 en que manifiesta su deseo de comprar la biblioteca de Atico: *Bibliotecam tuam caue cuiquam despondeas quamuis acrem amatorem inuenias; nam ego omnis meas uindemiolas eo reseruo ut illud subsidium senectuti parem*. Sobre su amor a los libros y preocupación por sus bibliotecas, cf. *Att.* 1, 4, 3; 1, 7; 1, 11, 3; 1, 20, 7; 2, 1, 12; 2, 6, 1.

57 Cf. P. Bruno, 'Cicero philosophus disciplinam suam uitae legem putauit', *Latinitas* III (1955), 87-89, que de numerosas reflexiones sacadas de las obras de Cicerón demuestra que para M. Tulio la filosofía no era un objeto de ostentación, sino una regla de vida y una escuela de las virtudes, *De Off.* 2, 6: *Nam, siue oblectatio quaeritur animi requiesque curarum, quae ferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquod anquirunt, quod spectet et ualeat ad bene beateque uiuendum? Siue ratio constantiae uirtutisque ducitur, aut haec ars est, aut nulla omnino, per quam eas adsequamur. Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium atque in maximis rebus errantium. Si autem est aliqua disciplina uirtutis, ubi ea quaeretur, cum ab hoc discendi genere discesseris?* En cuanto a sus propósitos culturales de ilustrar a sus conciudadanos, cf. por ejemplo *Acad.* 1, 11: *Aut etiam ad nostros ciues erudiendos nihil utilius, y así poco más o menos en los prólogos de casi todas sus obras didácticas o filosóficas.*

58 L. Geuning, 'Les idées religieuses de Cicéron', *Nova et Vetera* 7 (1925) 233-46; 324; 343; 8 (1926) 1-22; 11 (1929) 24-38. En estos trabajos habla el autor de las opiniones de Cicerón sobre la religión: 1) definición de la religión; 2) el origen y las bases psicológicas de la religión; 3) la religión y la vida.

orden en el Estado⁵⁹; y crear al propio tiempo una religiosidad exquisita para los *optimates*⁶⁰, de los que él será como un seguro guía de conciencia en el *Somnium Scipionis*⁶¹.

Toda la teología de Cicerón consistirá en la conjugación de esos tres horizontes en un quehacer activo, y en ello se distingue de sus contemporáneos, por ejemplo, de Varrón quien, según san Agustín⁶², se adhiere a las instituciones religiosas romanas más que por convicción porque así estaban las cosas. Y no se olvide que Varrón ha sido llamado el mayor teólogo del paganismo⁶³. O de un Julio César que según las *Historiae* de Asinio Polión se presenta llevado por la Fortuna en los momentos más decisivos de su vida, junto al Rubicón⁶⁴ o el paso del Adriático, cuando al marino temeroso ante la tempestad le dijo: «Boga sin miedo contra las olas, porque llevas a César y su fortuna»⁶⁵, o en la víspera de Farsalia⁶⁶, etc. César despreció a los dioses, saqueó sin escrúpulos los templos galos, no se preocupó en lo más mínimo de la religión y se mofaba de los presagios. Llegó un momento en su vida en que César se creyó único: todo el universo de una parte y él sólo de otra. En la ley editada para la colonia *Julia Genetiua* Venus es la divi-

59 Cf. R. D. Sweeney, 'Sacra in the philosophia worhs of Cicero', *Orpheus* XII (1965) 99-131.

60 No se olvide que según demuestra S. L. Utchenko, 'Le sens social et politique du terme optimates chez Cicéron', *Acta Sess. Ciceronianae*, pp. 51-52, los *optimates* para Cicerón no son un partido político, ni un orden de nobleza, sino los ciudadanos cabales y meritorios que puedan hallarse en todos los estamentos sociales. El término lo han falsificado los historiadores modernos al aplicarlo a la nobleza.

61 Cf. J. Fontaine, 'Le songe de Scipion premier Anti-Lucrece?', *Mélanges A. Piganiol*, pp. 1711-29. Esta idea nos la confirma también un pasaje de *Att.* 7, 7, 5, hablando Pomponio Atico a Cicerón de «los buenos», M. Tulio, le responde: *ego quos tu bonos esse dicas non intellego. Ipse nullos noui, sed ita, si ordines bonorum quaerimus; nam singulares sunt boni uiri.*

El *Somnium Scipionis* no es un panfleto político, sino que profundiza sus raíces en la experiencia personal que tiene Cicerón de la política, reconociendo el valor de la antigua República, cuando se ve amenazado, y es la fidelidad a la ley divina lo que permite al hombre estar de acuerdo con su conciencia, con el derecho y con el bien. Cf. K. Buechner, 'Das Somnium Scipionis und sein Zeitbezug', *Gymnasium* LXIX (1962) 220-41.

62 S. Agust. *Ciu. Dei*, 4, 31.

63 Cf. Henry Bardon, *La Littérature latine inconnue*, tom. I (Paris 1952) p. 302.

64 Plutar. *César*, 32.

65 Plutar. *César*, 38.

66 Id. ib. 43.

nidad ancestral de la familia Julia, cosa que también manifiesta en la fundación del santuario de *Venus Genetrix* en el Foro de César. El se creía en el ámbito de esa divinidad, por eso consideraba en sí un numen que llamaba *Fortuna Caesaris*, que lo convertía en un ser extraordinario. Cuando le anunciaban los adivinos un peligro en torno de las Idus de marzo, él respondió: «El futuro será bueno porque así lo quiero yo». Plutarco habla incluso del «gran *daimon* que lo acompañó en toda su vida y que se le mantuvo fiel hasta después de la muerte vengando su asesinato»⁶⁷. De esta convicción surgía la conciencia de su valor que le hacía decir que sus palabras hacían ley⁶⁸. César era un ególatra, él se consideraban a la par que Roma, no un ciudadano de Roma: *plus ualuit quam tota res publica*⁶⁹.

Cicerón en la intimidad de su ser era un hombre que vivía inmerso en el sentimiento de la divinidad, como se ve por los hechos más ordinarios de su vida.

a) A través de sus obras vemos su amor a la naturaleza. En ella encuentra el silencio para el trabajo, y el consuelo para las amarguras de sus horas tristes. Ella le comunica el sentimiento de la presencia de la divinidad, y de la infinita grandeza del universo⁷⁰ y le recuerda que debe acomodar su vida a la divina por medio de las vir-

67 Id. ib. 69.

68 Cf. F. Altheim, *La religion romaine antique*, trad. de H. E. del Medico (Payot, Paris 1955) pp. 212-18.

69 Cic. *Att.* 7, 9, 3.

70 Cf. A. Foucher, 'Cicéron et la nature', *BAGB* (1955) 3, pp. 32-49. Sirviéndose sólo de los textos P. Defourny ha estudiado 'Les fondements de la religion de Cicéron', *Les Etudes classiques* XXII (1954) 241-53; 366-78, insistiendo en la seriedad con que Cicerón ha practicado los cultos romanos, pensando que para él había una división completa entre la filosofía y la religión, y que ésta reposa básicamente en la tradición de los mayores. La idea de esa separación no es enteramente justa, porque en el *De Legibus* establece una conciliación entre la religión natural de los estoicos y las prácticas nacionales de la Urbe; y por otra parte la inspiración filosófica del *Sueño de Escipión* no es diferente de la que animó, cuando perdió a su hija, toda una serie de escritos. Una obra importante, pero en flamenco, es la del jesuita P. Beukers, *Cicero's Godsdienstigheid* (Nimega 1942), el autor trata de conciliar con buen éxito las ideas y las representaciones teóricas con la práctica religiosa de Cicerón. Sobre el mismo tema publicó M. F. Solmsen una breve nota, 'Religio et superstitio', *Classical Weekly* 37 (1943-44) 159 ss.; y K. Ch. Grollios dedicó un trabajo a la teología platónica de Cicerón, escrito en griego: 'Η ἐπιδρασις τῆς Πλατωνικῆς παραδόσεως ἐπὶ τῆς θεολογίας τοῦ Κικέρωνος, *Platon* IV (1952 y 1953).

tudes: «Y ¡qué goce llenará el alma del sabio que habite y pernocte con tales cuidados, cuando considere el movimiento y revolución del mundo, y las innumerables estrellas del cielo, fijas en sus mansiones determinadas, y vea los siete planetas cumplir su curso, sujetos a una ley constante y firme! La contemplación de ellos movió a los sabios antiguos a más alta investigación. De aquí nació la indagación de los principios de las cosas y de las semillas de donde habían nacido, y cómo habían sido engendradas, y cuál era el origen de cada una de las especies animadas e inanimadas, mudas o con voz y cuál era su vida y cuál su muerte, y cuáles las vicisitudes y mutaciones de una especie en otra, o cuál era el origen de la tierra, y qué peso el que la sostiene, y qué cavernas equilibran el mar, y de qué manera todas las cosas creadas buscan, por la ley de la gravedad, el centro del mundo. 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 de reconocerse como enlazado con el entendimiento divino. Y de aquí insaciable gozo. El mismo pensamiento sobre la naturaleza y poder de los dioses encendió el deseo de imitar su eternidad, y no me parece tan breve la vida cuando la veo ocupada en investigar los principios de las cosas y enlazarlas entre sí. Pues aunque sea eterno y continuo su movimiento, es eterna la fuerza moderadora de la razón. El ánimo que vea y considere todas las cosas con tranquilidad, mirará las cosas humanas como pequeñas e inferiores. De aquí nació el conocimiento de la virtud: por eso florecieron las virtudes todas y se entendió cuál es en la naturaleza el bien sumo, cuál es el mal extremo, y a qué principios se han de referir las obligaciones humanas, y cuál es el modo más digno de ejercitar la vida»⁷¹.

71 Cic. *Tusc.* 5, 69-71. El desprecio de las cosas humanas cuando se contempla el cielo lo expone en *Rep.* 1, 26: *Quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit, aut diuturnum, qui cognoverit, quid sit aeternum, aut gloriosum, qui uiderit, quam parua sit terra, primum uniuersa, deinde ea pars eius, quam homines incolant, quamque nos in exigua eius parte adfixi plurimis ignotissimi gentibus speremus tamen nostrum nomen uolitare et uagari latissime?*; 27: Los bienes de la tierra son inseguros, inciertos, y las dignidades que podamos alcanzar efi-

b) En la declamación de sus discursos, como expuso W. F. Fitz Gerald en la sesión de la Société des Etudes Latines, del 11 de mayo 1935⁷², Cicerón supone siempre la existencia de los dioses, su providencia sobre los hombres y sobre Roma y la inmortalidad del alma. El que en la emoción de sus declaraciones evoque los sentimientos religiosos es una clara manifestación de sus ideas religiosas y de sus sentimientos más profundos. Los discursos, pues, nos dan la idea justa de su actitud frente a las ideas religiosas. Esto nos manifiesta —agregaba el conferenciante— que Cicerón no es académico más que frente a las exageraciones estoicas o epicúreas. Su alma se cernía en un ambiente de estoicismo moderado o racional. A esto objetó Lévy - Bruhl que el silencio que guarda Cicerón en sus cartas sobre las ideas religiosas, hace sospechosa la sinceridad de sus confesiones en los discursos. A ello respondió el ponente que el silencio de las cartas se debe a la discreción que guarda con sus corresponsales, cuyos sentimientos en ningún caso quería herir. Por el hecho de que en sus cartas no aparezca acuciante la inquietud religiosa no puede deducirse que en sus discursos sea artificial o falto de los sentimientos que manifiesta.

c) Pero hay más, ya que también en la intimidad de sus cartas afirma la existencia de lo divino, el valor de la plegaria, la inmortalidad del alma⁷³, da una importancia extrema y reiterada a la honestidad de la vida prác-

meras e insulsas...: 28: *Quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantius quam despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem nihil unquam nisi sempiternum et diuinum animo uolutare? (De Fin. 3, 29): Quo posito et omnium assensu approbato illud assumitur, eum qui magno sit animo atque forti omnia quae cadere in hominem possint despiciere ac pro nihilo putare... Atque iste uir altus et excellens, magno animo, uere fortis, infra se omnia humana ducens, is, inquam... (Amic. 27): humanos casus uirtute inferiores putes.* Por este conocimiento de todo el universo el entendimiento humano se aproxima al conocimiento de los dioses. San Agustín, *Contra Acad.* 1, 20, se refiere a la definición de la *sapientia*, dada en el *Hortensius* y a la que alude el mismo Cic. en *Off.* 2, 5, y dice: *Illa est humanarum rerum scientia, quae nouit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, iustitiae sanctitatem...* y antes avisa (1, 16): *Quae definitio nec mea nec noua est, sed et priscorum hominum et quam uos mirer non recordari, non enim nunc primum auditur.*

⁷² W. E. Fitz Gerald, *R.E.L.* 13 (1935) 29-30.

⁷³ Cic. *Fam.* 5, 16, 4.

tica ⁷⁴, todo lo cifra en la rectitud y satisfacción de su conciencia ⁷⁵ y alienta a sus correspondientes a sobrellevar las malas jugadas de la Fortuna, porque lo único detestable es la culpa y el pecado ⁷⁶.

De esta forma Cicerón manifiesta tanto en el plano de la metafísica como de la moral, la perfecta coherencia de su pensamiento, expuesto sistemáticamente en sus tratados y de una forma alusiva y circunstancial en sus cartas ⁷⁷. Y puesto que el asunto entra directamente dentro de nuestro tema, no queremos dejar de tratarlo en todo su detalle.

Ciertamente, el epistolario de Cicerón no aborda en ningún lugar el problema religioso, puesto que las cartas no son discusiones doctrinales de ninguna clase, ni de religión, ni de jurisprudencia, ni de literatura. Contienen simplemente la impresión de los sucesos, de las preocupaciones, de las esperanzas, de las angustias que trae consigo el decurso del tiempo y de los acontecimientos políticos, sociales y familiares en la impresionabilidad de Cicerón. De que solamente tres o cuatro veces aborde en el epistolario problemas literarios, y en dos o tres ocasiones aluda a problemas jurídicos, no quiere decir que Cicerón no tuviera honda preocupación por esos temas. Tampoco debe extrañarnos que nuestro autor no nos proponga en sus cartas sus preocupaciones religiosas. No escribe para eso. Por tanto no hay que esperar más que alusiones, referencias y espontaneidades, de las que ciertamente podemos deducir su creencia en la divinidad, y sus preocupaciones por la honestidad en el comportamiento de todos.

⁷⁴ Cf. por ejemplo, *Fam.* 4, 3, 1; 4, 2, 2: *Quid enim est quod audeam suadere tibi, homini summa auctoritate summaque prudentia? Si quid rectissimum sit quaerimus, perspicuum est, si quid maxime expediat, obscurum; sin ii sumus, qui profecto esse debemus, ut nihil arbitremur expedire nisi quod rectum honestumque sit, non potest esse dubium, quid faciendum nobis sit; Fam.* 5, 16, 5; *Fam.* 5, 19, 2: *Quid rectum sit apparet, quid expediat obscurum est, ita tamen, ut, si nos ii sumus, qui esse debemus, id est studio digni ac litteris nostris, dubitare non possimus quin ea maxime conducant, quae sunt rectissima, etc., etc.*

⁷⁵ Cf. *Fam.* 4, 3, 1; 5, 21, 2.

⁷⁶ Cf. *Fam.* 5, 21, 5; 6, 1, 4: *Simus igitur ea mente, quam ratio et ueritas praescribit, ut nihil in uita nobis praestandum praeter culpam putemus, eaque cum careamus, omnia humana placate et moderate feramus. Atque haec eo pertinet oratio, ut perditis rebus omnibus tamen ipsa uirtus se sustentare posse uideatur;* cf. también *Fam.* 6, 2, 3; 6, 3, 4; 6, 4, 2; etc.

⁷⁷ Cf. V. Guazzoni Foà, 'Il problema metafisico ed ético nelle epistole ciceroniane', *G.M.* XII (1957) 223-27.

A los dioses se refiere de varias maneras:

1) Promete sus actos futuros, si para ellos recibe la ayuda y el favor de los dioses, si a ellos les parece, «si Dios quiere»⁷⁸.

2) En las frases que expresan un momento o una situación de angustia, de miedo, de alegría, surge espontánea una invocación rápida a la divinidad, como pidiendo su favor. De ahí las invocaciones: *Dii immortales! Di boni! Dei boni! O di!*⁷⁹.

3) Las optaciones ardientes y variadas dirigidas a la divinidad aparecen también de cuándo en cuándo⁸⁰.

4) A veces la optación se convierte en imprecación u obsecración, cuando se desea que los dioses castiguen el mal proceder de los enemigos de la patria⁸¹.

5) La figura literaria optestación, por la que se pone a los dioses por testigo o se pide algo por medio de ellos, aparece también con cierta frecuencia en el epistolario de Cicerón⁸².

78 *Sed ualebis meaque negotia uidebis, meque diis iuuantibus ante brumam exspectabis* (Fam. 7, 20, 2); *Nos, si dii adiuuabunt, circiter Idus Nou. in Italia speramus fore* (Fam. 14, 5, 2); *Neque solum dixi, sed etiam saepe facio deis hominibusque adprobantibus* (Fam. 1, 9, 15); *In te et in collega omnis spes posita dis adprobantibus* (Fam 10, 22, 1).

