

DE AMICITIA EN ROMA: LA TRADICIÓN CICERONIANA

LAURA CORSO DE ESTRADA¹

RESUMEN: En el presente artículo la autora considera la tradición ciceroniana desarrollada en *De amicitia* con el propósito de subrayar, por una parte, la aportación de la filosofía romana a la temática de notables antecedentes griegos. Pero asimismo, con el objeto de considerar las vías propiamente filosóficas del tratamiento de la cuestión en el contexto de la filosofía práctica ciceroniana desde la perspectiva del conjunto de sus escritos; en particular: *De Republica*, *De legibus*, *De finibus*, obras cronológicamente precedentes a *De amicitia*. El artículo aborda los núcleos centrales del finalismo de tradición ciceroniana en sus rasgos propios y, asimismo, la cosmología teológica y la filosofía del hombre que conllevan la comprensión de tesis centrales del *De amicitia* de Tulio Cicerón. Bajo este respecto la autora se centra en la consideración del binomio *natura-amicitia*.²

Palabras clave: Cicerón, *amicitia-natura*, *amicitia-ratio*, *amicitia-virtus*.

ABSTRACT: In this paper, Cicero's *De amicitia* is analyzed in order to underline, first of all, the contribution Roman philosophy makes to a subject rooted in Greek thought. It considers the ways, properly philosophical, in which this subjects is addressed in Cicero's practical philosophy, from the perspective of his writings, especially *De Republica*, *De legibus*, *De finibus*, which come before *De amicitia*. The author of this paper deals with central elements of ciceronian finalism in its own main traits, as well as the teleological cosmology and the anthropological philosophy entailed in Cicero's *De amicitia*, considering mainly the axe *natura-amicitia*.

Keywords: Cicero, *amicitia-natura*, *amicitia-ratio*, *amicitia-virtus*.

¹ CONICET, UCA/UBA. E-mail: lauracorso@uca.edu.ar.

Fecha de recepción: 4/12/2020; fecha de aceptación: 11/12/2020.

² Las versiones castellanas de todos los textos latinos volcados en este artículo nos pertenecen.

1.- EL DE AMICITIA CICERONIANO COMO ESCRITO FILOSÓFICO

Un relevamiento de los escritos de Cicerón pone de manifiesto un significativo uso del término *amicitia* y de nombres anejos, utilizados por nuestro autor en diversos contextos³ desde perspectivas histórico-políticas, literarias, retóricas y ciertamente personales. Pero tal amplitud y variedad no expresan, a la vez, un tratamiento disperso del tema en el conjunto de sus obras. Por una parte, porque manifiestamente Cicerón dedica a la consideración de la *amicitia* un escrito en particular, el que me ocupa en este estudio. Pero por otro lado, porque la ponderación del *De amicitia* en el contexto del *corpus* ciceroniano nos conduce a examinar su naturaleza entre los escritos que su autor ha clasificado como filosóficos y, bajo este respecto, cuáles son las principales tesis que, por ende, Cicerón desarrolló en un plano específicamente filosófico para la consideración de la *amicitia*.

Sin ingresar ahora en un análisis -que excedería este artículo- en torno al estado de la cuestión acerca de los escritos de Cicerón,⁴ pero debido a que -en rigor- la problemática se proyecta en el tema que ahora abordamos, me limito a observar en primer lugar que la consideración de la *philia* en el contexto filosófico griego constituyó un antecedente que no solamente Cicerón conoció y apreció sino que, ciertamente, se ha proyectado en su propia elaboración del tema, bajo respectos diversos.⁵ En este sentido, la relevancia de la tradición platónica y académica -en una consideración conjunta-, pero también posturas de acervo aristotélico, han sido expresamente asumidas por

³ Cf. MERGUET, *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*: Hildesheim-New York, G. Olms Verlag, 1971; s/v: *amicitia, amicus, passim*.

⁴ Cuestión sobre la que me he ocupado en otros trabajos, como: L. CORSO DE ESTRADA, “Rasgos de la fisonomía intelectual de Cicerón”, en *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*: Pamplona, EUNSA, 2008, c. 1, 27-35. Cf. el lúcido estudio de P. BOYANCÉ, “Le problème de Cicerón”, en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, 21 y ss.

⁵ Cf. la consideración de M. GRIFFIN sobre el reconocido influjo aristotélico en el *De amicitia* ciceroniano e incluso, en un sentido más abarcativo, la proyección de tesis de Teofrasto, en “From Aristotle to Atticus: Cicero and Matuson Friendship”, *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*: Oxford: Clarendon Press, 1997, 86,

Cicerón en la elaboración misma de su cuerpo de escritos filosóficos.⁶ Pero bajo una mirada exegético-crítica, cabe también observar el reconocimiento que no sólo las investigaciones en curso sobre los escritos ciceronianos (intensamente desarrolladas ya en el siglo XX) buscan justificar y establecer,⁷ sino incluso el reconocimiento que Cicerón mismo buscó asentar en su propio tiempo en relación con la distancia que en ellos buscó establecer entre sus escritos y sus fuentes, reclamando para sí la consideración propia de un autor filosófico.

De este modo, Cicerón expresa en *De finibus bonorum et malorum* ante quienes califican su obra en desarrollo como una mera fuente de documentación: “no cumplimos el oficio de un traductor”⁸ Dado que, como tiempo después explicitara en *De officiis*: “según acostumbramos, extraeremos de las fuentes conforme a nuestro juicio y decisión, y conforme al modo que nos parezca conveniente”⁹. Pues si bien, como testimonia ante su amigo Bruto con quien comparte el cultivo de la filosofía, en sus escritos ha buscado “conservar”¹⁰ las enseñanzas de escuelas griegas en lengua latina; por lo que manifiestamente su obra ha tenido el objeto de constituir una vía de documentación. A la vez Cicerón subraya que ha pretendido en sus trabajos la generación y el desenvolvimiento de la filosofía en lengua latina;¹¹ a propósito de lo que cabe ponderar su esfuerzo especulativo por traducir formulaciones técnicas de expresiones griegas de doctrinas diversas en lengua lati-

⁶ Sobre este tema cabe hacer presente un numeroso conjunto de estudios especializados, entre los que menciono de modo acotado: J. BARNES, “Antiochus of Ascalon”, *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*: M. GRIFFIN, J. BARNES, edd., Oxford: Clarendon Press, 1997, 51-95; A. LONG, “Cicero’s Plato and Aristotle”, *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*: J. POWELL, ed., Oxford: Clarendon Press, 1995, 37-64; y el clásico estudio de C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*: Paris-Rome: Palais Farnèse – École Française de Rome, 1992, de un modo conclusivo: 623-644.

⁷ Cf. C. LEVY, 1992: 59-74.

⁸ Cf. CICERÓN, *De finibus*, I, 2, 6: *nos non interpretum fungimur munere*.

⁹ Cf. CICERÓN, *De officiis*, I, 2, 6: *ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrio que nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus*.

¹⁰ Cf. CICERÓN, *De finibus*, I, 2, 6: *nos [...] tuemur*.

¹¹ Cf. CICERÓN, *De finibus*, III, 2, 6; *passim*.

na.¹² Y bajo este respecto, como apropiadamente ha indicado P. Steinmetz, una renovada labor exegético-crítica de los escritos de Cicerón debe discernir los desarrollos que les convienen en cuanto nuestro autor se comporta en ellos como: “referens”: quien transmite y documenta doctrinas de escuelas; “iudicans”: quien juzga y pondera críticamente la documentación que transmite y, finalmente, en el sentido más propio: “philosophans”, quien especula filosóficamente.¹³

Esto es: el cuerpo de escritos ciceronianos no es reductible a sus fuentes. Y por ello, el objeto primario de mi presente estudio será el detenerme en los principales núcleos temáticos de la filosofía práctica de Cicerón, y en los fundamentos cósmico-teológicos y antropológicos expuestos en su *corpus*, sobre la base de los cuales asienta su elaboración de tesis centrales del *De amicitia*. Obra escrita en una etapa tardía, la que los estudios de cronología coinciden en ubicar en el 44, luego de la redacción del *De Senectute* -en marzo del mismo año- pero antes del *De officiis* -finalizado sobre principios de noviembre del 44-,¹⁴ y ya próxima a su muerte en el 43. Desde el punto de vista del itinerario intelectual de Cicerón, *De amicitia* puede ser teóricamente insertada en el proyecto orgánico de constitución de su *corpus*,¹⁵ en la medida en que su desarrollo revela la proyección de núcleos filosóficos ampliamente abordados en significativas obras del primer período, como *De Republica*¹⁶ y *De legibus*,¹⁷ e incluso tras la redacción de otros escritos antecedentes que también pueden relacionarse bajo diversos aspectos

¹² Cf. *De finibus*, III, 2, 5; III, 4, 15, *passim*.