79 Fam. 2, 7, 2; 2, 13, 3; 16, 19, 1; Att. 2, 17, 2; 4, 19, 2; 6, 6, 4; 1, 14, 4, 1, 16, 1.5; 1, 18, 5; 8, 4, 1; 8, 6, 3; 8, 16, 1; 9, 18, 2; 10, 11, 4; 14, 9, 1.2; 14, 10, 1; 14, 21, 2; 15, 9, 2; 16, 7, 5; *Ad Q. fr.* 3, 2, 2; 3, 8, 4; *Ad Brut.* 2, 5, 3; 2, 5, 2. Con la frase en *Ad Q. fr.* 1, 3, 9: *quod precarer deos nisi meas preces audire desissent*.

80 *Tibi patrimonium dei fortunent* (Fam. 2, 2); *Quod actum est, di approbent!* (Fam. 2, 15, 2); *Qui si conseruatus erit uicimus; sin, quod di omen auertant!...* (Fam. 12, 5, 2); *Quod Iuppiter omen auertat!* (*Ad Brut.* 1, 21, 1); *Di faxint ut tali genero mihi praesenti tecum simul et cum liberis nostris frui liceat* (Fam. 14, 3, 3); *Audiui te consulem factum esse, eumque honorem tibi deos fortunare uolo* (Fam. 16, 7); *Mihi nuntiatum est (te consulem factum esse), eumque honorem tibi deos fortunare uolo* (Fam. 15, 12, 1); *Quod superest, di iuent!* (Att. 5, 11, 4); *Di faxint* (Att. 15, 29, 1; 16, 1, 6); *Id quidem, inquis, di approbent!* *Ita uelim* (Att. 6, 6, 1); *Ita me di adiuuent!* (Att. 1, 16, 1); *Nisi quis deus iuuerit...* (Att. 7, 23, 3).

81 *Dalmatis di male faciant, qui tibi molesti sunt* (Fam. 5, 11, 3); *Dei isti Segalio male faciant, homini nequissimo omnium* (Fam. 11, 21, 1); *De Apollonio quod scribis, qui illi di irati!* (Att. 4, 7, 1); *Di auerruncent!* (Att. 9, 2a, 1); *Se di istos!* (Att. 10, 15, 4); *Quem di mortuum perduint!* (Att. 15, 4, 3); *Di illi mortuo!* (Att. 15, 20, 3); *Di hercule istis!* (Att. 16, 1, 1).

82 Cf. *De me tibi sic contestans omnis deos promitto atque confirmo...* (Fam. 3, 10, 1); *Per omnis deos te obtestor* (Att. 11, 2, 2); *Sed testor omnis deos* (*Ad Q. fr.* 1, 3, 2); *Incumbe, per deos immortalis!* (Fam. 10, 3, 3); *Nomina mea, per deos, expedi, exsolue* (Att. 16, 6, 3); *Subueni igitur, per deos!* (*Ad Brut.* 1, 14, 2); *Sed propera, per deos!* (*Ad Br.* 1, 15, 12).

6) Los dioses nos conceden los favores, y son los únicos que nos pueden sacar de nuestros males⁸³.

7) Los asuntos de la religión hay que tratarlos con respeto aún en el mismo senado, que ha de dar siempre el ejemplo de la observancia religiosa⁸⁴.

8) En las graves perturbaciones patrias, los jóvenes que mueren prematuramente, son sacados por los dioses de las calamidades de la vida, con lo cual les prestan un gran bien⁸⁵.

9) Hay un tema religioso que Cicerón toca más detalladamente en sus cartas, es el sacrilegio de Clodio contra los misterios de la Buena Diosa⁸⁶, suceso que narra a su amigo Atico conforme se iba desarrollando el proceso con todos sus episodios de irregularidad legal y de profanación religiosa⁸⁷.

10) Sobre las imágenes de los dioses. Hacia el año 62, Cicerón preparaba unas exedras en el Tusculano, y las quería adornar con unas pinturas: «Ea uolebam tabellis ornare; etenim si quid generis istius modi me delectat, pic-

83 *Cuius* (de la virtud) *maximam facultatem tibi di immortales, ut spero, dedere* (Fam. 10, 19, 2); *Sed haec deus aliquis gubernabit* (Att. 6, 3, 3); cf. Att. 7, 1, 2; Ad Brut. 2, 5, 2. Y a su mujer, Terencia, que debía ser muy devota y observante, le escribe: *...quoniam neque dii, quos tu castissime coluisti, neque homines, quibus ego semper seruiui, nobis gratiam retulerunt* (Fam. 14, 4, 1); *Statim ita sum leuatus, ut me deus aliquis medicinam facisae uideatur, cui quidem tu deo, quem ad modum soles, pie et caste satisfacis* (Fam. 14, 7, 1); *In eum locum res deducta est, ut nisi quis uel casus aliquis subuenerit, salui esse nequeamus* (Fam. 16, 12, 1); *Sed de illa ambulatione fors uiderit aut si qui est qui curet deus* (Att. 4, 10, 1). En un momento angustioso de la guerra civil entre César y Pompeyo, escribe a su amigo Atico: *Eripe mihi hunc dolorem quacumque re potes. Quid tu autem possis? aut qui homo quisquam? Vix iam deus* (Att. 9, 6, 5).

84 *Senatus religionis calumniam non religione, sed maleuolentia et illius regiae largitionis inuidia comprobatur* (Fam. 1, 1, 1); No es digno el fingir un motivo religioso para impedir algo que no desea el Senado o alguna facción política, cf. Fam. 1, 4, 2. Cicerón se esfuerza en que se tengan siempre en cuenta los auspicios y las leyes: *quod ad popularem rationem attinet, hoc uidemur esse consecuti, ut ne quid agi cum populo aut saluis auspiciis, aut saluis legibus, aut denique sine ui posset* (Fam. 1, 2, 4); Hace mal quien, como Pompeyo, obra en ciertas ocasiones *dis hominibusque inuitis* (Ad Q. fr. 3, 2, 1); *Venit paratus Seruilius Ioui ipsi iniquus, cuius in templo res agebatur* (Fam. 10, 12, 4).

85 *Non me hercule quemquam audiui hoc grauissimo et pestilentissimo anno adulescentulum aut puerum mortuum, qui mihi non a diis immortalibus ereptus ex his miseriis atque ex iniquissima condicione uitae uideretur* (Fam. 5, 16, 4).

86 Fam. 1, 9, 15.

87 Att. 1, 12, 3; 1, 13, 3; 1, 14, 1.5; 1, 16, 6; 1, 18, 2; 2, 4, 2.

tura delectat»; pero un liberto se anticipó a pedir unas estatuas a Fadio Gallo, que le anuncia el envío y le incluye la factura. Cicerón le responde: «Prorsus enim ex istis emptioibus nullam desidero. Tu autem ignarus instituti mei, quanti ego genus omnino signorum omnium non aestimo, tanti ista quattuor aut quinque sumpsisti. Bacchas istas cum Musis Metelli comparas. Quid simile? Primum ipsas ego Musas numquam tanti putassem atque id fecissem Musis omnibus approbantibus, sed tamen erat aptum Bybliothecae studiisque nostris congruens; Bacchis uero ubi est apud me locus? At pulchellae sunt. Noui optime et saepe uidi. Nominatim tibi signa mihi nota mandassem, si probassem. Ea enim signa ego emere soleo quae ad similitudinem gymnasiorum exornent mihi in palaestra locum. Martis uero signum quo mihi pacis auctori? Gaudeo nullum Saturni signum fuisse; haec enim duo signa putarem mihi aes alienum attulisse. Mercuri mallem aliquod fuisset... Ista quidem summa ne ego multo libentius emerim deuersorium Terracinae, ne semper hospiti molestus sim»⁸⁸.

En cambio a Atico que le ofrecía una Hermatena (imagen en que se une la cabeza de Mercurio y de Minerva) le dice: «Quod ad me de Hermathena scribis, per mihi gratum est. Esto ornamentum Academiae proprium meae, quod et Hermes commune omnium et Minerua singulare est in signe eius gymnasi»⁸⁹.

Cuando Cicerón salía al destierro colocó en el Capitolio una imagen de Minerva⁹⁰ con la dedicatoria CVSTODI

88 *Fam.* 7, 23, 2. Cicerón sabe muy bien, según la doctrina de Jenófanes (fragm. XXIII y XV) que las imágenes no son dioses, sino la representación que el hombre se hace de la divinidad, y que, por tanto, pueden ser discutidas e incluso rechazadas en nombre de una exigencia mayor religiosa como la propuesta por el mismo filósofo de Colofón: «no hay más que un Dios, señor soberano de los dioses y de los hombres, que no se parece en nada a los mortales ni en el cuerpo, ni en el pensamiento» (Jenófanes, fragm. XXIII).

89 *Att.* 1, 4, 3; *Signa nostra et Hermeraclas, ut scribis, cum commodissime poteris uelim imponas, et si quid aliud οἰκεῖον eius loci quem non ignoras reperies et maxime quae tibi palestrae gymnasique uidebuntur esse* (*Att.* 1, 10, 3).

90 Cf. *Plut. Cic.* 31; *Cic. Leg.* 2, 41-42; y la peroración *De Domo*, 144: *et te, custos Urbis, Minerua, quae semper adiutrix consiliorum meorum, testis laborum exstitisti.*

VRBIS⁹¹. Un torbellino la derrocó después; y el Senado mandó restituirla en marzo del 43⁹².

11) La inmortalidad del alma se da como realidad, pero siempre queda la pequeña sombra de la posibilidad de la desaparición: No hay mal alguno en la muerte *ex qua si resideat sensus, immortalitas illa potius quam mors du-cenda sit, sin sit amissus, nulla uideri miseria debeat quae non sentiatur*⁹³.

12) La virtud es el verdadero honor del hombre y la única cualidad de la que podemos hacer gala⁹⁴. Hemos de esforzarnos para que nuestra virtud responda a la opinión que los hombres tienen formada de nosotros⁹⁵.

13) El hombre virtuoso debe esforzarse en servir a la patria⁹⁶, que le debe ser más querida que la propia vida⁹⁷. La llama: *antiquissimam et sanctissimam parentem*⁹⁸; y es como una embarcación en que van todos los buenos. Cicerón se esforzará en llevarla por buen derrotero⁹⁹, y no habrá fatiga ni desilusión que lo aparte de su servicio¹⁰⁰.

14) La satisfacción de la conciencia por el deber cumplido es el mayor premio que puede recibir el hombre honrado¹⁰¹ y debemos apreciarla más que el honor y la fama:

91 *Leg.* 2, 42.

92 *Quinquatribus frequenti senatu causam tuam* (de Cornificio) *egi non inuita Minerua: etenim in eo ipso die senatus decreuit ut Minerua nostra, custos urbis, quam turbo deicerat, restitueretur* (*Fam.* 12, 25, 1).

93 *Fam.* 5, 16, 4; cf. *Fam.* 6, 3, 4. *Si iam uocer ad exitum uitae, non ab ea re publica, qua carendum esse doleam, praesertim cum id sine ullo sensu futurum sit* (*Fam.* 6, 4, 4). *Sed spero uiuis nobis fore; quamquam tempus est nos de illa perpetua iam, non de hac exigua uita cogitare* (*Att.* 10, 8, 8). Cf. *Senect.* 66-7; *Tusc.* 1, 26; 117; 1, 10; 82; *Amic.* 14.

94 *Verum decus in uirtute positum est, quae maxime illustratur magnis in rem publicam meritis* (*Fam.* 10, 12, 5); *Tuae sapientiae magnitudinisque animi est omnem amplitudinem et dignitatem tuam in uirtute atque in rebus gestis tuis atque in tua grauitate positam existimare* (*Fam.* 1, 5a, 4).

95 Cf. *Fam.* 2, 5, 2. Esta idea la repite en *Pro Cael.* 8: *Illud tamen te esse admonitum uolo, primum ut qualis es, talem te homines existiment, ut quantum a turpitudine abes, tantum te a uerborum libertate seiungas; deinde ut ea in alterum ne dicas quae cum tibi falso responsa sint, erubescas.* La virtud es lo más hermoso que posee el hombre: *Nihil est enim, mihi crede, uirtute formosius, nihil pulchrius, nihil amabilius* (*Fam.* 9, 14, 4).

96 *Fam.* 1, 12, 2.

97 *Fam.* 7, 28, 3; 10, 12, 5; 11, 5, 3; 10, 5, 1; 10, 5, 2.

98 *Att.* 9, 9, 2.

99 *Fam.* 12, 25, 5.

100 *Fam.* 12, 25a, 6; 2, 28, 3.

101 *Fam.* 6, 21, 2.

Mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo ¹⁰². Nada debemos de temer en la vida más que la culpa ¹⁰³; todo lo que pueda sobrevenirnos sin culpa nuestra debemos soportarlo varonilmente ¹⁰⁴.

15) Y por fin, nos haríamos interminables, si quisiéramos aducir un florilegio de los pasajes en que da a sus corresponsales verdaderas normas de conducta moral, o se hace a sí mismo reflexiones de una dignidad humana muy elevada ¹⁰⁵.

¿POR QUE ESCRIBE CICERON TEMAS TEOLOGICOS?

Cicerón estaba empeñado en exponer en lengua latina todas las cuestiones filosóficas, para que ningún romano se viera privado de este don de los dioses ¹⁰⁶. En cambio Varrón pensaba que la filosofía no debía exponerse en lengua latina, porque estos temas no interesaban entre los romanos más que a los cultos, y éstos leían el griego lo mismo que el latín. *Nam, cum philosophiam uiderem diligentissime Graecis litteris explicatam, existimaui, si qui de nostris eius studio tenerentur, si essent Graecis doctrinis eruditi, Graeca potius quam nostra lecturos; sin a Graecorum artibus et disciplinis abhorrerent, ne haec quidem curaturos, quae sine eruditione Graeca intellegi non possunt. Itaque ea nolui scribere quae nec indocti intellegere possent nec docti legere curarent* ¹⁰⁷ ...*Meos amicos* —prosigue Varrón—, *in quibus est studium, in Graeciam mitto, id est ad Graecos ire iubeo, ut ex fontibus potius hauriant quam riuulos consectentur* ¹⁰⁸. A lo cual responde Cicerón: «Tu causa no tiene más que visos de verdad, porque los que saben griego no prefieren leer la filosofía en esa lengua, y los que no lo saben no se preocupan de la filosofía; pero podemos retorcer el argumento, yo te aseguro que los que

102 *Att.* 12, 28, 2.

103 *Fam.* 9, 16, 5: *Vacare culpa magnum est solacium* (*Fam.* 7, 3, 4).

104 *Fam.* 6, 20, 3.

105 Véase, por vía de ejemplo: *Fam.* 5, 16, 5; 10, 6, 3; *Att.* 12, 10; 15, 1, 1, etcétera, etcétera.

106 *Fam.* 14, 4, 16; cf. *Acad.* 1, 3.

107 *Acad.* 1, 4.

108 *Ib.* 1, 8.

no pueden leer el griego, tendrán en el latín el único vehículo de su información, y los que saben griego, preferirán leer la filosofía en nuestra lengua. ¿No ves cómo leen a los poetas latinos los que dominan el griego? Pues, ¿por qué no van a leer también a los filósofos? ¡Qué deleite no recibirán oyendo hablar en latín a Platón, a Aristóteles, a Teofrasto! Yo he pasado muchos años arrastrado por la barahúnda de la vida política y de la oratoria y no he podido hacerlo, pero ahora que el absolutismo de César me impide esa dedicación, *nunc uero et fortunae grauissimo percussus uulnere et administratione rei publicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto et otii oblectationem hanc honestissimam iudico*. Nada mejor y más adecuado a mi edad, *aut etiam ad nostros ciues erudiendos nihil utilius*, que exponer las cuestiones filosóficas en la lengua que hablan todos los romanos»¹⁰⁹. Ideas semejantes expone luego en *De Finibus* 1: Hay algunos concedores del griego que, despreciando las obras latinas, dicen que prefieren leer los temas filosóficos en griego¹¹⁰. Pero si leen a los poetas latinos, que no hacen más que traducir a los griegos, ¿por qué no van a leer en latín estos temas graves y serios?¹¹¹. Dicen que los problemas que yo expongo ya los trataron los filósofos griegos. Es verdad; pero Crisipo expuso toda la filosofía estoica, y, sin embargo, leemos a otros filósofos de su escuela. No deja de leerse a Teofrasto, aunque no escribe más que sobre los temas que desarrolló Aristóteles¹¹². No creo que dejara de merecer ante mis conciudadanos, aunque yo no hiciera más que traducir a Platón y a Aristóteles. No lo hago así, aunque sí presento algún párrafo interesante para mis problemas¹¹³.

Esta aversión a las obras filosóficas escritas en latín procede ciertamente de la mala redacción latina¹¹⁴ de ciertos traductores que han presentado en Roma obras griegas insignificantes. También yo detesto estas obras. *Res uero*

109 *Ib.* 1, 10-11.

110 *De Fin.* 1, 1.

111 *Ib.* 1, 4-5.

112 *Ib.* 1, 6.

113 *Ib.* 1, 7.

114 *Ad Q. fr.* 3, 5, 6: *De Latinis uero quo me uertam nescio; ita mendose et scribuntur et ueneunt.*

*bonas uerbis electis grauiter ornate dictas quis non legat?*¹¹⁵. No hay monumentos filosóficos latinos o por la grandeza de la empresa, ya que la filosofía hay que dominarla en bloque¹¹⁶, o porque los hombres que hubieran sido capaces de emprenderla estaban entregados a ocupaciones perentorias como Escipión y Lelio¹¹⁷. Por eso entre nosotros *philosophia iacuit usque ad hanc aetatem*¹¹⁸ y yo me propongo tratarla con espíritu y ropaje latino, *Philosophia nascatur litteris quidem Latinis et his temporibus*¹¹⁹, seguro, como estoy, de que los romanos superaron a todos los pueblos en el campo a que se dedicaron¹²⁰, y que el latín es más espléndido, más preciso y más rico que la misma lengua griega¹²¹.