¹³ Cf. P. STEINMETZ, “Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt”, en *Cicero’s knowledge of the Peripatos*: W. FORTENBAUGH, P. STEINMETZ, edd., New Brunswick - London: Transaction Publisher, 1989, 18.

¹⁴ Cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

¹⁵ Cf. *De divinatione* II, 1, 1, donde Cicerón expone el sentido orgánico-teórico de sus escritos y menciona parte de su *corpus* entonces en realización.

¹⁶ Escrita circa 54 y 51; cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

¹⁷ Escrita circa 52, 51; cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

con el contenido del *De amicitia*, como *De finibus bonorum et malorum* y *De fato*.¹⁸

De allí, los apartados que configuran la estructura lógico-teórica de mi presente estudio y la consideración del finalismo de la naturaleza, de tesis de la filosofía del hombre y de la filosofía moral y política de rasgos propiamente ciceronianos, sin duda a la vez expresivos de su reelaboración de fuentes griegas. Conforme a ello concentraré mi consideración del *De amicitia* ciceroniano en los cc. IV a IX.

2.- PRESENTACIÓN CICERONIANA DEL PROBLEMA DE LA AMICITIA

El preámbulo del *De amicitia* nos permite aproximarnos a un clima particular ya que Cicerón comienza evocando ante su amigo Ático, su frecuentación juvenil de las enseñanzas de Quinto Mucio Escévola (*Quintus Mucius Scaevola*), el augur, uno de los más importantes jurisperitos de Roma, y tras su muerte, de las de Escévola -el Pontífice-, a quien allí mismo menciona con enfático reconocimiento.¹⁹ Ático, a quien Cicerón dedica esta obra, constituye una figura significativa. Cornelio Nepote subraya sus relaciones continuadas de amistad con Marco Tulio Cicerón a lo largo de la vida de ambos, aún por sobre las que sostuvo con el hermano de Marco Tulio, Quinto Cicerón, quien contrajera matrimonio con su hermana.²⁰ Ático fue también destinatario de parte importante del epistolario ciceroniano, interlocutor en *De legibus*, donde representa la posición epicúrea, y en *De finibus bonorum et malorum* V entre otros escritos. El apelativo de Ático responde a varios factores que lo vincularon con la cultura y la tierra de

¹⁸ Escrita circa 44; cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

¹⁹ CICERÓN, *De amicitia* I, 1.

²⁰ CORNELIO NEPOTE, *Vitae XXV*, 5,3; 16, 1 y ss.

Atenas, donde llevó a cabo una prolongada estancia,²¹ pero donde también fue recordado por el cultivo notable de la lengua griega.²²

En el referido preámbulo, Cicerón presenta ya a uno de los interlocutores del diálogo ficticio que ha elaborado para *De amicitia*, cuando evoca -como dijimos- a Quinto Mucio Escévola y recuerda las menciones que éste hacía de su suegro, Lelio (*Gaius Laelius*), quien fuera en Numancia el segundo del notable Escipión Emiliano, figura altamente significativa de la tradición política romana, recordado como el Segundo Africano tras la destrucción de Cartago, e hijo adoptivo de Publio Cornelio Escipión.²³ A Quinto Escévola y a Lelio, se sumará en el diálogo Fannio (*Gaius Fannius*), de trayectoria militar e historiador.²⁴ Este contexto, expresivo de la cuidada preparación de los preámbulos que Cicerón nos ha legado en numerosas obras suyas²⁵-en los que emula el estilo platónico-, nos ubica ante la configuración de un espacio literario en el que ciertamente expone el intercambio de los personajes, pero donde asimismo ha asentado el punto de partida de la problemática teórica que lo ocupará en este escrito. Precisamente, porque el diálogo ficticio que en la obra habrá de presentarse, tendrá lugar tras la muerte de Escipión Emiliano,²⁶ y ello traerá consigo como temática central, las meditaciones que suscita la muerte de Escipión Emiliano en Lelio, en calidad de amigo.

Por lo que la configuración literaria nos conduce ahora a un espacio filosófico -y trans-literario- que dará lugar al desarrollo continuado-a lo largo de toda la obra- acerca de qué sea la amistad, conforme a la naturaleza que de ella revela esa mirada específica. J. Sauer ha examinado recientemente la modalidad lógico-argumentativa del diálogo ciceroniano, y bajo este respecto el papel de componentes literarios en el proceso del

²¹ CORNELIO NEPOTE, *Vitae XXV*, 3, 2 y ss; 3, 1 y ss.

²² CORNELIO NEPOTE, *Vitae XXV*, 4, 1 y 2.