En un fragmento del *Hortensius*, conservado por Nonio¹²², se lee *praeter ceteros nostra extulit ciuitas*. Se trata, piensa M. Ruch¹²³ de los antiguos romanos, que llevaban una vida irreprochable y a los que sólo faltaba para ser perfectos el conocimiento de la sabiduría. Tales, por ejemplo Catón el Viejo¹²⁴, Mucio Escévola, Cocles, los Decios, etcétera, etcétera, que, guiados por su eximia naturaleza, todo lo hacían por el honor y por la dignidad de sus personas¹²⁵. Los antiguos romanos practicaban las cuatro virtudes cardinales: *iustitia, temperantia, fortitudo, prudentia*¹²⁶. Para ser filósofos perfectos no les faltaban más que la cultura filosófica¹²⁷.

Cuando en el *De Natura Deorum*¹²⁸ explica su última dedicación a la filosofía, da estas causas: a) ha cesado su actividad política y oratoria, porque César lo absorbe todo.

115 *De Fin.* 1, 8; cf. *Tusc.* 1, 6; 4, 6-7.

116 *Tusc.* 2, 1; *Fin.* 1, 2.

117 *Tusc.* 4, 6.

118 *Tusc.* 1, 5.

119 *Tusc.* 2, 5.

120 *Tusc.* 1, 1.

121 *De Fin.* 1, 10; *Fin.* 3, 5: *Et quoniam saepe diximus, et quidem cum aliqua querela non Graecorum modo, sed eorum etiam qui se Graecos magis quam nostros haberi uolunt, nos non modo non uinci a Graecis uerborum copia, sed esse in ea etiam superiores*. Cf. *Fin.* 3, 51; *Tusc.* 2, 35; *Nat. D.* 1, 8.

122 Non. 297.

123 Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron* (Paris, Les Belles Lettres, 1958) p. 117, n. 54.

124 Citado elogiosamente en *De Rep.* 1, 1; *De Or.* 2, 154.

125 *Parad.* 12-13.

126 *Fin.* 2, 56; 3, 37; 5, 70.

127 *Rep.* 3, 7; *Fin.* 3, 11; *Senect.* 6.

128 *De Nat. D.* 1, 7-12.

b) Como no puede estar ocioso cree que hace un servicio a la Patria explicando temas tan graves a sus conciudadanos. c) Es tanta la opresión de su alma ante la marcha de la vida del Estado, y sus desgracias familiares, que únicamente en la filosofía encuentra alivio a sus penas ¹²⁹.

Y entre los tratados filosóficos el que veía más complicado y más abstruso y, por otra parte, de mayor interés para la vida de sus conciudadanos, era el de la divinidad: *perobscura quaestio est de natura deorum; quae et ad agnitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria* ¹³⁰. Si en todas las cuestiones debemos buscar la verdad, y explicarnos el porqué de nuestro proceder, esto es absolutamente necesario en la religión, porque *quid est enim temeritate turpius, aut quid tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantis, quam aut falsum sentire, aut quod non satis explore perceptumque sit et cognitum, sine ulla dubitatione defendere?* ¹³¹. Y si dejamos de pensar sobre estos temas y de desenmarañar todas las contradictorias opiniones que lanzan los filósofos sobre los dioses y la religión, *in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione uersari* ¹³².

Porque supongamos que no existe la divinidad, como dicen algunos filósofos, o que, existiendo, no se preocupa en lo más mínimo de nosotros, entonces las palabras tan cacareadas *pietas, sanctitas, religio*, carecen de todo sentido, el culto con que veneramos a los dioses, los sacrificios

129 Cf. *Fam.* 5, 15, 3 y 4. Dice Et. Bignone, *Storia della letteratura Latina: I. La Repubblica*, 2 ed. (Torino 1954) p. 428: «Se ai fini dell'attività pratica, egli era principalmente oratore, però nel fondo dell'anima era, o aspirava ad essere principalmente filosofo»; y un periodista americano, H. J. Haskell, *This was Cicero*, presentado en 1942 en New-York, «Modern Politics in a Rome toge», expone la profunda influencia que Cicerón ha ejercido en la Constitución americana, y en su conclusión opone dos Cicerones: el uno, el político que no consiguió nunca la altura que él creyó haber logrado; y el otro, el hombre de letras imbuido de filosofía, cuya obra estaba destinada a influir en el mundo hasta el presente.

130 *Nat. D.* 1, 1.

131 *Ib.* Cf. *Cic. Tim.* 8: *Si forte de deorum natura ortuque mundi dissonantes minus id quod auemus animo consequimur, ut tota dilucide et plane exornata oratio sibi constet et ex omni parte secum ipsa consentiat, haut sane erit mirum, contentique esse debebitis si probabilia dicentur: aequum est enim meminisse et me qui disseram hominem esse et uos qui iudicetis, et si probabilia dicentur ne quid ultra requiratis.*

132 *Nat. D.* 1, 6.

que les ofrecemos, y las preces que les dirigimos son vanas y estériles, y las virtudes, con que pensamos acercarnos a ellos, son pura ficción y fantasía. Y, quitando todo esto, cae por su base la sociedad humana y su máxima virtud, que es la justicia ¹³³.

Si seguimos, en cambio, la opinión de otros filósofos que, no sólo defienden la existencia de Dios, sino también su providencia sobre nosotros —así piensan los filósofos de mayor categoría y nobleza, a los que yo no dudaría en llamarlos «consulares»—, nuestra dependencia de los dioses es suma y nuestros deberes para con ellos sacratísimos ¹³⁴.

Por eso esta parte de la filosofía interesa a todos, y a todos hay que invitar, *ut adsint, cognoscant, animaduerant, quid de religione, pietate, sanctitate, caerimoniis, fide, iureiurando, quid de templis, delubris sacrificiisque sollemnibus, quid de ipsis auspiciis, quibus nos praesumus, existimandum sit. Haec enim omnia ad hanc de diis immortalibus quaestionem referenda sunt* ¹³⁵.

ESCRITORES DE TEMAS RELIGIOSOS EN LA EPOCA DE CICERON

Precisamente en la época de Cicerón hay entre los escritores romanos una notable actividad literaria que tratan asuntos teológicos, como jamás había sucedido antes ni se daría después. Empezando por Lucrecio, fiel expositor y heraldo de Epicuro, que con su materialismo descarnado niega prácticamente los dioses, y destierra su providencia sobre el mundo y sobre los hombres, nos encontramos con

¹³³ Ib. 1, 3-4.

¹³⁴ Así en el fragmento del *Hortensius*, conservado en san Agustín, *Contra Iul.* 3, 15, 76: *PL XLIV, 777: Verum, obsecro te, si philosophos nobis antepone gestiebas, cur non potius eos commemorasti, qui de moribus, quae pars ab eis philosophis uocatur ethica, quam nos moralem dicimus, solertissime disputarunt?... Ne scilicet in ipsa de uoluptate quaestione unde tecum agimus, honestiores philosophi te obruent, quos Cicero propter ipsam honestatem tamquam consulares philosophos nuncupauit; et ipsi Stoici maximi inimicissimi uoluptatis, quorum testimonium in persona Balbi apud Ciceronem disputantis, uerum quidem, sed quod tibi nihil prodesset, interponendum putasti.* Cf. M. Ruch, 'Consulares philosophi chez Cicerón et chez Saint Augustin', *REAug.* 5 (1959) 99-102.

¹³⁵ *Nat. D.* 1, 14.

M. Terencio Varrón, «hombre el más agudo de todos y, sin duda alguna, el más sabio» en opinión de Marco Tulio. En el campo de la teología Varrón escribió una obra monumental: *Antiquitatum rerum humanarum et diuinarum libri XLI*, hacia el año 47 a.C. Cicerón la leyó muy pronto y le dio esta crítica oral: *Nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possimus aliquando qui et ubi essemus cognoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu bellicam disciplinam, tu sedum, regionum, locorum, tu omnium diuinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti*¹³⁶. La obra no se conserva, pero san Agustín hace de ella una amplia exposición¹³⁷.

Los cuarenta y un libros se dividían en dos secciones: la primera, sobre las antigüedades humanas, se componía de veinticinco libros y la segunda, de dieciséis. Las antigüedades humanas, después de un libro de introducción, se subdividen en cuatro partes, y cada una de ellas consta de seis libros. En los seis primeros escribió sobre los hombres, en los seis segundos sobre los lugares, en los seis terceros sobre los tiempos, y en los seis últimos trata de las cosas. Las antigüedades divinas, precedidas también de una introducción general, se desarrollan en cinco tríadas, que exponen sucesivamente estos problemas: quién presta el culto, dónde, cuándo, cómo y a quién. Estas últimas tríadas contenían preciosas noticias sobre las divinidades paganas, que dividía en tres grupos: Dioses ciertos, dioses inciertos, dioses principales y selectos, dedicando un libro a cada grupo.

Sobre la teología dice que hay tres tipos¹³⁸: Teología mítica, teología física y teología civil. Y explica así el mismo Varrón: «Llámanlo mítico, porque lo usan principalmente los poetas; físico, porque lo tratan los filósofos, y civil, porque lo emplean los pueblos. En el primero que mencioné —dice— hay muchas ficciones contra la dignidad y naturaleza de los inmortales. En él se habla de que

136 Acad. 1, 9.

137 S. Agust. *Diu. Dei*, 6, 2-10.

138 S. Agust. *Ciu. Dei*, 6, 5.

un dios procedió de la cabeza; otro, del muslo; otro, de gotas de sangre. En él se lee que los dioses han robado, han adulterado y han servido al hombre. Finalmente, en él se atribuyen a los dioses todos los desórdenes en que se puede caer no sólo el hombre, sino el hombre más despreciable». Varrón censura, pues, y deja como indigna esta forma de tratar de los dioses. En cuanto a la segunda, dice: «El segundo género es el que demostré y sobre el cual nos legaron los filósofos muchos libros. En ellos se habla sobre la esencia de los dioses, su lugar, su especie y su cualidad; sobre si son eternos, si constan de fuego, como creyó Heráclito; si de números, como Pitágoras; o si de átomos, como dice Epicuro. Y así otras cosas que pueden soportar mejor los oídos dentro de las paredes en la escuela que fuera en el foro». En cuanto a la teología civil, dice: «El tercer género es el que deben conocer y poner en práctica en las urbes los ciudadanos, y de modo especial los sacerdotes. En él se halla a qué dioses se ha de rendir públicamente culto y a qué ritos y a qué sacrificios está cada cual obligado». Y luego termina: «La primera teología está principalmente acomodada para el teatro; la segunda para el mundo y la tercera para la ciudad»¹³⁹.

Varrón da la preferencia a la teología natural o propia de los filósofos, porque «pertenece al mundo, y, según los filósofos, nada hay más excelente que el mundo»¹⁴⁰. San Agustín demuestra que la teología civil coincide con la poética, y aduce luego un testimonio de Séneca en que critica directamente la teología civil que Varrón respetó. En el libro que compuso Séneca *Contra Superstitiones*, critica la teología civil diciendo: «Dedican a los dioses sagrados, inmortales e inviolables, en la más vil e insensible materia, y les dan figuras de hombres, y de fieras y de peces, y algunos hasta diversos cuerpos en mezcolanza de sexos. Llamaron dioses a los que si, después de tomar vida, los encontraran de improviso, los tendrían por monstruos». Luego, después de haber reunido unas cuantas sentencias de filósofos, se opone así a la teología natural: «A esto objetará alguno: ¿Crearé yo que el cielo y la tierra son

139 Fragmentos conservados en san Agustín, *Ciu. Dei*, 6, 5, 1-3.

140 S. Agust. l. c.

dioses y que sobre la Luna y bajo ella hay otros? ¿Prestaré yo oídos a Platón o al peripatético Estrabón, de los cuales uno hizo un dios sin cuerpo, y otro lo hizo sin alma?». Y se responde el mismo Séneca: «¿Qué? ¿Te parecen más verdaderos los sueños de T. Tacio, o de Rómulo, o de Tulio Hostilio? Tacio dedicó a la diosa Cloacina; Rómulo, a Pico y a Tiberino; y Hostilio, al Pavor y al Palor, las más sombrías afecciones de hombre, de los cuales uno es movimiento del ánimo asustado, y el otro no una enfermedad, sino un dolor del cuerpo»... «Aquél se amputa las partes viriles. éste se corta las volas de los brazos. ¿Cuándo temerán la ira de los dioses quienes con esto se los merecen propicios? No debe rendirse culto de ningún género a los dioses que quieren esto. Tan grande es el desvarío de la mente perturbada y fuera de sus casillas, que placen a los dioses de modo que ni aún los hombres más bárbaros y de más fabulosa crueldad se muestran más inhumanos que ellos. Los tiranos desgarraron los miembros de algunos, pero a nadie mandaron desgarrar los propios. Algunos se castraron para deleitar los apetitos reales, pero nadie puso las manos en sí mismo por orden del señor para no ser varón. Ellos se despedazan a sí mismos en los templos y suplican por sus heridas y por su sangre. Si alguno tiene ocasión de ver lo que hacen y lo que padecen, hallará cosas tan indecorosas para los honestos, tan indignas de los libres, tan desemejantes de los cuerdos, que nadie hubiera de dudar de su locura, si fueran menos en número. Ahora el apoyo de la sensatez es la multitud de los locos»... ¿Qué? ¿Unimos en matrimonio a los dioses, y aún esto sin piedad alguna, pues unimos hermanos con hermanos? Casamos a Belona con Marte, a Venus con Vulcano, a Salacia con Neptuno. Y dejamos a algunos célibes, como si les faltara la oportunidad, principalmente dado que hay algunas viudas, como Populonia, o Fulgora, o la diosa Rumina. Pero no me maravillo de que faltara quien pidiera su mano. Toda esta plebeya turba de divinidades que en largo tiempo amontonó la superstición, la adoramos, como recordación del culto a una costumbre más que a una realidad»¹⁴¹.

141 Textos citados por san Agustín, en *Ciu. Dei*, 6, 10.

Varrón habla de los dioses selectos: Jano, Júpiter, Saturno, Genio, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, el padre Liber, la Tierra, Ceres, Juno, la Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta. Doce machos y ocho hembras¹⁴².

En el prólogo a la teología natural piensa Varrón que Dios es el alma del mundo¹⁴³, y que este mundo es dios, que se manifiesta por tres órdenes de vida: uno que es vida sin sentido, el segundo vida con sentido, y el tercero que es vida, sentido e inteligencia. El primer grado de la vida se manifiesta en el Cosmos, que posee las piedras y la tierra, como si fueran los huesos y las uñas de la divinidad; el segundo el sol, la luna y las estrellas que son como los órganos de sus sentidos; y el tercero es el éter, cuya virtud, difundida por los astros, la tierra y el mar da origen a los dioses¹⁴⁴.

Después de haber hablado de los dioses ciertos en el libro primero de la última tríada, empieza así el segundo, sobre los dioses inciertos: «No deben censurarme por poner en este libro como dudosas las opiniones sobre los dioses. El que crea que conviene y que es posible enjuiciarlas, pruebe a hacerlo cuando lo haya oído. Yo tomaré el camino más corto, que es revocar a duda lo que dije en el libro primero, y no encaminar por veredas de certeza lo que escriba en éste». Y en el tercero, sobre los dioses selectos: «Escribiré en este libro sobre los dioses públicos del pueblo romano, a los que dedicaron templos y dieron notoriedad, ornándolos con muchos signos. Pero, como advierte Jeófanés Colofonio, expondré qué pienso yo sobre esto, no qué definiendo, porque el opinar es de hombres, y de Dios el saber»¹⁴⁵.

Después de Varrón, el mayor de los escritores de temas teológicos fue P. Nigidio Fígulo, amigo de Cicerón, pretor

142 S. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 2.

143 Y el alma del mundo es el fuego: *Vnde et Varro, ignem mundi, animum facit, ut perinde in mundo ignis omnis gubernet sicut animus in nobis. Atqui uanissime. «Qui cum est», inquit, «in nobis, ipsi sumus; cum exiuit, emorimur»* (Tertul. *Ad Nat.* 2, 2, 19-20). Cf. P. Boyancé, 'Sur la théologie de Varron', *Rev. des Et. ancien.* LVII (1955) 57-85.

144 S. Agust. *Ciu. Dei*, 7, 23.

145 S. Agust. *ib.* 7, 17.

por el año 58, y muerto desterrado por César en el 45. Escribió temas de astronomía, de física, de historia natural y de moral; pero su principal dedicación la prestó a la teología, impregnada de pitagorismo, que presidió también sus investigaciones humanas. Conservamos el recuerdo de algunos trabajos suyos: *De diis*¹⁴⁶; *De augurio priuato*¹⁴⁷; *De extis*¹⁴⁸; *De somniis*¹⁴⁹.

Al mismo tiempo que Nigidio existían también otros muchos escritores de temas religiosos. Granio Flaco, que dedica a César una obra de *Indigitamentis*. «*Eundem esse Genium Flaccus in libro quem ad Caesarem de digitamentis scriptum reliquit*¹⁵⁰. Además explicaba en este libro por qué se ofrece sacrificios a Baco en el Parnaso lo mismo que a Apolo; y asimilaba las musas a las «divinidades nuevas», llamadas *Nouensiles*¹⁵¹. Fue también autor de un libro sobre el derecho papiriano¹⁵². Para él se completan los estudios de ambos campos: el derecho y la religión aseguraban la base del Estado.

Octavio Herennio, escribió *De Sacris Saliaribus Tiburtium*. En él dice que los Saliarés consagrados a Hércules, le ofrecen sacrificios en días fijos, y una vez tomados los auspicios.

La mayor parte de los escritores religiosos de esta época desarrollaban los temas augurales, o la disciplina Etrusca. Varrón escribió *sobre los augures: In Augurium libris*¹⁵³ y en ello tuvo como predecesor a C. Claudio Marcelo, prócsul en Sicilia en 79. Miembro del colegio de los Augures¹⁵⁴, Marcelo no creía en la adivinación; pero el derecho augural era necesario para el bien del Estado. Cicerón está conforme con él¹⁵⁵ y seguramente lo utiliza para la composición del *De Diuinatione*, puesto que conoce sus libros¹⁵⁶.

146 Macrob. 3, 4, 6.

147 Aul. Gell. 7, 6, 10.

148 Aul. Gell. 16, 6, 12; Macrob. 6, 9, 5.

149 Lyd. *De Ost.* 45, p. 99W.

150 Macrob. *Sat.* 1, 18, 4; Censorin. *De Nat.* 3, 2.

151 Arnob. 3, 38; cf. *ib.* 3, 31.

152 *Dig.* 50, 16, 14.

153 Macrob. 1, 16, 9. Sobre Octavio Herennio, cf. Macrob. 3, 12, 7.

154 *Leg.* 2, 32.

155 *De Diu.* 2, 75.

156 *Leg.* 2, 32.

Apio Claudio Pulcher, colega de Marcelo en el augurado, había escrito sobre el mismo tema. En junio del año 51 envía a Cicerón un ejemplar de su obra con una dedicatoria cariñosa ¹⁵⁷; en cambio pide a Cicerón un trabajo sobre el mismo asunto, sobre el que Cicerón no se siente todavía bastante preparado: *Cum ipsam cognitionem iuris auguri consequi cupio tum mehercule tuis incredibiliter studiis erga me muneribusque delector. Quod autem a me tale quiddam desideras, sane mihi considerandum est, quonam te remunerer potissimum genere. Nam profecto non est meum, qui in scribendo, ut soles admirari, tantum industriae ponam, committere ut neglegens in scribendo fuisse uidear...* ¹⁵⁸.

Esta obra de Apio debía constar de varios libros, puesto que Cicerón le habla de sus *augurales libros* ¹⁵⁹. Cuando en el año 51 le habla *de illo libro augurali* ¹⁶⁰, Cicerón se refiere sin duda al primero, que es el que entonces recibió. Apio, como es natural, estudiaba las condiciones del «augurio favorable», *sollistimum tripudium* ¹⁶¹. Y dividía las aves según el vuelo y el canto ¹⁶². Estos detalles indican que el tratado de Apio era técnico, su autor sincero, e inclinado hacia el estocismo ¹⁶³. Estaba convencido de la posibilidad de interpretar los signos sagrados para conocer el futuro, y por tanto se oponía a Marcelo: el misticismo augural se robustecía frente al utilitarismo escéptico. Aunque Cicerón prefería a Marcelo ¹⁶⁴, sin embargo se sirvió por lo menos del primer libro de Apio, para el primer libro *De Divinatione*, en que su hermano Quinto expone el punto de vista de los creyentes.

L. César, cónsul en el 64, augur desde ese mismo año, escribió una obra, *Libri Auspicium*, de la que Macrobio recuerda el libro 16°. Este título parece preferible al que da Prisciano: *Libri augurales* ¹⁶⁵. Trataba de las fiestas religio-

157 *Fam.* 3, 4, 1.

158 *Fam.* 3, 9, 3, fechada en febrero del año 50.

159 *Fam.* 3, 11, 4.

160 *Fam.* 3, 4, 1.

161 Cf. *Fest.* 297-98M.

162 *Fest.* 197.

163 *Fam.* 3, 7, 5.

164 *Diu.* 2, 75.

165 *Gramm. Lat. Keil*, 2, 270.

sas, y de la prohibición de reunir una asamblea en el día de las *núndinas*.

Este punto ha sido tratado también por el jurista C. Trebacio Testa¹⁶⁶, en un volumen de diez libros por lo menos, bajo el título *De Religionibus*. Trebacio era amigo de Cicerón y se dedicaba sobre todo al Derecho¹⁶⁷. Su espíritu jurídico, lleno de vigor, lo aplica a la religión. Funaioli¹⁶⁸ conserva alusiones de Gelio, de Macrobio y de Servio, en que Trebacio define «lo sagrado» y «lo profano», determinando el sentido de *sacellum*, pequeño santuario provisto de un altar y consagrado a un dios; y *compitales*, los Lares de las encrucijadas de las calles.

M. Valerio Mesala Rufo, augur durante 55 años, se sirvió de sus experiencias, para escribir un tratado en varios libros *De Auspiciis*¹⁶⁹. Muy respetuoso de la tradición¹⁷⁰, investigaba sobre el sentido de los términos del ritual, cuyo significado se había perdido o confundido¹⁷¹. Pero no se limitaba a estas explicaciones. Gelio le dedica los capítulos 15 y 16 del libro 13, en que presenta numerosos fragmentos de Mesala sobre los augurios. Mesala es contemporáneo de Cicerón.

Del mismo tiempo es también Veranio (Flaco) que escribió sobre los auspicios (*Libri Auspiciorum*) y problemas sobre los pontífices (*Pontificales quaestiones*). El primero parece que contenía sobre todo explicaciones de los términos técnicos¹⁷² y se apoyaba a veces sobre las enseñanzas de los hechos históricos¹⁷³. Cada libro tenía un título particular. Festo habla (p. 289) del «libro de los auspicios que trata de los comicios (*in eo qui est auspiciorum de comitiis*). En los raros fragmentos que se conservan de las *quaestiones pontificales* se habla de la salmuera en los sacrificios, de los nudos del bonete pontifical, de la *rica* llevada por la mujer del flamen, y de las diversas categorías de víctimas¹⁷⁴.

166 Porphir. *Ad Hor. Sat.* 2, 1, 1.

167 Cf. *Fam.* 7, 6-22.

168 Funaioli, *Gr. R. Fr.* p. 437.

169 Gell. 13, 15, 3 recuerda el primero de estos libros.

170 Gell. 13, 15.

171 Funaioli, *Gr. R. Fr.* p. 429 s.; fragm. 1 y 3-7.

172 Funaioli, *ib.*, p. 430.

173 Cf. fragm. 1.

174 Cf. Funaioli, *ib.*, pp. 431-33.

La minuciosidad es una característica de los libros augurales. Ello indica la importancia que hombres serios y cabales prestaban a mil detalles que para nosotros parecen ridículos. Lo mismo sucede en la lengua del derecho, pero ello, en unos y en otros, indica una convicción. El número de los tratados augurales manifiesta la fuerza de la religión tradicional, no sólo del pueblo, sino también de hombres pensadores. En una época en que el escepticismo parece enseñorearse del espíritu romano, vemos a hombres cultivados y reflexivos que tienen consideración de los menores detalles de la religión de sus mayores, y observan los ritos, y aplican sus normas con amor. Nos imaginamos que todos los augures y todos los arúspices eran de la condición de los presentados por Catón, que no podían mirarse en la calle sin reírse; pero recordemos a Apio Claudio, a Mesala Rufo, a Veranio, inteligencias cultivadas, que continuaron observando el antiguo ritual y creían a pies juntillas en los augurios. En medio de la convulsión moral del mundo antiguo ellos conservaban en la vida religiosa de Roma su carácter de eternidad.

La creencia en los prodigios no desapareció nunca del paganismo romano, aunque pasó por diversos estadios, sobre todo en los que están relacionados con la mántica¹⁷⁵.

También sobre la Aruspicina (*Disciplina Etrusca*) escribieron por estos tiempos varios romanos. El principal es Tarquicio Prisco, que debió de componer una obra *de Haruspicina* entre el discurso de Cicerón *De Harus. Resp.*, en el año 56, y la composición del *De Divinatione* en el año 44. Era natural de Tarquinia, sede de la ciencia de aruspicina, y lugar al que se refiere la leyenda de Tages. Su mérito fue traducir al latín el tratado etrusco de los prodigios (*Ostentarium Tuscum*). De este tratado Macrobio ha dejado un fragmento¹⁷⁶: *Purpureo aureoue colore ouis ariesue si aspergitur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in*

175 Cf. R. Bloch, 'Les prodiges et la divination dans l'Italie ancienne', *Diogenes* n. 16 (1956) 62-84.

176 Macrobi. 3, 7, 2.

claritate laetitioremque efficit, donde están inspirados estos versos de Virgilio:

*Ipse sed in prato aries iam suaue rubenti
murice, iam croceo mutabit uellere luto*¹⁷⁷.

Macrobio conserva otro fragmento de Tarquicio correspondiente a un tratado *Ostentarium arborarium*¹⁷⁸, en que al autor aconseja quemar ciertos árboles para apartar los malos presagios.

Lactancio (*Inst.* 1, 10) se refiere a otro tratado de Tarquicio, *De uiris illustribus*, donde no le abandonan las preocupaciones religiosas, según lo que nos refiere Lactancio: «Aesculapius et ipse non sine flagitio Apollinis natus, quid fecit aliud diuinis honoribus dignum, nisi quod sanauit Hyppolytum? Mortem sane habuit clariorem, quod a deo meruit fulminari. Hunc Tarquitius de illustris uiribus disserens, ait incertis parentibus natum, expositum et a uenatoribus inuentum, canino lacte nutritum, Chorini traditum, didicisse medicinam: fuisse autem Messenium, sed Epidauri moratum. Tullius etiam Cynosuris ait sepultum». Tarquicio, pues, se preocupó del origen de los dioses y de la manifestación de lo divino. Etrusco, hizo conocer a los latinos la disciplina de la Etruria.

El griego Lydo habla de un tal Fonteyo, que coloca antes que a Varrón, y que escribió un tratado, *De signis* (περὶ ἀγαλμάτων) donde trataba en latín de las estatuas de los dioses y de los sacrificios que debían ofrecerse a cada uno; y otro tratado, *de Tonnituo* (βροντοσκοπία) sobre los truenos, del que Lydo ofrece un pasaje traducido al griego. Su carácter parece el de un ritual: cada párrafo comienza indicando la posición de la luna en el cielo, y las fórmulas iniciales son siempre análogas.

Un amigo de Cicerón, pero más joven que él, A. Cecina, escribió sobre la disciplina etrusca¹⁷⁹. Era originario de Volterra en la Etruria. Según la tradición de su país había

177 Virg. *Ecl.* 4, 43-44.

178 Macrobi. 3, 20, 3.

179 *Fam.* 6, 5, 1.

sido formado en la ciencia nacional de la aruspicina por su padre ¹⁸⁰, y se lanzó varias veces a predecir el futuro ¹⁸¹.

Plinio el Viejo y Séneca exponen en varios ocasiones los hechos o las teorías relativas a la disciplina etrusca, y las toman, según nos dicen ellos, de Cecina, cuya personalidad no identifican. No hay duda entre Cecina, cliente de Cicerón y su padre, puesto que sólo en aquél reconoce Cicerón una actividad literaria. Cicerón pondera su talento oratorio ¹⁸², que a su vez Séneca juzga como considerable ¹⁸³.

Estos dos testimonios manifiestan que se trata del Cecina, de quien Cicerón dice que se interesa por la ciencia etrusca, y del que Séneca utiliza los trabajos. No conocemos el título de la obra de Cecina.

En las *Quaestiones Naturales* de Séneca, aparecen las categorías de rayos y relámpagos y su significación, agrupados en el libro 2, cap. 39, 49-56. Smeisser ¹⁸⁴ piensa que los fragmentos de Cecina comienzan ya en el capítulo 31 de Séneca, pero resulta un poco raro que haya esperado Séneca al capítulo 39 para indicar el nombre de su fuente.

Según Cecina los *fulgura* son o consejeros, o de autoidad o de estado; los primeros aconsejan o disuaden antes de la acción, los segundos anuncian las consecuencias de una acción, los últimos dan a los que no obran advertencias favorables o desfavorables ¹⁸⁵. En el detalle se subdividen en trece categorías, que Séneca considera demasiado complicadas y opone a ellas la simplicidad de Atalo, etrusco griego penetrado de estoicismo ¹⁸⁶.

Plinio el Viejo señala los dones proféticos de Cecina ¹⁸⁷ y lo pone entre las fuentes de su libro segundo. Pero no alude a sus obras más que al nombrar un prodigio constatado por Cecina, cuando observaba las vísceras de las serpientes ¹⁸⁸. Pero cuando dice que la disciplina etrusca cono-

180 *Fam.* 6, 6, 3.

181 *Id. ib.*

182 *Fam.* 6, 9, 1.

183 *Senec. Quaest. Nat.* 2, 56, 1.

184 Smeisser, *Quaest. Etrusc.* p. 25.

185 *Senec. Quaest. Nat.* 2, 39.

186 *Id. ib.*, 2, 49-50.

187 *Plin., Nat. His.* 10, 71.

188 *Id. ib.* 11, 197.

ce especies de pájaros que nadie ha visto¹⁸⁹, o relata la importancia de un fenómeno terrestre que sucede bajo el consulado de L. Marcio y Sex. Julio¹⁹⁰, debe referirse también a Cecina.

Cecina debió de pasar como una gran autoridad en el conocimiento de los *fulgura*. Verrio Flaco y Servio lo utilizaron ciertamente. Lo mismo que Virgilio, cuando relata las predicciones por los *fulgura*¹⁹¹.

Arnobio agrega al número de los escritores de la disciplina etrusca un tal *Caesius*, desconocido, entre Nigidio y Varrón. Entre los Penates Cesio contaba la Fortuna, Ceres, el Genio de Júpiter, y Pales masculino. Clasificación que Servio da como propia de la Etruria¹⁹².

CARACTER DE CICERON

Tratando de dar una unidad a todas las noticias que hemos podido ir recogiendo de la persona de Cicerón, podríamos presentarlo así:

Parece que era alto de estatura, un poco cenceño, el cuello largo, las facciones regulares, el semblante varonil, con un mirar sereno, que inspiraba respeto y confianza¹⁹³.

Su complexión era naturalmente débil, pero él se la había fortalecido con su frugalidad, hasta el punto que logró sostener la fatiga de una vida laboriosísima, pudiéndose decir que habitualmente gozaba de buena salud. Sufría varices en las piernas y, hacia el final de su vida, le molestaba de cuando en cuando una enojosa *lippitudo*.

Cicerón estaba dotado de una potente *imaginación*, viva y movible. Pensaba bajo el influjo de las impresiones del momento y sentía necesidad de comunicar su pensamiento con los demás. Si no hablaba, escribía; y es posible que las manifestaciones de su pensamiento, puestas unas junto

189 Id. ib. 10, 37.

190 Id. ib. 2, 199.

191 Cf. Virg. *Aen.* 2, 692; 8, 524.

192 Serv. *Ad Aen.* 2, 325; cf. H. Bardon, *La littérature latine inconnue* (Paris 1952) I, pp. 306-16.

193 *Ei quidem facies decora ad senectutem, prosperaque permansit uale-tudo* (Asin. Poll. en Seneca *Suasor.* 6).

a otras, impliquen alguna incongruencia o contradicción. Pero la realidad no es ésta. En el fondo de sus obras aparece siempre claro su pensamiento. A lo largo de su epistolario, que es a lo que ahora nos referimos, aparece siempre claro su constante modo de ver las personas y las cosas.

Debido a su gran *talento*, por el que veía de un golpe la posibilidad de las cosas opuestas, o las pruebas de las razones contrarias, a veces se manifiesta irresoluto o indeciso, por lo que a primera vista puede parecer un hombre tímido y privado de carácter¹⁹⁴. Así se le podría juzgar por las cartas escritas desde el destierro en los años 58-57¹⁹⁵. Pero es que Cicerón se veía inocente y consideraba bien lo que suponía el destierro para un buen ciudadano a quien se había llamado «padre de la patria», y por cuyo exacto cumplimiento el Senado le había votado *supplicationes. Ex omnibus incommodis... nihil tolerabilius exsilio, praesertim innocenti, ubi nulla adiuncta est turpitudine*¹⁹⁶. Y en una carta a Terencia, desde el destierro: *Viximus, floruimus; non uitium nostrum sed uirtus nostra nos adflixit; peccatum est nullum*¹⁹⁷. En una carta escrita a Atico, en noviembre del 59, cuando se estaba fraguando su destierro, escribe: *Nos tamen in his miseriis erecto animo et minime perturbato sumus honestissimeque et dignitatem nostram magna cura tuemur*¹⁹⁸. Le afligía sobre todo el pesar que causaba con su destierro a su esposa, a su hermano y a sus hijos¹⁹⁹. Debido a todo ello Cicerón en su destierro sufrió una crisis grave de melancolía²⁰⁰.