²³ Cf. Cicero, *The Republic. The Laws. Translation* by N. Rudd: Oxford: Oxford University Press, 1998, 238-239.

²⁴ Cf. L. LAURAND, “Introduction”, en *Cicéron, L`Amitié. Texte Établi et Traduit*: Paris : Les Belles Lettres, 1928, II y ss.

²⁵ Cf. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l`art du dialogue*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, 421 y ss.

²⁶ Circa 129 a. C; cf. L. LAURAND, 1928: III.

desarrollo filosófico;²⁷ ciertamente una densa temática que también excede este estudio. Pero que de manera acotada traigo a colación, para subrayar la relevancia de advertir el plano lógico contenido en una redacción dialógica y sus vías propias en relación con lo plausible y lo justificable. Y en este contexto, el papel que un autor puede asignar a un diálogo literario en cuanto a las proyecciones generadas desde la configuración literaria en contenidos de naturaleza lógica argumentativo-persuasiva.²⁸ Así, los componentes literarios de los escritos de Cicerón se hallan en interrelación con ponderaciones retóricas y constituyen, por ende, un espacio de significación anejo a los desarrollos teórico-filosóficos de sus textos.

La ponderación de la muerte de Escipión Emiliano es así el punto de partida de un diálogo en el que se evoca la sabiduría de Sócrates, aquél que fue juzgado como “el más sabio” (*sapientissimus*) por el divino Apolo,²⁹ y donde se examina en un contexto propiamente helenístico de tradición estoica -que Cicerón documenta en otros escritos suyos-³⁰ si la muerte es un mal.³¹ Mas estas consideraciones constituyen asimismo los enlaces teóricos de una tesis central de la filosofía ciceroniana del hombre, la de la supervivencia del alma tras su separación del cuerpo; la que nuestro autor ya había sostenido de modo neto en el temprano *De Republica*, en el contexto del *Somnium Scipionis* del L. VI de la obra,³² como expresión de su adhesión a la Academia platónica.³³ En *De amicitia*, Lelio es portavoz de la postura que asienta en la “autoridad de los antiguos o de nuestros mayores” (*antiquorum auctoritas vel nostrorum*

²⁷ Cf. J. SAUER, *Argumentations und Darstellungsformen im ersten Buch von Ciceros Schrift De Legibus*: Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2007.

²⁸ Cf. J. SAUER, 2007: 30 y ss.; cf. también pp. 52 y ss. donde el autor examina la interrelación literario-filosófica en *De legibus* I.

²⁹ CICERÓN, *De amicitia* II, 7.

³⁰ Cf. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* III, 13, 42 y ss.; *Tusculanae Disputationes* I, 12, 27 y ss. *passim*.

³¹ CICERÓN, *De amicitia* III, 1, *passim*.

³² Cf. CICERÓN, *De Republica* VI, 23, 25; VI, 24, 26; *passim*.

³³ He desarrollado más ampliamente este tema en L. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*: Pamplona: EUNSA, 2008, 69-72.

maiorum),³⁴ o en quien fue juzgado “el más sabio” (*sapientissimus*) por el oráculo de Apolo en una Grecia floreciente, que “las almas de todos los hombres son divinas, y que cuando éstas salen del cuerpo, se abre el retorno al cielo [...] lo cual del mismo modo consideraba Escipión”.³⁵ ¿Cómo sabemos que éste fue el pensamiento de Escipión Emiliano? El texto ciceroniano del *De amicitia* nos trae la respuesta a continuación, a saber: porque Escipión Emiliano expresó con motivo de aquel sueño en el que el Primer Africano expusiera “sobre la inmortalidad de las almas” (*de immortalitate animorum*);³⁶ esto es: en el *locus* que he mencionado *supra* del *De Republica* VI, sobre el *Somnium Scipionis* que, en *De amicitia*, se retoma y se vuelve a recoger.

Ahora bien, si Escipión retornó *ad caelum* la muerte no es un mal, sino el premio a la vida de un justo. Porque tanto en *De amicitia*, como en el *locus* antecedente del *De Republica* VI -en un contexto netamente platónico- se afirma que la vida supra-mundana sólo conviene a quienes han vivido en la virtud.³⁷ El pasaje del *Somnium Scipionis* al que el *De amicitia* remite es particularmente elocuente al respecto. En efecto, el Primer Africano expresa allí a un joven Escipión Emiliano, en un sueño que éste refiere al despertar: “si desesperas de volver a este lugar en el que están los grandes y eminentes hombres [...] si quieres dirigir tu mirada hacia este lugar y hacia esta casa eterna, ni atiendas a las palabras del vulgo, ni pongas tus esperanzas en las retribuciones humanas. Es necesario que, con

³⁴ En *De legibus*, Cicerón ya enlaza la tradición filosófica de la ley natural con las *mores maiorum*, cf. *De legibus* II.