No era *un militar* en el sentido académico de la palabra. Con todo, en su gobierno de Cilicia, manifiesta una

194 *Suscipe nunc meam deliberationem qua sollicitor. Ita multa ueniunt in mentem in utramque partem* (Att 14, 13, 4). *Nemo doctus* (multa autem de hoc genere scripta sunt) *mutationem consilii inconstantiam dixit esse* (Att. 16, 7, 3). La tesis de N. I. Barbu, 'Cicéron peintre des hommes et homme d'action', *Actas Sess. Ciceronianae...*, pp. 29-35, es que Cicerón tenía una personalidad compleja y unía a su sensibilidad una lucidez extraordinaria cosa que le impedía ser dueño de sí mismo, y de tomar a tiempo las decisiones que se imponían en cada momento.

195 Sobre todo *Fam.* 14; *Att.* 3.

196 *Fam.* 7, 3, 3.

197 *Fam.* 14, 4, 5.

198 *Att.* 2, 24, 4; cf. *Att.* 3, 10, 2.

199 *Att.* 3, 23, 5.

200 Cf. P. Briot, 'Sur l'exil de Cicéron', *Latomus* 27 (1968) 406-14.

buena táctica y una serenidad de veterano, capaz de obtener los mejores éxitos en sus empresas guerreras contra los Partos ²⁰¹.

Una vez convencido de cuál era el mejor camino, se consagraba tan decididamente a la obra, que no le arrebataba ningún peligro ²⁰². De ello tenemos pruebas en todas las épocas de su vida: en la defensa de Roscio Amerino, contra los lacayos de Sila; en la oposición a toda la aristocracia en sus acciones contra Verres; en la conjuración de Catilina, y, sobre todo, en la oposición decidida contra M. Antonio, como puede verse en las catorce *Filipicas* ²⁰³. Cuando el Senado lo propone como legado de paz ante M. Antonio, Cicerón da sus razones para rechazar tal encomienda, pero al fin dice que está dispuesto a aceptarla, aún a costa de su vida, si es por el bien de la patria ²⁰⁴.

Tenía siempre *buen humor y era gracioso*, agradable y ameno en la conversación. Sus gracias y sus bromas en las cartas son continuas ²⁰⁵.

En *la mesa*, rodeado de amigos, mantenía la hilaridad y el regocijo: *Ego autem, existimes licet quod lubet, mirifice capior facetiis, maxime nostratibus* ²⁰⁶. *Nec id ad uoluptatem refero, sed ad communitatem uitae atque uictus, remissionemque animorum; quae maxime sermone efficitur familiari, qui est in conuiuuis dulcissimus* ²⁰⁷. *Conuiuio delector. Ibi loquor quod in solum, ut dicitur, et gemitum etiam in risus maximos transfero* ²⁰⁸.

La agudeza, la gracia, la zumba, la ironía, la usaba muchas veces para desarmar a sus enemigos en el foro, y otras

201 Cf. *Ad Fam.* 15, 1, 2-3; *Fam.* 15, 4; 15, 1; 2, 10; *Att.* 5, 20.

202 *Phil.* 11, 7; *Rosc. Am.* 10.

203 *Equidem non deero; monebo, praedicam, denuntiabo, testabor semper deos hominesque, quid sentiam, nec solum fidem meam — quod fortasse uideatur satis esse, sed in principe cui non est satis — curam, consilium uigilantiamque praestabo* (*Phil.* 7, 20; cf. *Phil.* 3, 3). *Nemo me minus timidus, nemo tamen cautior...* (*Phil.* 12, 44).

204 *Phil.* 12, 30. Contra el bien de la Patria Cicerón no querría ni la inmortalidad, cf. *Pro Planc.* 90; 93.

205 Cf. *Fam.* 7, 32, 2; 9, 23; 9, 25, 2-3; cf. A. Maury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Thes. de Paris (Leiden 1955) 328 pp.

206 *Fam.* 9, 15, 2.

207 *Att.* 9, 24, 3.

208 *Att.* 9, 26, 2.

para conciliar la atención de los jueces e inclinarlos al sentimiento que a él le convenía²⁰⁹.

Fácilmente excitable y de una sensibilidad delicada y extrema. Fue siempre exagerado en la delicadeza del aprecio y del amor, como indica todo su epistolario y odió también ardientemente²¹⁰. No olvidó jamás los favores recibidos²¹¹. Su corazón era bueno y se inclinaba siempre a la amistad. Incluso para con César sentía una amistad sincera y le unía una *suauissima coniunctio*²¹². Hasta el momento en que Cicerón advierte que César, engreído de sí mismo, iba buscando su propio bien y no amaba a la Patria. Desde entonces se convierte en enemigo²¹³. Era un emotivo, con una fuerte primariedad. Sobre esta estructura mental se añadía el complejo de inferioridad del *homo nouus* frente a la nobleza, y el de superioridad de su valor personal, sentimiento de grandeza siempre amenazada²¹⁴.

209 Cf. *De Or.* 2, 216-22; Quintil. 6, 3. «Cicéron fut l'un des hommes les plus spirituels de son temps, et nombre de ses bons mots son, grâce à Quintilien, Plutarque et Macrobe, passés à la postérité» (J. Soubiran, *Cicéron. Arates Fragments poétiques* (Paris 1972) p. 65. Cf. Macrobi. *Sat.* 2, 1, 10: *animaduerto duos, quos eloquentissimos antiqua aetas tulit, comicum Plautum et oratorem Tullium, eos ambos etiam ad iocorum uenustatem ceteris praestitisse*. Se encuentran en la edición de C. F. W. Müller, *M. T. Ciceronis scripta quae manserunt omnia* (Teubner 1879) vol. IV, 3, pp. 343-50. Quintil. 8, 6, 73 debe referirse a algún librito de epigramas de Cicerón; y el mismo Quintil. 6, 3, 5 alude a la colección de gracejos de Cicerón recogidos por Tirón. Cf. *Fam.* 9, 16, 4.

210 Cf. *Fam.* 2, 27; *Att.* 9, 2, 2; *Att.* 13, 49, 2: *est bellum aliquem libenter odisse*.

211 Por citar un ejemplo puede verse su sentido sobre la gratitud a la que llama «la mayor virtud y la madre de todas las virtudes» (*Pro Planc.* 80; 81); y el hecho de seguir a Pompeyo en la guerra civil, aun cuando veía su causa perdida: *Hominem sum secutus priuato officio, non publico, tantumque apud me grati animi fidelis ualuit ut nulla non modo cupiditate sed ne spe quidem prudens et sciens tamquam ad interitum ruerem uoluntarium* (*Pro Marcel.* 14).

212 *Att.* 4, 19, 2; cf. *Fam.* 1, 9, etc.

213 Cf. Fr. Lossmann, *Cicero und Caesar in Jahre 54, Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft* (Wiesbaden 1962).

214 Cf. *Rosc. Am.* 3; 9; *Diu. in Caecil.* 69; *Verr.* 5, 180: *Non idem licet mihi, quod iis, qui nobili genere nati sunt, quibus omnia populi Romani beneficia dormientibus deferuntur; longe alia mihi lege in hac ciuitate et condicione uiuendum est. Venit mihi in mentem M. Catonis, hominis sapientissimi et uigilantissimi; qui cum se uirtute, non genere, populo Romano commendari putaret, cum ipse sui generis initium ac nominis ab se gigni et propagari uellet, hominum potentissimorum susceptit inimicitias et maximis laboribus suis usque ad summam senectutem summa cum gloria uixit.* (Cf. también los dos párrafos siguientes: 181-82). *Eadem igitur, Cassi, uia munita Laterensi est, idem uirtuti cursus ad gloriam, hoc facilius fortasse, quod ego*

No negó el perdón a nadie, ni dejó de ser buen amigo de cuantos de alguna forma solicitaban su amistad ²¹⁵, o él advertía que eran dignos de ella. Sobre esto tenemos el testimonio de su tratado sobre la *Amistad*. Su naturaleza le inclinaba a amar a todos los hombres.

Era de *temperamento ardiente*, condición que le llevaba a veces a excederse en la defensa de las causas ajenas, cuando veía en ellas la justicia, sin calcular los daños políticos que podrían acarrearle a él personalmente. Por ejemplo en el *De Prouinciis consularibus*, en favor de la prórroga del gobierno de César en las Galias, el apoyo que prestó a Octaviano, y el empeño que puso en amistar y reconciliar a César con Pompeyo al principio de la guerra civil. El ardor y la vehemencia que ponía en sus palabras, podían dar la impresión de estar lleno de ira, como le dijo en cierta ocasión Q. Fufio, al que responde Cicerón: *Nam quod me tecum iracunde agere dixisti solere, non est ita. Vehementer me agere fateor, iracunde nego. Omnino irasci amicis non temere soleo, ne si merentur quidem. Itaque sine uerborum contumelia a te dissentire possum, sine animi summo dolore non possum* ²¹⁶.

Era *aferrado a la lealtad y a la franqueza*, sobre la que exclama: *quam non est facilis uirtus! quam uero difficilis eius diuturna simulatio!* ²¹⁷. No supo de intrigas políticas. Era más honrado que sus contemporáneos y en ocasiones

huc a me ortus et per me nixus ascendi, istius egregii uirtus adiuuabitur commendatione maiorum (Planc. 67). Mihi, Quirites, apud uos de meis maioribus dicendi facultas non datur, non quo non tales fuerint, quales nos illorum sanguine creatos disciplinisque institutos uidetis, sed quod laude populari atque honoris uestri luce caruerunt (Leg. Agr. 2, 1). Cf. A. Desmouliez, 'Psychanalyse de Cicéron', *Actes Congress.* (Budé 1958) pp. 298-300; P. Briot, 'Deux remarques sur la psychologie de Cicéron', *Latomus* 25 (1966) 743-55, dice que desde el punto de vista de psicoanálisis, Cicerón pertenece a los tipos oral e histeroide. Por su parte, K. Buechner, 'Cicero. Grundzuge seines Wesens', *Gymnasium* 62 (1955) 299-318, defiende que el carácter fundamental de la personalidad de Cicerón reside en su humanismo, que veía en la palabra no una técnica, sino el vehículo de la verdad que da al conocimiento una base moral, que se expresa en la tolerancia y en la constancia, que definitivamente se realiza en la concepción de la unidad de las etapas de la vida.

²¹⁵ *Cum Luceio in gratiam redii. Video hominem ualde petiturire* (Att. 1, 14, 7).

²¹⁶ *Phil.* 8, 16-17. *Ego autem sine iracundia dico omnia nec tamen sine dolore animi* (Phil. 8, 19).

²¹⁷ *Att.* 7, 1, 6.

llegaba a la candidez²¹⁸. Amaba a la Patria, no el medro personal, y la amaba para servirle, no para dominarla, como César, o por el orgullo o la riqueza, como Pompeyo.

Aparecía un *poco tímido*, porque preveía las cosas a larga distancia²¹⁹ y por lo mismo se dejaba llevar fácilmente del pesimismo o del optimismo, según prevyera los acontecimientos²²⁰.

Hombre de poca comida, pero le gustaba gastar bromas sobre el tema de las comidas²²¹.

En la vida doméstica era muy amable con sus familiares, esposa, hijos e incluso esclavos. Las cartas están llenas de amor y de ternura con su esposa e hijos, y confiesa que su cariño le hace olvidar todos sus trabajos y le alivian de todas las fatigas del senado y del foro: *ut tantum requietis habeam, quantum cum uxore, et filiola et mellito Cicerone consumitur*²²². La bondad se extendía también

218 *Ego enim ignauissimo cuique maximam fidem habeo* (Fam. 7, 18, 1). Cf. Fam. 12, 1, 2; 14, 1, 1: *ab iis me amari putabam qui inuidebant*. Att. 20, 1: *Pompeius amat nos carosque habet. «Credis?», inquires. Credo*. Cf. Att. 3, 20, 1; Ad Q. fr. 1, 4, 1, y 1, 1, 12: *Vt quisque est uir optimus, ita difficillime esse alios improbos suspicatur*. De su candidez le advierte Bruto (Ad Brut. 1, 4, 3) y que no se fie de Octaviano (ib. 1, 4a, 2-3). Cicerón lo reconoce y explica su proceder en Ad Brut. 1, 15, 6-7).

219 Fam. 1, 14, 1; *Quae acciderunt, omnia dixit futura* (Fam. 7, 3, 3); Ad Brut. 1, 2a, 3; Att. 2, 21, 2; Cf. Corn. Nep. Cic. 16.

220 Bruto a Cicerón en Ad Brut. 4, 3; Fam. 6, 14, 1. Su enemigo Polión dice a este respecto: *Vtinam moderatius secundas res, et fortius aduersas ferre potuisset! namque utraeque cum uenerant ei, mutari eas non posse rebatur* (Asin. Poll. en Seneca, Suasor. 6). Quintiliano, 12, 1, 14-20, donde lo llama varón óptimo y orador perfecto y respecto a nuestro tema dice: *Nec M. Tullio defuisse uideo in ulla parte ciuis optimi uoluntatem... neque spe neque metu declinatus animus, quominus optimis se partibus, id est rei publicae iungeret. Parum fortis uidetur quibusdam, quibus optime respondit ipse, «non se timidum in suscipiendis, sed in prouidendis periculis», quod probauit morte quoque ipsa quam praestantissimo suscepit animo*.

221 Cf. Fam. 9, 16, 8; 9, 23; 9, 26, 2-3. Todas las cartas a su amigo Peto, Fam. 9, 15-26, son una pura broma gastronómica.

222 Att. 1, 18, 1. Puede servirnos de ejemplo de las relaciones más sobresalientes, que conocemos con respecto a su hijo Marcos. Da cuenta de su nacimiento (Att. 1, 21). En la guerra civil entre César y Pompeyo toma parte como jefe de un escuadrón de caballería en el ejército de Pompeyo (Off. 2, 45); pero en cierto momento quiso pasarse a las tropas que César tenía en España, decisión que abandonó por consejo de su padre (Att. 12, 7, 1). Para que aprendiera fácilmente toda la nomenclatura de la oratoria, le compuso el padre, como un catecismo, las *Partitiones Oratoriae*, años 46-45. En el año 45 lo envió a Atenas para que se especializara en filosofía con el peripatético Cratipo (Att. 12, 32, 3; 15, 15, 4). Pero pronto empieza a dar disgustos a su padre (Att. 13, 1, 1), porque había hecho amistad con un rétor llamado Gorgias, que lo inclinó hacia la bebida, y hacia la vida fácil y disipada. El padre le aconseja que deje tal amigo. Después de unos meses el joven consigue

hacia sus esclavos. En una carta a Atico le da cuenta de la muerte de uno de ellos: *Quid praeterea ad te scribam non habeo, et me hercule eram in scribendo conturbatior. Nam puer festiuus anagnostes noster Sositheus meque plus quam serui mors debere uidebatur commouerat* ²²³.

Con relación a su esposa e hijos tenemos el libro 14 *Ad Familiares*. A su hermano Quinto se refieren las 28 cartas, *Ad Quintum fratrem*, dirigidas a él, cf. sobre todo 1, 3; y en innumerables lugares del epistolario a Atico, donde se descubre su honda preocupación por los altercados matrimoniales entre Quinto y Pomponia y por la educación de su sobrino Quinto ²²⁴. Llegó un momento en que, al verse traicionado por su hermano y por su sobrino ante César, escribió: *Haec ad te die natali meo scripsi. Quo utinam susceptus non essem, aut ne quid ex eadem matre postea natum esset!* ²²⁵.

No era vanidoso, sino cumplidor de su deber, sobre cuya honestidad llamaba luego la atención ²²⁶. Confiesa paladinamente que le atrae la gloria, la aprobación y el aplauso

seguir los consejos del padre, vuelve en sí, y torna a la escuela de Cratipo (*Fam.* 12, 21). Entre octubre y diciembre del 44 el padre compone y le dedica sus tres libros *De Officiis*, para orientación del trabajo y sobre todo como norma de vida honrada (Cf. M. Testard, 'Le fils de Cicéron, destinataire du *De Officiis*', *Bull. Associat. Guillaume Budé*, n. 2 (1962) 198-213). En los primeros meses del año 43 Marcos se enroló en el ejército de Bruto, que le confió el mando de un ala de la caballería (*Ad Brut.* 2, 5; cf. ib. 2, 6; 1, 4, 6; 1, 6, 1). Sin duda Marcos no pudo leer el *De Officiis* antes del 7 de diciembre del 43, fecha de la muerte de su padre. En el 42 combatió en Filipos. En el 39 vuelve a Roma en virtud de una amnistía concedida a los vencidos de Filipos. En Roma sigue a Octaviano contra Antonio. Octaviano lo nombró *consul suffectus*, en el año 30, en atención a su padre. Luego lo envió de procónsul al Asia, y ahí se nos pierden sus huellas. Séneca, *Suas.* 7, 13, dice que el hijo no era ni con mucho del calibre del padre. Cf. Carlo Di Spigno, *Cicerone, Etica e Politica* (Paravia 1972) pp. 99-101.

²²³ *Att.* 1, 12, 4.

²²⁴ *Att.* 5, 1, 3-4; 4, 7, 1 y 3; 6, 3, 8; 6, 7, 1; 10, 4, 5-6; 10, 7, 3; 10, 10, 6; 10, 11, 1-3; 10, 6, 2. Su sobrino, que resultó muy mal educado por la debilidad de Q. Cicerón, le dio muchos quebraderos de cabeza, cf. *Att.* 11, 8, 2; 11, 10, 1; 11, 1, 2; 11, 15, 2; 11, 16, 4; 13, 41; 13, 42; 15, 21, 1; 16, 5, 2. Sin embargo en los últimos tiempos en que Q. Cicerón, hijo, volvió al buen camino el amor del tío para con él era muy grande, cf. *Phil.* 3, 18.