³⁵ CICERÓN, *De amicitia* IV, 13:[*dicit*] *animos hominum esse divinos, iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in caelum patere.*

³⁶ CICERÓN, *De amicitia* IV, 14.

³⁷ Cf. CICERÓN, *De amicitia* IV, 14 y *De Republica* VI; 15,15; VI, 16, 16 y, en particular, VI, 23, 25.

sus estímulos, la virtud misma te lleve a la verdadera gloria”,³⁸ “no eres tú mortal sino tu cuerpo”.³⁹

De allí que como Lelio reflexiona en *De amicitia*, el afligirse por la muerte de un amigo, “temo que sea más por envidia que por amistad”.⁴⁰ Lelio transmite su gozo en el recuerdo de su amistad (*nostra amicitia*) con Escipión Emiliano, con quien compartió el “cuidado de la República” (*cura de re publica*).⁴¹ Lo que es propio de los deberes de los hombres virtuosos que describe el Primer Africano a Escipión Emiliano en el *Somnium Scipionis*: “el cultivo de la justicia y de la piedad para con los mayores y para con la patria [...] esa vida es el camino al cielo”.⁴²

3.- FINALISMO DE LA NATURALEZA Y AMICITIA

¿Cuál es la concepción que sustenta la tesis sobre la inmortalidad del alma expuesta en el apartado precedente? Y en definitiva: ¿cuál es la concepción acerca de lo real que permite afirmar que la muerte no constituye un mal para Escipión Emiliano?

Cicerón nos conduce a los lineamientos centrales de su justificación cuando expone en *De amicitia* V acerca del binomio: *natura-amicitia*.

En ese *locus*, con motivo de la solicitud de sus interlocutores para que -nutrido en su experiencia vital con Escipión Emiliano- exponga en qué consiste la amistad, Lelio la describe de modo enfático como aquello a lo que

³⁸ CICERÓN, *De Republica* VI, 23, 25: *si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris ... si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris nec in praemiis humanis spempos ueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad verum decus*. Parece de interés la compulsión de aspectos del pasaje citado con Platón, *República*, 517a; *Teeteto*, 175c-d, 176b; *passim*.

³⁹ CICERÓN, *De Republica* VI, 24, 26: *sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc*.

⁴⁰ CICERÓN, *De amicitia* IV, 14: *vereor, ne invid magis quam amici sit*.

⁴¹ CICERÓN, *De amicitia* IV, 15.

⁴² Cf. CICERÓN, *De Republica* VI, 16, 16: *sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria máxima est; ea vita via est in caelum*.

nada aventaja en ser “tan conforme a la naturaleza”.⁴³ Pero precisa a continuación: “considero esto, en primer lugar, que no puede haber amistad sino entre [hombres] de bien”.⁴⁴ Por lo que la “conformidad con la naturaleza” queda enlazada con el desenvolvimiento de la virtud. Pero la virtud con el develamiento de la naturaleza, pues no hay hombre de bien -según Lelio en *De amicitia*- “sino el sabio” (*nisi sapiens*),⁴⁵ y los hombres pueden considerarse virtuosos “porque (en cuanto es posible a los hombres) siguen a la naturaleza que es la óptima conductora del buen vivir”.⁴⁶

Cicerón ha expuesto en los *loci* citados de su *De amicitia* núcleos temáticos centrales de su finalismo de la naturaleza que no resulta reductible, ni en *De amicitia* ni en otras obras suyas, como *De Republica* y *De legibus*,⁴⁷ a tesis propiamente asimilables a la enseñanza estoica, más allá de sus semejanzas lingüísticas. Aun cuando sean expresivas del conocimiento de Cicerón de posturas estoicas, como las que recibe críticamente en elaboraciones propias a partir de su discipulado del académico Antíoco de Ascalón.⁴⁸ Ciertamente constituye una sentencia de tradición estoica el principio ético del “vivir en conformidad” (*homologouménos zên*) con la naturaleza,⁴⁹ la cual supone un finalismo de la naturaleza inserto en una cosmología teológica y en una filosofía del hombre. Pero la concepción estoica por la que *phýsis*, *lógos*, *nómos* se identifican y se proyectan en el ámbito de la filosofía de la acción humana justificando una regulación ética universal, es recogida y reela-

⁴³ Cf. CICERÓN, *De amicitia* V, 17: *Ego tantum possum hortari vos ut anteponatis amicitiam omnibus rebus humanis; enim nihil est tam aptum naturae.*

⁴⁴ CICERÓN, *De amicitia* V, 18: *sentio hoc primum, amicitiam non posse esse nisi in bonis.* cf. también IX, 29 y 32; XVII, 61 y 65; XXI, 82–84; XXIV, 88 y 89; XXVII, 100, *passim*.

⁴⁵ CICERÓN, *De amicitia* V, 18.

⁴⁶ CICERÓN, *De amicitia* V, 19: *quia, quantum possunt homines, sequantur naturam optimam ducem vivendi bene;* cf. también VI, 20, *passim*.

⁴⁷ Me he extendido sobre este tema en L. CORSO DE ESTRADA, *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes, Estudio Preliminar, Edición bilingüe anotada y Apéndices*: Buenos Aires: Colihue Clásica, 2019, LIX-LXXVIII.

⁴⁸ Cf. J. BARNES, 1997: 51-96.

En cuanto a mi propio examen, considero haber justificado la no pertinencia exegético-textual frecuente de la lectura de las definiciones ciceronianas de *De legibus* en contexto estoico en L. CORSO DE ESTRADA, 2019: LIX-LXXII y LXXXV-XCVIII.

⁴⁹ Cf. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 537; DIÓGENES LAERCIO, *Vitae* VII, 87.

borada en el ámbito de la concepción ciceroniana del mundo conforme a una identificación entre: *natura*, *ratio*, *lex* de rasgos propios.

Cicerón ha llevado a cabo en escritos significativos de su *corpus*, como *De Republica*, *De legibus*, *De finibus bonorum et malorum* y como se revela más tarde en *De amicitia* –según hemos advertido–, una lectura filosófica de la *natura*. Conforme a ella concibe la naturaleza investida de la racionalidad divina que constituye su *lex* intrínseca, y que se manifiesta en las inclinaciones que porta la naturaleza de los seres que componen el mundo en su conjunto. Así, la *natura* del mundo posee un contenido intrínseco, una racionalidad fundante del orden perfectivo de los seres que lo habitan y, por ende, de su orden natural y, consecuentemente, universal. Por ello, como sostiene en *De amicitia*, la *natura* es *dux* –según he enunciado supra⁵⁰ y la predicación primera del nombre *lex*, conviene a una racionalidad suprahumana que penetra el universo, como Cicerón ya había expresado en *De Republica* o en *De legibus* al definir la *naturae lex* como *Ratio Summa* y como “fuerza ínsita” (*vis insita*), que mueve a los seres del mundo a sus fines perfectivos.⁵¹ Este desplazamiento de la enseñanza estoica del *lógos spermátikós*, que en la recepción ciceroniana es vertida bajo formulaciones ajenas en vocabulario latino como el de “semillas” (*semina*)⁵² o “fuerza que fue sembrada” (*vis insevit*),⁵³ es asimilado –como los mismos pasajes del *De amicitia* nos permiten advertir– en conjunción con tesis de tradición platónica. De allí, que como G. De Plinval observa con propiedad, el alcance de la influencia platónica condujo a Cicerón a superar una postura corporalista de la naturaleza como cabría a una actitud meramente receptiva, sin matices, de enseñanzas estoicas.⁵⁴ Según lo cual, la predicación ciceroniana de la noción de *natura* se extiende a lo que emerge de la corporalidad, haciendo converger en su concepción cósmico-teológica –como subraya C. Lévy⁵⁵ la concepción estoica que identifica naturaleza y racionalidad con tesis centra-

⁵⁰ Cf. el pasaje ya citado *De amicitia* V, 19.

⁵¹ Cf. CICERÓN, *De Republica* III, 22, 33, *passim*; *De legibus* I, 6, 18; I, 6, 19, *passim*.

⁵² Cf. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* IV, 7, 17, *passim*.

⁵³ Cf. *De inventione Rhetorica* II, 53, 161.

⁵⁴ G. DE PLINVAL, “Introduction”, *Cicéron. Traité des Lois, De legibus*, Texte établi et traduit, Paris: Les Belles Lettres, 1968, 25.