²²⁵ *Att.* 11, 9, 3. Cf. R. Bailleur, 'Les sentiments familiaux de Cicéron d'après le vocabulaire de ses lettres', *R.E.L.* 11 (1933) 66-68. En este sentido, de la vida privada de Cicéron, como esposo, como padre y hermano enfoca también su estudio P. J. Enk, 'Le caractère de Cicéron', *Atti I Congres. Studi Ciceroniani*, II, 55-65, y concluye que Cicéron es uno de los romanos más íntegros de su tiempo, y que Carcopino lo ha tratado mal e injustamente.

²²⁶ *Fam.* 15, 4, 13.

de sus conciudadanos, y, en un principio quizás más de lo debido ²²⁷.

Sus enemigos le echaban en cara que le oían demasiadas veces recordar las gestas de su consulado. Esto era muy natural en los discursos que pronunció inmediatamente después de su regreso del destierro, como *Pro Domo, Ad Senatum, Ad Quirites, De Har. Resp., In Pisonem, Pro Sestio, In Vatinius*, en que tenía que defenderse continuamente de las acusaciones de Clodio. En general, cuando le achacaban eso que veían en él como una constante, él respondía que jamás hablaba sino cuando lo provocaban ²²⁸.

Pero Cicerón no buscaba la vana gloria, el humo del favor popular ²²⁹; sino la verdadera gloria, que es el fruto natural de los servicios hechos a los suyos, a los amigos, a la patria o a todo el género humano ²³⁰; que es la compañera inseparable de las buenas obras: *Est autem gloria laus recte factorum magnorumque in rem publicam fa-*

²²⁷ Att. 1, 15, 1; 2, 17, 2; Fam. 9, 14, 2: *sum enim audivior etiam quam satis est gloriae*.

²²⁸ *Et quoniam hoc reprehendis, quod solere me dicas de me ipso gloriosius praedicare, quis umquam audiuit, cum ego de me nisi coactus ac necessario dicerem? Nam si, cum mihi furta, largitiones, libidines obiciuntur, ego respondere soleo meis consiliis, periculis, laboribus patriam esse servatam, non tam sum existimandus de gestis rebus gloriari quam de obiectis confiteri...* (Dom. 93-97). Cf. *Har. Resp.* 16-17; *Pro Sest.* 45-66; 127-31. *Graue est hoc dictum fortasse, iudices, graue, si appetimus aliquid, si, cum ceteri de nobis silent, non etiam nosmet ipsi tacemus, graue; sed, si laedimur, si accusamur, si in invidiam uocamur, profecto conceditis, iudices, ut nobis libertatem retinere liceat, si minus liceat dignitatem* (*Pro Sylla*, 80). M. Antonio censura acremente el consulado de Cicerón, y éste, como es natural, se defiende con toda energía, *Phil.* 2, 11-20.

²²⁹ *Si quisquam fuit umquam remotus et natura et magis etiam, ut mihi quidem sentire uideo, ratione atque doctrina ab inani laude et sermonibus uti, ego profecto is sum. Testis est consultatus meus, in quo sicut in reliqua uita fateor ea me studiose secutum ex quibus uera gloria nasci posset, ipsam quidem gloriam per se numquam putavi expetendam* (*Fam.* 15, 4, 13). *De fama nihil sane laboro; etsi scripseram ad te tunc stulte «nihil melius», curandum enim non est. Atque hoc, in omni uita sua quemque a recta conscientia transuersum unguem non oportet discedere* (*Att.* 13, 20, 4). *Putas autem me uoluisset aliquid quod perfectum non sit?* (ib.). Rechaza unas ofrendas que le presentaban destinadas a unos templos, para que en modo alguno pudieran pensar que las recibía como obsequio personal, *Ad Q. fr.* 1, 1, 26. Cf. *Ad Brut.* 1, 3, 2. Dice Servio, *Ad Aen.* 9, 254: *Ciceronis est tractum de philosophis qui dicunt sufficere ad gloriam bene facti conscientiam*, y lo refiere al *Hortensius*. La idea de la vanidad de la gloria se encuentra en Cicerón en *Tusc.* 3, 3, 38; *Phil.* 2, 114; *Resp.* 6, 20 (*Somnium Scipionis*). Cf. P. J. Armleder, 'Cicero's conquest of vanity', *CB* 36 (1960) 30-31, Cicerón al fin de la vida había superado y vencido la vanidad de que se le acusa. F. A. Sullivan, 'Cicero and Gloria', *TAPh* (1941) 382-91.

²³⁰ *Pro Marcell.* 26.

ma meritorum, quae cum optimi cuiusque tum etiam multitudinis testimonio comprobatur²³¹; y por tanto ningún hombre bueno debe preterir²³² ya que de ordinario responde a la imposición de un costoso sacrificio en bien de la Patria²³³. Tu mayor gloria ha de ser que tus compatriotas se alegren de que hayas nacido²³⁴. El ser útil a la patria es el mayor deber de la virtud²³⁵. Esta gloria verdadera sigue a la virtud como la sombra al cuerpo²³⁵; es el ideal de las almas grandes y el aliciente que las inspira. *Neque quisquam nostrum in rei publicae periculis cum laude ac uirtute uersatur quin spe posteritatis fructuque ducatur*²³⁶. Sobre la gloria Cicerón en un principio tenía una idea vaga, pero poco a poco su ideal se va haciendo más noble y más profundo. Va considerando menos el aplauso de las muchedumbres y apreciando más la *laus bonorum*; es decir el aprecio que hacen las personas graves y responsables de la dedicación y entrega al servicio del Estado. Esta verdadera gloria acepta el sacrificio de la misma muerte, pero en cambio asegura la sobrevivencia del alma²³⁷. Y llega un momento en que se sublima tanto que ya puede pensar que la mayor gloria del hombre es meditar en las cosas divinas²³⁸, contemplación que hace tener en menos las cosas humanas²³⁹.

231 *Phil.* 1, 29.

232 *Tusc.* 3, 3.

233 *Pro Sest.* 139.

234 *Phil.* 1, 33-36.

235 *Gloria uirtutem tamquam umbra sequitur* (*Tusc.* 1, 109).

236 *Pro Rabir.* 29; *Sest.* 93.

237 *Nunc insidet quaedam in optimo quoque uirtus, quae noctes ac dies animum gloriae stimulis concitat atque admonet non cum uitae tempore esse dimetiendam commemorationem nominis nostri, sed cum omni posteritate adaequandam* (*Pro Arch.* 35). Y en prueba de ello los mismos filósofos en los libros en que hablan del desprecio de las cosas de este mundo, ponen su nombre, buscando la gloria (ib. 32; *Tusc.* 1, 34). *Ego uero omnia, quae gerebam, iam tum in gerendo spargere me ac disseminare arbitrabar in orbis terrae memoriam sempiternam. Haec uero siue a meo sensu post mortem afutura est, siue, ut sapientissimi homines putauerunt, ad aliquam animi mei partem pertinebit, nunc quidem certe cogitatione quadam speque delector* (*Pro Arch.* 36). Leemos en san Jerónimo (*Comm. in Math.* [Mt. 5, 12]): *Eleganter in quodam uolumine scriptum legimus: «Ne quaeras gloriam et non dolebis cum inglorius (ingloriosus) fueris»*, cita que sin duda toma del *De Gloria* de Cicerón. Cf. A. Souter, 'A probable fragment of Cicero's *De Gloria*', *CR* (1932) 151-52; N. I. Barbu, 'De gloria summo bono Ciceronis temporibus', *Latinitas* (1970) 93-100.

238 *Rep.* 1, 28.

239 *Rep.* 1, 26.

Nunca fue vanidoso ni engreído. Conforme iba avanzando en edad aquellas ansias juveniles se fueron también amortiguando, de manera que, cuando emprendía sus obras, veía ya otros estímulos más desinteresados, la cultura y educación del pueblo en sus obras filosóficas y literarias, o la salvación y libertad de la patria en el gran empeño de los últimos años de su vida.

No era *extremoso en política*, sino que en medio de las mayores conmociones del Estado, buscaba la solución en la concordia y en el entendimiento humano y comprensivo de las partes en litigio. Los esfuerzos por evitar el choque armado entre César y Pompeyo fueron enormes²⁴⁰; y por eso quizás a M. Bruto le parecía que Cicerón buscaba componendas con M. Antonio²⁴¹. Cicerón afrontó como pudo los contrastes de las partes y quedó inmerso en ellas. Pero levantando su palabra en defensa de los valores universales de equidad y de superior armonía, pagó generosamente su tributo a aquella política, a la que había ligado tanta parte de su vida, esforzándose en resolverla en los ideales de la justicia y de la humanidad. Por ello no perdió jamás el contacto con los problemas reales de la descomposición anidada en el seno de la *res publica* romana, en defensa de la cual estaba gastando continuamente todas sus energías, y al mismo tiempo extendió y dilató los valores espirituales, que era lo único que iba a perdurar en aquel gran imperio. Suele decirse que Cicerón en política es un derrotado. No es así. Aunque de momento sucumbiera, esto se explica muy bien en la sociedad de nuestros días que, como aquella de Cicerón, va orientada hacia la especialización orgánica. Era imposible el dominar la situación a fuerza de su espléndida elocuencia. César no cambiaba de ideas con palabras, ya que iba determinado hacia su dictadura. Desde luego las experiencias vividas en esta segunda mitad del siglo XX nos explican muy bien la situación política de

240 Cf. José Guillén, 'Cicerón, mediador de la paz entre César y Pompeyo', *Helmantica* (1952) 53-76.

241 *Ad Brut.* 1, 16-17. Cf. Carlo di Spigno, *Cicerone, Etica e politica* (Torino, Paravia, 1972) p. XXXI. La política de Cicerón puede verse ampliamente en Maffio Maffi, *Cicerón y su drama político* (J. Gil, Barcelona 1942); Gaston Bossier, *Cicerón y sus amigos* (Buenos Aires 1944).

Cicerón. En resumen: Cicerón era un hombre de una humanidad extraordinaria ²⁴².

SUS TRABAJOS FILOSOFICOS

De joven se había dedicado a la filosofía ²⁴³, casi exclusivamente con un fin oratorio ²⁴⁴; pero poco a poco va pasando del campo literario al político y al jurídico, hasta llegar a los tratados de pura filosofía. Esto acontece cuando ve la imposibilidad de realizar su pensamiento político, y sobre todo, con la herida causada por la muerte de su idolatrada hija Tulia, en el año 45 ²⁴⁵. Con esta ocasión dirige este bello apóstrofe a la filosofía: «Y habiéndonos llevado al seno de la filosofía desde los primeros años de nuestra juventud nuestra voluntad y afición, a ese mismo puerto de donde yo antes había salido, me refugio ahora, aquejado por esta grave tempestad. ¡Oh filosofía, señora de la vida! ¡oh filosofía, indagadora de la virtud y ahuyentadora de los vicios! ¿Qué hubiéramos podido conseguir sin ti nosotros, y aún el género humano en absoluto? Tú fundaste las ciudades, tú juntaste en sociedad a los hombres diversos, tú los enlazaste entre sí, primero con el domicilio y luego con el matrimonio, finalmente con la comunicación de letras y de palabras. Tú fuiste inventora de las leyes, tú maestra de las costumbres y de la disciplina. A ti nos refugiamos, tu auxilio pedimos, a ti nos entregamos totalmente, ya que antes nos habíamos entregado sólo en parte. Un solo día vivido bien y conforme a tus preceptos debe ser antepuesto a una eternidad de pecados. ¿Qué riquezas antepondremos a las tuyas? Tú nos comunicaste la serenidad de la vida y desterraste los terrores de la muerte» ²⁴⁶.

En esta ocasión se retira a la soledad de sus casas de

242 N. I. Barbu, 'De Ciceronis humanitate', *Latinitas* 16 (1968) 9-21, aduce variedad de ejemplos que muestran la extraordinaria humanidad de M. Tulio. Cf. P. Boyancé, *Etudes sur l'humanisme cicéronien* (Bruxelles 1970), en el prefacio propone a Cicerón como prototipo de la *humanitas* en los tres sentidos que se atribuyen a la palabra, p. 5 ss.

243 José Guillén, *Cicerón, su época, su vida y su obra* (1950) pp. 33; 46-48.

244 *Off.* 2, 4; *Tusc.* 5, 5; *Rep.* 1, 7; *De Fat.* 2.

245 *Tusc.* 1, 1; *Diu.* 2, 6; *Off.* 2, 2; 2, 3-4; *Fam.* 14, 13, 3; 5, 15, 3 y 4; 6, 12; 5; 7, 30, 2; 9, 1, 2; 9, 2, 4; 9, 3, 2; 9, 20, 3.

246 *Tusc.* 5, 5; cf. *Tusc.* 2, 4; *Off.* 2, 2.

campo²⁴⁷ y empieza escribiendo el tratado *De Consolatione* en que busca una expansión y un lenitivo a su dolor por la muerte de Tulia. Advierte que la filosofía no había sido cultivada en Roma y trata de llevar hacia los estudios de esta disciplina a sus conciudadanos en el *Hortensius*²⁴⁸.

Quiere exponerla él y para ello se dedica a un estudio completo y acabado de la filosofía griega. Estudia las filosofías de todas las escuelas, particularmente las caracterizadas por una tendencia moral²⁴⁹. El conocimiento, por ejemplo, que Cicerón muestra tener de Platón es íntimo y profundo, salvando el carácter de ambos filósofos. El interés principal de Cicerón está en la ética, y en esa materia expresa con toda fidelidad el pensamiento de Platón. Esto ha de darnos confianza en la exactitud de las transmisiones de Cicerón cuando nos da el contenido de los autores en sus obras perdidas²⁵⁰.

No creó un sistema filosófico frente a los formados por los griegos; se contentó con asimilar lo mejor que en ellos encontraba y lo que en realidad podía constituir a la filosofía en maestra de la vida. De aquí proviene su carácter ecléctico, sin caer en el servilismo de adaptarse a cualquier filosofía, sino en el mejor sentido de la palabra, conservando una gran independencia de juicio²⁵¹, por lo que sabe

247 *Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis uique prohibiti otium persequimur; et ob eam causam, urbe relicta, rura peragrantes saepe soli sumus* (Off. 3, 1) ...*Ad hanc scribendi copiam omne studium operamque conuertimus. Itaque plura breui tempore euersa, quam multis annis stante re publica, scripsimus* (Off. 3, 4). *In hac solitudine careo omnium colloquio, cumque mane me in siluam abstrusi densam et asperam, non exeo inde ante uesperum. Secundum te nihil est amicius solitudine. In ea mihi omnis sermo est cum litteris* (Att. 12, 15).

248 Cf. Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution* (Paris, Les Belles Lettres, 1958); O. Plasberg, *De M. T. Ciceronis Hortensio dialogo* (Leipzig 1892); P. Thomas, 'Sur l'Hortensius de Cicéron', *Rev. Phil.* 3 (1879) 152.

249 Cf. Michel Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron* (Paris 1958); P. Milton Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron* (Paris 1952).

250 Cf. Th. B. De Graff, 'Plato in Cicero', *CPh* (1940) 143-53. P. Boyancé, 'La platonisme à Rome. Platon et Cicéron', *Congrès de Tours et Poitiers, Actes du Congrès* (Paris 1954) 195-222 = *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, pp. 248-55.

251 *Sed defendat quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus* (*Tusc.* 4, 7).

tomar siempre lo mejor que cada escuela, sin servilismo de ninguna clase ²⁵². Pero Cicerón no es solamente un erudito o un historiador de la filosofía. Sus obras están marcadas con un ardor personal que no va a ésta o aquélla escuela, sino al estudio de la filosofía como tal. En este estudio pueden marcarse ciertos momentos fundamentales que son las etapas de su itinerario espiritual ²⁵³.

Tenía buen sentido crítico y por ello, no sólo por ser más conveniente a un orador, seguía por lo general a los Nuevos Académicos que oponían la duda al dogmatismo propio de los estoicos y de los epicúreos ²⁵⁴. En el terreno de la filosofía moral se inclinaba hacia el estoicismo. Ha podido decirse que las doctrinas filosóficas ciceronianas no forman un bloque lógico, porque Cicerón fue un filósofo con toda su humanidad, más con los instintos de su corazón que con las necesidades de su espíritu. Situado entre tres escuelas, rechaza la epicúrea como impropia para fundar una moral desinteresada. Entre las otras dos, oscila. El estoicismo le seduce por su elevado concepto de la vir-

252 *Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes (como traductor), sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo uidebitur, hauriemus (Off. 1, 6). Quod, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis quos probamus eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponannt iis quae splendide dicta sint neque sint conuersa de Graecis? (Fin. 1, 6). Cf. Fin. 2, 17; Tusc. 1, 1.*

•Los juicios de Cicerón como escritor filosófico han sido muy diversos, pero es indudable que su influencia en el pensamiento y en las letras europeas ha sido profunda, en algunas épocas incluso mayor que la de Platón y Aristóteles. Modeló el idioma latino en tal forma que resultó lo bastante flexible y lo bastante claro para poner al alcance de cualquier persona inteligente no sólo las ideas filosóficas comunes en su época, sino también aquellas ideas que más adelante habían de crear y el pensamiento cristiano, la ciencia y la cultura europeas en todos los campos. Además, aun cuando las obras de Cicerón se deriven de otras, seleccionan lo que toman y lo presentan en tal forma que probablemente no hay mejor introducción a la filosofía moral, sin exceptuar el mismo Platón» (R. H. Barrow, *Los romanos*, Fondo de Cultura económica, México 1963, pp. 1567).