⁵⁵ Cf. LEVY, 1992: 509 y ss.

les del finalismo de tradición platónica. Los pasajes referidos del *De amicitia* en relación con la inmaterialidad del alma humana, y su antecedente en el *Somnium Scipionis* de *De Republica* VI, son expresivos de lo expuesto.

Ahora bien, el hombre posee la aptitud de percibir, por la estirpe de su racionalidad, su propia condición y la realidad del mundo como todo penetrado de racionalidad divina y, por ende, la ley suma que gobierna la naturaleza de las cosas. Así Cicerón lo expresa por ejemplo en *De legibus*, cuando sostiene que el hombre “fue generado por el supremo dios con una condición superior”, pues “entre todas las clases de animales y entre los seres de la naturaleza, sólo él participa de la razón y del pensamiento”;⁵⁶ sólo “los hombres guardan con los dioses [vínculos] de parentesco y de familia”.⁵⁷ Por ello, el hombre puede develar, en el conocimiento de sí mismo y del orden del mundo, cuál es el principio rector de su finalidad perfectiva: el vivir “en conformidad” con la naturaleza, como Cicerón expresa en *De amicitia* V, y en otras obras precedentes. Por consiguiente, Escipión Emiliano no padeció un mal al morir, pues retornó a su origen, el lugar destinado a quien realiza la virtud a la que la naturaleza inclina con su *lex* intrínseca. Lo cual podría no haber ocurrido, si Escipión Emiliano hubiera hecho ejercicio de su capacidad de autodeterminación para no vivir en conformidad con la ley de la naturaleza que en sí mismo portaba. Temática por la que Cicerón también procura distinguirse del fatalismo estoico, por vía de densos desarrollos argumentativos que expone en una obra previa a *De amicitia*, el *De fato*, donde nos ofrece su esfuerzo especulativo por conciliar el finalismo perfectivo incoado en la naturaleza y la *voluntas* humana.⁵⁸

He procurado bosquejar así el contexto del renovado finalismo de la naturaleza desde el que se hace posible comprender que Cicerón sostenga en *De amicitia* que “la naturaleza misma engendró la amistad”,⁵⁹ puesto que se revela como una de las inclinaciones que la racionalidad divina ha sembrado

⁵⁶ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 22: *hoc ... quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis.*

⁵⁷ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23: *homines deorum agnatione et gente teneantur*; cf. una formulación equivalente en I, 8, 24: *agnatio nobis cum caelestibus.*

⁵⁸ Cf. CICERÓN, *De fato* V, 9.

⁵⁹ CICERÓN, *De amicitia* V, 19: *amicitiam natura ipsa peperit.*

en la naturaleza humana. Pero que, consecuentemente, sólo puede realizarse si el hombre vive “en conformidad” con su naturaleza, esto es: como se afirma en *De amicitia*: sólo se puede realizar la amistad entre los hombres si se realiza la virtud. De allí, la definición de *amicitia* que Cicerón nos ofrece en el L. VI de la obra: “La amistad no es otra cosa que la armonía suma de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y afecto”; concebida como donación de los dioses inmortales y sólo comparable a la sabiduría.⁶⁰

Los supuestos considerados en relación con el finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana, nos permiten también aproximarnos a una tesis significativa a propósito del origen de la amistad; sobre lo cual se discute en *De amicitia* VIII, donde se sostiene que “la amistad parece proceder más de la naturaleza que de la indigencia”.⁶¹ El finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana permite justificar que si la amistad constituye una de las inclinaciones ínsitas en la naturaleza, su realidad no queda meramente librada a las circunstancias de la vida, a los intereses ocasionales o al deseo humano, pues la naturaleza humana la porta como arquetipo incoado, aun cuando tal condición germinal no se realice por obra del arbitrio humano. Lo contrario sumiría la manifestación de la amistad al ámbito de lo azaroso y meramente mutable y, por ende, conlleva otra filosofía del hombre y otros supuestos de la misma.