La filosofía de Cicerón está íntimamente unida a su vida personal y a los problemas de la República en decadencia; y en perfecta armonía con las ideas tradicionales romanas de la *pietas* y de la *uirtus*. Es mucho más que un calco de la filosofía griega (Cf. K. Kumaniecki, 'Tradition et apport personnel dans l'oeuvre de Cicéron', *REL* 37 (1959) 171-83; A. Michel, 'La philosophie et l'action dans le «De Oratore»', *IL* 11 (1959) 201-7; y Aug. Conti, *Storia della Filosofia*, I, pp. 373-74).

253 Cf. A. Alfonsi, 'Cicerone filosofo. Linee per lo studio del suo iter speculativo', *Studi Romani* 9 (1961) 127-34.

254 *Off.* 2, 7-8.

tud, pero le inquieta por su falta de adaptación a la vida práctica, por el hiatus que deja entre lo ideal y la realidad. Sus preferencias van hacia el Pórtico medio. La Académica le parece la mejor escuela para indagar la verdad, a la que el hombre debe acercarse con un espíritu libre de prejuicios y dogmas. Será académico en el terreno metafísico y estoico en el campo moral. En esto es un precursor de Kant y W. James ²⁵⁵.

Salvado el escepticismo total de los Nuevos Académicos, iba siempre en persecución de la certeza científica. Muchas veces no la conseguía después de haber discutido en su alma las diversas sentencias, en ese caso permanecía en una duda de reservas, lleno de precauciones e incertidumbres, sin inclinarse nunca a una sentencia sin pesar y avalorar sus razones y argumentos. Esto lo hace sobre todo en los problemas de índole metafísico, como cuando quiere poner en claro la existencia de Dios, de la cual tenía previamente una certeza moral.

Su filosofía se nutría del principio de que la verdad absoluta existía ²⁵⁶, pero que con frecuencia las verdades relativas se ven sombreadas por algo de falsedad. *Non enim sumus ii, quibus nil uerum esse uideatur, sed ii, qui omnibus ueris falsa quaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota: ex quo exstitit illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia uisum quendam habebant insignem et illustrem, iis sapientis uita regeretur* ²⁵⁷.

El ansia de verdad era en Cicerón algo tan trascendente que no duda en llamar «hombre feliz» a quien va tras ella. Lo dice san Agustín ²⁵⁸ refiriéndose al *Hortensius*. Y lo

255 Margaret Young Henry, *The relation of dogmatism and scepticism in the philosophical treatises of Cicero* (New York 1925), y la crítica de Guillemín en *REL* 4 (1926) 271-2.

256 *Quid enim laboro nisi ut ueritas in omni quaestione explicetur?* (*Tusc.* 2, 20).

257 *Nat. D.* 1, 12.

258 S. Agust., *Contra Acad.* 1, 7: *Placuit Ciceroni nostro beatum esse qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire. (Quis ignorat eum affirmasse uehementer nihil ob homine percipi posse, nihilque remanere sapienti, nisi diligentissimam inquisitionem ueritatis, propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiamsi fortasse uerae forent, liberari ab errore non posset? Quae maxima est culpa sapientis). Quam ob rem si et sapientem necessarie beatum esse credendum est, et ueritatis*

curioso es que san Agustín fue ganado por Cicerón por este ansia de la filosofía, según manifiesta en el conocido pasaje de las *Confessiones*²⁵⁹. Y en *Contra Academicos*, 1, 23, en que define la sabiduría: (*Sapientia*) *mihi uidetur esse rerum humanarum diuinarumque quae ad beatam uitam pertinent, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio. Quam descriptionem si partiri uelis, prima pars, quae scientiam tenet, Dei est; haec autem quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, hac autem homo beatus est.* Añade Ohlmann²⁶⁰: «La misma distinción se encuentra en el *Hortensius*, y además en Antioco de Ascalonia que también señala que la verdad absoluta pertenece a Dios. Cicerón ha querido, pues demostrarnos en su *Hostensius* que el hombre era feliz no por el conocimiento, sino por el solo deseo de investigar la verdad. En efecto, una frase como: *ueritatem autem illam solum Deum nose arbitror aut «forte» hominis animam*²⁶¹, chocaría en la boca de un cristiano, porque se pone en duda la inmortalidad del alma «forte», si san Agustín no repite en ella la expresión de Cicerón (*ut fabulae ferunt... magna spes est*). Nótese además que la misma definición de *sapientia* es también la de Cicerón.

sola inquisitio perfectus sapientiae usus est, quid dubitamus existimare beatam uitam etiam per se, ipsa inuestigatione ueritatis posse contingere?

259 S. Agust. *Conf.* 13, 8: *Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam, ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarer fortiter excitabar sermone illo et accendebar et ardebam.* E *ibid.* 8, 17: *Lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram studio sapientiae et differebam contempta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio iam praeponendo etiam inuentis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis uoluptatibus.* Y el mismo san Agustín, *Contra Acad.* 1, 5, demuestra que esa felicidad no consiste precisamente en el hallazgo de la verdad, sino en el deseo mismo de buscarla. Elocuentes son también a este respecto las palabras de Policiano: *Quod affectum mutauerit ipse, quod ad Deum preces et uota conuerterit, quod desideria non eadem quae prius habuerit, quod omnis ei uana spes euiluerit, quod immortalitatem sapientiae quaesierit aestu cordis incredibili; postremo quod surgere iam coeperit, ut ad Deum reuerteretur, cuncta haec esse Ciceronis munus fatetur, unique illius libro, qui uocaretur Hortensius, omnem suae salutis occasionem retulit acceptam. Non enim ad acuendam linguam, inquit, illi offerebatur, nec elocutionem mihi, sed quod loquebatur, persuaserat* (A. Politiani, *Opera* (Bassileae 1553) p. 225; cf. S. Agust. *Conf.* 3, 4, 1).

260 Ohlmann, *De S. Augustin. Dialogis in Cassiciaco scriptis* (Strasbourg 1897).

261 S. Agust. *Contra Acad.* 1, 9.

Su clarividencia de pensamiento y su total dominio de la lengua le permitía abordar los temas más abstrusos con las palabras más sencillas y asequibles a los hablantes de su pueblo²⁶². El quería infundir en los jóvenes el gusto por la filosofía, y advierte que también en los hombres maduros ejerce profundas influencias²⁶³. Y llega a su pueblo porque en sustancia sigue un proceso filosófico que, basado en el sentido común, y orientado hacia el consentimiento universal, responde adecuadamente al espíritu práctico de los romanos.

Prescindiendo, pues, de la forma literaria en la que él fue evidentemente el creador de una prosa artísticamente filosófica, un sentido de romanidad informa todas las páginas de sus escritos filosóficos. A base de ideas y de doctrinas griegas sabe exponer concepciones e ideas filosóficas propias, sacadas plenamente de la naturaleza y carácter romano, que hacen de sus tratados obras maestras del genio latino. El tenía la convicción de que la filosofía hay que exponerla con la mayor propiedad y elegancia del lenguaje, y a ello achaca el que los tratados de filosofía existentes ya en latín nadie los leía porque estaban expuestos en un estilo desgarrado²⁶⁴. El, en cambio, tiene conciencia de que lo hace con la mayor elegancia posible: *nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi adsumo, uideo id meo iure quodam modo uindicare*²⁶⁵; y por eso sabe que ha influido mucho en el pensamiento y en la dicción latina.

Quizás sean los prejuicios con que siempre se han mirado las obras filosóficas de Cicerón²⁶⁶, y porque los edi-

262 *Parad.* 3. Cf. también supra nota 151, cita de R. H. Barrow.

263 *Equidem ex iis etiam fructum capio laboris mei, qui iam aetate proeucti in nostris libris adquiescunt: quorum studium legendi meum scribendi studium uehementius in dies incitatur, quos quidem plures, quam rebar esse cognoui (Diu. 2, 5)*. Ahora, libre de mis ocupaciones forenses y senatoriales, debo esforzarme *ut sint opera, studio, labore meo doctiores ciues mei (Fin. 1, 10)*.

264 *Tusc.* 1, 6; 2, 7-8.

265 *Off.* 1, 2.

266 *Off.* 1, 1. Quien más se empeñó en el siglo XIX en desprestigiar a Cicerón fue T. Mommsen, en su *Historia de Roma*. Contra esta opinión escribió Gastón Boissier: «En dos de aquellas páginas de líneas apretadas y llenas de hechos, como sabe escribirlas, ha encontrado medio de amon-

tores han publicado estas obras desarticuladas o sueltas, lo que ha llevado a los críticos a negar la coherencia de la filosofía de Cicerón. Pero podemos afirmar con H. A. K. Hunt²⁶⁷ que Cicerón ha seguido un plan establecido en las obras que escribió desde el año 45 al 43, desde las *Questions Académicas* al tratado de los *Deberes*, relacionándose unas obras con otras por vínculos lógicos y doctrinales, encadenándose entre sí y formando un sistema.

Sus hitos podrían marcarse así:

1) En las *Académicas* reasume el debate entre la Nueva Academia y Antíoco sobre los problemas de la percepción y del conocimiento²⁶⁸.

2) Una vez admitida una teoría sobre el conocimiento, en la que el estoicismo tiene mucha parte, debe examinar que de la doctrina estoica o del sistema de Antíoco depende, sobre el plan moral, el desarrollo lógico de estas premisas, y al mismo tiempo, el más conforme a lo que el hombre conoce de sí mismo. De ahí la utilidad ampliamente revestida de moral que se estudia en *De Finibus*, y *Quaestiones Tusculanae*.

3) Después que las *Tusculanas* han demostrado cómo el hombre podía salvaguardar su libertad, a pesar de las fuerzas que se le oponen, tales como las emociones, las pasiones, el dolor, el temor a la muerte, etc., Cicerón se veía en disposición de poder estudiar el problema de la libertad humana con relación a los influjos que se ejercen desde fuera, la necesidad, el orden del mundo, los dioses. De ahí

tonar más ultrajes para Cicerón que los que contiene el volumen de Drumann. Allí se ve especialmente que aquel presunto hombre de Estado era sólo un egoísta y un miopo, y que el gran escritor es un compuesto de un folletinista y un abogado. Esta es la misma pluma que acaba de llamar a Catón un Don Quijote y a Pompeyo, un cabo. Como siempre está preocupado por lo presente en sus estudios de lo pasado, se diría que va buscando en la aristocracia romana los hidalgüelos de Prusia, y que saluda por anticipado en César al déspota popular cuya mano dura puede dar a Alemania una unidad» (G. Boissier, *Cicerón y sus amigos*, Buenos Aires 1944, p. 30).

267 H. A. K. Hunt, *The humanisme of Cicero* (Merbourne, Univ. Pr. et London and New York, Cambridge Univ. Pr., 1954).

268 Cf. Att. 13, 13-15 del mes de julio del año 45. Cf. A. M. Lueder y G. Luck, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Ascalon*, diss. de Göttingen (1940); *Der Akademiker Antiochos*, Diss. inaugural de Berna (1953); M. Pohlenz, *Grundfrage der stoischen Philosophie* (Göttingen 1940) pp. 47-82.

el *De Natura Deorum*, *De Diuinatione*, *De Fato*. El *Timeo*, traducido de Platón, debía ser la introducción a este grupo de tratados cosmológicos y teológicos, servir de enlace en la discusión entre las teorías de Antíoco y la filosofía de Posidonio, y era una demostración de la bondad del ser, que al mismo tiempo que reforzaba la ética del *De Finibus*, anunciaba la teología del *De Natura Deorum*.

4) Después de la teoría se enfrentó con la práctica, con el *De Senectute*, *De Amicitia*, *De Gloria*²⁶⁹, *De Officiis*, en que Cicerón renueva los problemas de moral suscitados en el *De Finibus*, y en las *Tusculanas*, para dar su propia concepción de las reglas de conducta útiles para el hombre, imperfecto de ordinario, pero que siente anhelos de superación²⁷⁰.

269 *Att.* 15, 27, 2; 16, 2, 6; 16, 6, 4. Tanto el *Cato Maior* como el *Laelius* están dedicados a Pomponio Atico a quien Cornelio Nepote en su vida lo presenta como el modelo de los *humanistas*. Estas dos obras son la expresión más exquisita de la *humanitas* ciceroniana. La amistad y la vejez son dos temas que interesan vivamente a los dos amigos en el ocaso de sus vidas. En su expresión aflora toda la reflexión filosófica y toda la experiencia humana de su autor. Según Luigi Alfonsi en el *Cato Maior* Cicerón ha expuesto todos los problemas que han atormentado su vida, o una síntesis de su actitud más madura frente a la realidad de la existencia ('Il pensiero ciceroniano nel «De Senectute»', *Studi letterari in onore di Emilio Sentini* (Palermo 1955) pp. 5-20); y en 'La Composizione del «De Senectute» ciceroniano', *Sicilorum Gymnasium*, M.S.S. a VIII n. 2 (1955) 3-28, trata de descubrir las intenciones que determinan la sucesión de ideas y que presiden lo que él llama «la armonía del conjunto». El *Laelius* (*De Amicitia*) según Karl Büchner, 'Der Laelius Ciceros', *Mus. Helv.* IX (1952) 88-106, manifiesta la turbación de ánimo del propio Cicerón, antes y después de la muerte de César. Las cartas dirigidas a Matius (*Fam.* 11, 27 y 28) amigo común de César y de Cicerón, indican el problema de la colaboración con un revolucionario o con un tirano.

270 *Att.* 16, 11, 4. «Su última obra filosófica fue *De Officiis*, que escribí después del asesinato de César, obra que leyeron durante siglos todos los hombres cultos de Europa, y que hoy día apenas se lee. En ella se encuentran las últimas meditaciones de Cicerón sobre la vida, la política y la conducta humana, y rebosa una sabiduría que representa una experiencia política mucho más intensa que la de ningún griego» (R. H. Barrow, *Los Romanos*, México 1963, p. 75). La riqueza del contenido ético de esta obra no se mide en absoluto, sino en relación con los momentos más importantes de la lucha política, con el continuo cambiar de todos los valores y con el desenfreno de todas las ambiciones. Podemos decir que sobre la reflexión filosófica aplicada al *De Officiis* se expande la luz sugestiva de las instancias supremas, por las que Cicerón, mientras combate la última y desesperada batalla en defensa de la tradición de la Roma republicana, advierte la necesaria exigencia de ensanchar la validez del empeño ético del caso singular a las relaciones con los Estados. El primado intelectual del individuo, que con el trabajo personal ha conseguido el grado de la armonía moral, constituye solamente un aspecto complementario del movimiento más amplio de perfeccionamiento espiritual y de búsqueda del

El demostrar la unidad y la coherencia de las obras retóricas y filosóficas de Cicerón es el objetivo que se ha propuesto Alain Michel en su gran obra *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader* (Paris 1960) 752 pp., y sobre su consecución habla así su crítico M. Testard²⁷¹: «Il sera difficile après lui, de parler de l'inconstance de Cicéron et de ses contradictions, sans à craindre de paraître ne l'avoir pas compris. On ne devra plus parler de grandiloquence et de verbosité pour des développements moraux qu'inspire toute une conception de la vie tendue vers le grandeur. On n'ironisera plus sur l'orgueil de Cicéron si l'on arrive à concevoir l'inquiétude de cet homme, qui croit à l'homme, et qui, par incertitude d'un Ciel, veut tracer sur notre terre le sillon d'un gran service, le plus profondement qu'il peut, pour durer».

Y una tesis parecida domina también en la obra de Karl Büchner²⁷² en que, fundado sobre Klingner²⁷³, traza un aspecto de la vida de Cicerón en que la unidad resulta de la compenetración indisoluble de su elocuencia con la filosofía, al servicio de la verdad y de la política. Estudiando la doctrina de Cicerón ve en él sobre todo al hombre. Al hombre íntegro que, ante los enemigos de la Patria, sean Verres, Catilina, César o M. Antonio, pronuncia siempre su *non possumus*.

Cicerón tenía conciencia de su plan, y de la unidad de su filosofía cuando dice en *De Divinatione*, 2, 1-3: «Pensando muchas veces y con todo el detenimiento en los mejores medios de ser útil a la patria, de servir sin interrupción los

equilibrio en las relaciones recíprocas, que unen la comunidad. Los *exempla virtutis*, citados en el *De Officiis*, toman por consiguiente un interés muy grande porque son proyectados sobre el fondo de la crisis de la *res publica*, cuando la lucha política, en sus tonos más ásperos, tendía abiertamente a destruir la dignidad humana. Frente a la posición arbitraria de Mommsen, la mente filosófica de Wilhelm Silthey señaló sagazmente una posición de primer plano, en el sistema de las ciencias y del espíritu, a la íntima naturaleza de la *humanitas* ciceroniana, reivindicándole, sin ambages, el valor fundamental insustituible de la cultura y del pensamiento europeo (cf. Carlo di Spigno, *Cicerone, Etica e Politica* (Torino, Paravia, 1972) pp. XXX-XXXI; y Wolfgang Schmid, 'Cicerone e la filosofia tedesca', *Atene e Roma*, N.S. V (1960) 129-42).

271 M. Testard, en *REL* 40 (1962) 280.

272 Karl Büchner, *Cicero, Grundzüge seines Wesens* (Wiesbaden 1962).

273 Fr. Klingner, *Römische Geisteswel*, 4 ed. (Munich 1961) pp. 110-59.

intereses de la República, nada me ha parecido más conducente a este propósito que abrir a mis conciudadanos el camino de los nobles estudios, como creo haberlo hecho ya en muchos libros. Les hemos exhortado cuanto hemos podido a dedicarse a este estudio de la filosofía, en el que intitulamos *Hortensio*, y hemos considerado qué clase de filosofía juzgamos menos arrogante, más práctica y apta para formar el buen gusto en los cuatro libros *Académicos*. Siendo el fundamento de la filosofía el conocimiento de los verdaderos bienes y de los verdaderos males, hemos agotado este importante asunto en los cinco libros *De Finibus bonorum et malorum*. En los cinco libros de las *Disputas Tusculanas* expuse las condiciones principales para vivir bien... Terminados estos trabajos, he escrito sobre la *Naturaleza de los dioses*, tres libros que contienen todo lo que se refiere a esta cuestión, y para completar mi tarea en todas sus partes hemos comenzado a escribir estos libros sobre la *Adivinación*; y cuando, según mi propósito haya añadido otro acerca del *Hado*, habré agotado esta materia...».

Tiene el propósito de no dejar ningún tema filosófico sin tratar²⁷⁴ y se deleita en la esperanza de su ilusión: *magnificum illud etiam Romanisque hominibus gloriosum, ut Graecis de philosophia litteris non egeant; quod adsequar profecto, si instituta perfecero*²⁷⁵. En *De Officiis*²⁷⁶ expone el mismo proyecto: *ut ea litteris mandemus, quae nec erant satis nota nostris, et erant cognitione dignissima*. Porque la filosofía busca la sabiduría: *Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum, causarumque, quibus eae res continentur, scientia*. Definición que repite en *Tusculanas*²⁷⁷: *(Sapientia) quae diuinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos adsequebatur*.

Lo que resulta verdaderamente maravilloso es cómo Ci-

²⁷⁴ *Diu.* 2, 4.

²⁷⁵ *Diu.* 2, 5. Y que lo consiguió puede verse en el testimonio de Th. Vallauri, *Historia critica Litterarum Latinarum*, 1872, p. 106; Kühner, *Ciceronis in philosophiam eiusque partes merita*, 1925; y san Agustín, *Contra Acad.* 1, 8.

²⁷⁶ *Off.* 2, 5.

²⁷⁷ *Tusc.* 5, 7.

cerón, en medio de la agitada y convulsionada vida que llevó en los años 45-43, pudo encontrar el reconcentramiento y la tranquilidad necesarias para componer sus obras de filosofía. Quien sepa que el tratado *de Officiis* está compuesto al mismo tiempo en que declamaba sus *Filipicas* y en que por medio de una abundantísima correspondencia está manteniendo en torno del Senado a todos y cada uno de los *optimates*, quedará extraordinariamente sorprendido de la capacidad de abstracción de este hombre cuando se entrega a los temas filosóficos.

En su conjunto filosófico domina siempre el pensamiento moral, aplicado prácticamente a la vida. Hacia él era impulsado no sólo por sus condiciones espirituales, en cuanto podía hallar en ella de consuelo a sus amarguras y dolores que difícilmente hubiera logrado en el estudio de la lógica y de la metafísica, sino sobre todo por el fin último de toda su actividad, que él ponía en la regeneración de la sociedad romana. Tratábase de un fin noblemente práctico por el cual su filosofía tomaba un carácter enteramente propio, respondiendo magníficamente a la realidad práctica, característica primordial del pueblo romano.

La moral debe informar la actividad política, la justicia y la equidad deben extenderse lo mismo en protección de los ricos que de los pobres, de súbditos y aliados; las obligaciones no abarcan solamente a los amigos, sino también a los enemigos, con los cuales no debe usarse nunca la perfidia, ni la deslealtad, y menos la crueldad, y, una vez vencidos, deben ser respetados y protegidos, como hacían los antiguos romanos. Así pues, atendiendo a la regeneración moral y civil de la sociedad romana, tendía a suscitar una revolución en las conciencias, que, sobrepasando las fronteras de la patria, llegaba a todo el género humano.

Pero al relacionar las teorías de Cicerón con sus actos hay que tener siempre en cuenta la cronología. Él compone sus tratados a partir del 45, cuando su influencia en los actos públicos es casi nula²⁷⁸. Pero no podemos ver

278 Cf. N. I. Barbu, 'Cicéron philosophe et homme d'action', *Stud. Class.* 6 (1964) 137-47.

en las obras de Cicerón vanas teorías. La filosofía de Cicerón se presenta como eminentemente práctica, condicionada por las necesidades concretas del hombre. Cicerón no es abstracto y cerebral. Estudia las verdades como aplicaciones prácticas para el hombre. Ve la filosofía como la *lux mundi* y *magistra uitae*. Y en esto radica su originalidad. Cicerón critica la filosofía griega, en lo que resulta un maestro insuperable y de ahí deriva su gran valor formativo. Le faltó quizás un tratado sobre «el ser», que hubiera dado más solidez y unidad a sus tratados. Por eso no llega a la altura de un Platón o de un Aristóteles. Pero está vivo su mensaje para la filosofía de hoy: no olvidar al hombre, e interesarse por sus problemas concretos y reales; mensaje condensado en una forma literaria accesible a toda inteligencia y admirada siempre, incluso por B. Croce, que llamó a Cicerón «sumo pensador y literato»²⁷⁹. Y contribuyó no poco a que los romanos sintieran y gustaran la filosofía²⁸⁰.

El había tratado de llevarlas a la práctica hacía tiempo. Las sugirió a su hermano Quinto, cuando éste se hallaba al frente de la provincia de Asia, recomendándole tratara a los pobres provincianos con integridad y bondad, templanza y moderación, y se portara con todos con humanidad, sin dejarse llevar nunca de la ira²⁸¹. Y cuando él mismo se vio al frente de la provincia de Sicilia aplicó sus sistemas filosóficos de una manera ejemplar. Sobre su gobierno tenemos abundantes testimonios²⁸²; pero, sin bajar a más detalles: no ocasionó gastos a nadie en la provincia, ni él personalmente, ni consintió en que lo hicieran tampoco sus subordinados²⁸³. Su audiencia estaba siempre abierta para cuantos provinciales lo deseaban; les levantó los gravámenes que caprichosamente les habían impuesto los procónsules precedentes; no permitió a los caballeros, exactores de las gabelas públicas, que cobraran más de lo

279 B. Croce, *Filosofía, poesía, storia*, p. 274. Cf. también W. Ruegg, *Cicero und der Humanismus* (Zurich 1946), dedicado todo él al estilo filosófico de Cicerón.

280 Cf. G. Bortolaso, *La civiltà catolica*, 7 dic. 1967, Q. 2579, p. 484.

281 *Ad Q. fr.* 1, 1.

282 *Fam.* 3; *Att.* 5, 14-21; 6, 1-6.

283 *Att.* 6, 1, 2.

debido; reprimió a los usureros²⁸⁴; salió de la provincia sin un céntimo más que los honorarios de su cargo, pero le quedaba en el alma una satisfacción inmensa: *ego in uita mea nulla umquam uoluptate tanta sum adfectus quanta adficio hac integritate, nec me tam fama quae summa est quam res ipsa delectat*²⁸⁵. Porque se había propuesto como norma de conducta, *mutatis mutandis*, la teoría de gobierno desarrollada por él en los seis libros *De Republica*²⁸⁶.

Tratando de las Leyes había afirmado que los hombres son todos semejantes entre sí, porque, hechos a semejanza de Dios, tienen todos de común con Dios la razón y el origen divino, y un alma inmortal igual en todos los hombres.

De su amplia y viva producción filosófica, fruto de un gran talento bien trabajado, emanaron efluvios, que, como decía César, extendieron inmensamente los confines del genio romano. En Roma, y fuera de Roma, fue el educador de las nuevas generaciones durante toda la edad antigua; y sus preceptos, fundados en ideas universalistas, fueron el punto de conexión del mundo antiguo con el nuevo, del paganismo con el cristianismo.

Fue en este sentido un verdadero precursor, en cuanto que de sus libros tomaron inspiración, argumentos y ejemplos los escritores de la Iglesia que mayormente se distinguieron por su doctrina y su fina sensibilidad humana. Minucio Félix usó constantemente los libros *de Natura deorum*; Lactancio todas las obras. San Ambrosio imitó y calcó el *De Officiis*. San Agustín lee asiduamente sus tratados filosóficos y confiesa palmariamente que, en lo humano, al *Hortensius* debe su dedicación a la filosofía y por ende su conversión al catolicismo²⁸⁷. Del *Somnium Scipionis* se sirven en los primeros tiempos de nuestra era tanto los paganos como los cristianos que se nutren en la doctrina platónica y pitagórica, expuesta en el sueño. Petrarca comen-
tó encomiásticamente este episodio del sexto libro *de Re-*

284 *Att.* 6, 1, 7.

285 *Att.* 5, 20, 6.

286 *Att.* 6, 1, 8.

287 *S. Agust. Conf.* 3, 4; 8, 7. Y cf. supra nota 258.

pública ²⁸⁸. Es curioso que los paganos hicieron desaparecer parte del libro tercero *De Natura Deorum* porque de él sacaban argumentos los apologistas cristianos contra el paganismo ²⁸⁹. Es también la tesis de V. Guazzoni Foà ²⁹⁰: En el dominio metafísico Cicerón se inspira en Platón, en Aristóteles y en los filósofos del estoicismo medio. Abre el camino a las concepciones cristianas de la creación y de la existencia de un Dios único y de su naturaleza trascendente. El hace suya, antes de transmitirla al cristianismo, la psicología de Platón y de Aristóteles. Su ética está en la línea estoica, y se distingue por ciertos rasgos que luego hará suyos la moral cristiana. Erasmo no dudó en decir «que si Cicerón hubiera conocido la filosofía cristiana, tal vez habría merecido, por la inocencia de su vida, entrar en el número de aquellas almas a quienes la Iglesia da culto con el nombre de santos» ²⁹¹.

288 Cf. P. Courcelle, 'La posterité chrétienne du Songe de Scipion', *REL* 36 (1958) 205-34.

289 Cf. I. Opelt, 'Ciceros Schrift De Natura Deorum bei den lateinischen Kirchenvätern', *A et A* 12 (1966) 141-45.

290 V. Guazzoni Foà, 'Il pensiero ciceroniano, anello di congiunzione tra ellenismo e cristianesimo', *Sophia* 25 (1957) 208-17.

291 *Quis tibi uideatur M. Tullius? —Dicendi artifex optimus, atque etiam ut inter Ethnicos uir bonus, quem arbitrator, si christianam philosophiam didicisset, in eorum numero censendum, qui nunc ob uitam innocenter pieque transactam, pro diuis honorantur* (D. Erasmo, *Ciceronianus*, ed. Vander, 1703, vol. I, p. 1024C. Erasmo publicó también el diálogo *Conuiuium religiosum* en que alaba abiertamente a Cicerón. «Porro quid senserit de animorum immortalitate, quid de diuersa sorte uitae futurae, tum quanta fuerit synecrae conscientiae fiducia, si non satis declarant tot eius libri, certe uel una illa epistola satis arguit, quam ad Octauium scribit, iam, ut apparet, destinata morte» (Erasmo, ed. Allen, IV, p. 339). Y en otro lugar: «si se salvaron los hebreos, que no creían la resurrección de la carne, por qué no Cicerón, que creyó «*Deum, quem persuasum habet esse omnipotentem, sapientissimum, optimum, aliqua ratione subuenturum bonis et ultorem malos?*». Y pondera así la posición religiosa de Cicerón: *Tantum roboris nec ipsis aderat apostolis, priusquam hauserant caelestem spiritum, ut impudens sit hoc exigere a M. Tullio*». «Hay muchos santos —dice también en el *Conuiuium*— que entre nosotros no están censados en el calendario. Confieso mi sentimiento a los amigos: no puedo leer el *De Senectute*, el *De Amicitia* y las *Tusculanas* de Cicerón, sin que bese luego los códices y venere aquel santo pecho, lleno de la divina inspiración».

El mismo gran humanista escribe unas cartas que luego sirven de introducción a las obras de Cicerón. *Epistola* 152 = prefacio *De Officiis*, ed. Allen, I, pp. 355-57. *Epistola* 1013 = prefacio al *De Officiis*, ed. Allen, I, pp. 65-67, en que Cicerón es propuesto como modelo de vida para los cristianos. La obra de Cicerón, llena de verdad, de simplicidad, de eficacia persuasiva, de noble desprecio por los vanos bienes del mundo, del sentimiento de lo divino que hay en el alma humana inmortal, y en la razón humana digna de unirse a Dios, una alabanza, que, confiesa Erasmo, debería avergonzarnos a nosotros, cristianos, educados en los libros santos, y alimentados del

Y ya que hemos mencionado a Erasmo, no debemos silenciar a nuestro Luis Vives que, en la lección inaugural pronunciada en Lovaina en el curso 1520 ó 1521 como introducción al curso que iba a explicar sobre los libros *De Legibus*, tratando el contenido de dicha obra de Cicerón, ensalza su doctrina moral hasta el punto de suponer cierto género de inspiración divina en quien llegó a escribir preceptos tan próximos a los de la sabiduría cristiana: «Nam cum summo studio uolumina Ciceronis lectitarem, inspicere in his tribus *De Legibus* et in illis tribus *Officiorum*, ea quae in intimis monumentis nostrae religionis sancti illi Patres nobis suis posteris tradiderunt, ea quae locutus est Paracletus per profetas, ea denique, quae noster Iesus et fecit et docuit, addubitabam essentque monumenta e Ciceroniana officina, an a uiro quopiam christiano scripta, ut Ciceronis supposita... Ab hac haesitatione, formula dicendi et ipsum totum orationis filum plane Ciceronianum citatique loci ex ipsius operibus quamplurimi a uiris nostra religione antiquioribus, me retraxerunt et liberarunt; atque in hanc ipse opinionem adductus sum, ut credam humanam sapientiam uiribus suis absque peculiari Dei beneficio et munere ea quae in his Legum atque Officiorum libris scribuntur, consequi potuisse».

También es muy digno de verse el prefacio que el mismo egregio humanista valenciano puso al *Somnium Scipionis*, publicado por él en Basilea año 1521.

Y en nuestros días T. Frank²⁹² defiende este principio:

Evangelio de Cristo, somos sin embargo inferiores, en la vida moral y alteza de pensamientos al «pagano» Cicerón. Tiene, pues, razón, concluye la carta, Agustín cuando dice que sentimos más atractivos para practicar el cristianismo, de los libros paganos que de los escritores de nuestro tiempo, y hacen mal los que querrian prescindir del estudio de Cicerón que es un autor más cristiano, que los mismos cristianos» (G. Vallese, *Erasmo e Cicerone: La lettere*, p. 11).

La *Epistola* 1390 prefacio a *Las Tusculanas*, ed. Allen, V, pp. 337-41, en esta carta se dice que Cicerón llevó una vida santamente vivida, y tuvo una muerte de mártir, socrática, dignísima de un cristiano. El pudo muy bien, si así lo quiso la misericordia divina, ser salvo, y hallado digno del cielo (G. Vallese, *Erasmo e Cicerone: Le Lettere*, Napoli 1971, p. 11). Cf. José Guillén, 'Conocimiento indirecto de Cicerón (a través de sus biógrafos)', extracto de los *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani* (Roma 1961).

292 T. Frank, *Cicero. Annual lecture on a master mind; Proceedings of the British Academy*, XVIII, 26 pp. *Admonendi sumus et illud, ut quod in Cicerone praecipuum est imitemur. Id non in uerbis, aut orationis superficie,*

Cicerón es un espíritu superior, que confía a su obra abundantes consideraciones que puede aprovechar nuestro tiempo. Podría citarse como ejemplo el *De Officiis*. Cicerón había enviado a su hijo Marcos a estudiar a Atenas filosofía con Gratipo, pero el hijo se desvió bastante hacia el vino y la vida fácil. Para corregirlo y encauzarlo por el buen camino compuso y le dedicó esta obra. En el centro del incidente familiar, que podríamos definir una de tantas páginas del libro viejo y siempre nuevo de las relaciones entre padres e hijos, se mueve la sensibilidad paterna, empeñada en señalar al hijo equivocado un camino honrado de vida. La apasionada solicitud del padre, que se apoya en los nobles ideales, consigue rescatar el árido tecnicismo del tratado filosófico, pero no se detiene en el nivel de la esfera familiar ni en el grado del amaestramiento menudo. No hay duda que el Arpinate va desarrollando un discurso de ámbito mucho más amplio, y aprovechando la ocasión ofrecida por el comportamiento del hijo, debate el problema general de la superación de la utilidad individual en nombre de la completa armonía ética. Sostiene por tanto que los atractivos del placer y del egoísmo son superados por la *virtus*, que es concebida como energía del espíritu humano, la cual se realiza plenamente en la sociedad civil. No pretendemos hacer un calco del tiempo de Cicerón al nuestro, pero en el libro de Cicerón hay valores eternos, dictados en medio de una sociedad difícil y precaria como la nuestra, en que las experiencias, como ahora, se seguían demasiado rápidas, y los equilibrios políticos y sociales se componían deprisa y desaparecían con extrema rapidez, como entre nosotros ²⁹³.

JOSE GUILLEN

sed in rebus ac sententiis, in ingenio consilioque situm est (Erasmus, *Ciceronianus*, ib., p. 1026B).

²⁹³ Cf. Carlo Di Spigno, *Cicerone, Etica e Politica* (Torino, Paravia, 1972) pp. XXX-XXXI.