4.- AMICITIA POR NATURALEZA

Como en *De finibus bonorum et malorum* III, en *De amicitia* VIII, Cicerón extiende la consideración de la inclinación natural al otro y a la comunidad de un bien con otro, en el despliegue de la vida del bruto. En *De amicitia* se pone de manifiesto que, aun en el animal, el finalismo perfectivo conlleva la superación del bien ceñido al individuo en cuanto es movido por la *natura*

⁶⁰ CICERÓN, *De amicitia* VI, 20: *Est enim amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanorum quererum cum benevolentia et caritate consensus.*

⁶¹ CICERÓN, *De amicitia* VIII, 27: *a natura [...] videtur potius, quam ab indigentia orta amicitia.*

que es *dux*, y se sostiene que: “también puede advertirse en algunos animales, que por sí mismos en cierta manera aman por algún tiempo a los que procrean, y en cierta manera son amados por ellos [...] lo que es mucho más manifiesto en el hombre”.⁶² Ya en *De finibus*, como anticipé, Cicerón había seguido una línea argumentativa semejante, apoyando en las manifestaciones de la vida animal la inclinación de la naturaleza a objetos que superan la apetición limitada al individuo. Lo que allí busca ejemplificar con los casos de las hormigas, de las abejas, de las cigüeñas, que pueden extenderse al interés común de su especie, porque “incluso en las bestias puede advertirse la fuerza de la naturaleza. Cuando vemos su solicitud con la prole en el parto y en la crianza, nos parece oír la voz de la naturaleza misma”.⁶³

Ahora bien, lo que en el bruto se realiza por ímpetu de la *vis* ínsita en la naturaleza, en el hombre constituye una *vis* sujeta al arbitrio de su *voluntas* y al discernimiento de objetos de índole diversa en la jerarquía de los bienes. Así, el hombre se autodetermina a vivir “en conformidad” o “en no conformidad” con la naturaleza y, por ende, a seguir o no seguir la inclinación que porta por naturaleza para tener vínculos de amistad con los otros hombres. Por lo que Cicerón afirma en *De amicitia* la existencia de una inclinación natural universal a la amistad entre los hombres. Lo afirma expresamente: “somos por naturaleza de tal modo como si hubiese una sociedad entre todos [los hombres]”.⁶⁴ Postura que ya sostuvo en *De legibus*, para asentar que la comunidad de naturaleza del hombre con la divinidad por su participación en la Razón, causa que entre los dioses y los hombres exista una comunidad en la Recta Razón y en la Ley.⁶⁵ De allí, que los dioses y

⁶² CICERÓN, *De amicitia* VIII, 27: *etiam in bestiis quibusdam animadverti potest; quae ex se natos ita amant ad quodam tempus, et ab eis ita amantur [...] quod in homine multo est evidentius.*

⁶³ CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* III, XIX, 62 y 63: *Atque etiam in bestiis vis naturae perspicitur postest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire.*

⁶⁴ Cf. CICERÓN, *De amicitia* V, 19: *Enim videor mihi perspicere sic: nos natos esse ita ut quaedam societas esset inter omnes; cf. también VI, 20, passim.*

⁶⁵ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23. Cf. en relación con el contenido de la inclinación matriz de la naturaleza en la filosofía práctico-moral y política de Cicerón: L. CORSO DE ESTRADA, “*Conservatio sui*: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino”: *Tópicos, Revista de Filosofía* 2019 57: 375-389.

los hombres sean “de una misma ciudad”,⁶⁶ y que “este mundo en su conjunto sea considerado como una ciudad común de los dioses y de los hombres”.⁶⁷ En continuidad con lo expuesto, asimismo afirma en *De finibus bonorum et malorum*: “Hemos nacido para unirnos con los otros hombres y para la sociedad y comunidad del género humano”.⁶⁸ De allí que en *De amicitia* sostenga que las “verdaderas amistades” (*amicitiae verae*) -que proceden de la virtud que realizan los que la componen- son “eternas” (*sempiternae*), porque la naturaleza no puede “ser mutada” (*mutari*).⁶⁹

Cicerón despliega asimismo planos de intensidad de la amistad, cuya consideración detenida excede los límites de este estudio. Ciertamente reconoce que el vínculo que los hombres llevan insito por obra de la naturaleza es más estrecho en la medida en que son más próximos por lazos de nacionalidad o de familia.⁷⁰ Y asimismo discierne la amistad por elección del amigo, a la que dedica un rico desarrollo fenomenológico en el que subraya los vínculos familiares, de similitud y de convergencia personal que favorecen la amistad.⁷¹

Pero en todos los casos, aún en los más estrechos vínculos de la amistad por elección con motivo de una afinidad intensa, el sustento de su realidad reside en el finalismo de la naturaleza que porta entre sus inclinaciones la propia de la amistad, en el ámbito específico de la justificación ciceroniana acerca del alcance de las inclinaciones naturales del hombre y su apertura a *natura* a lo que constituye un bien apetecido desde sí y con otro.

⁶⁶ CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23: *ei civitatis eiusdem habendi sunt*.

⁶⁷ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23: *iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda*.

⁶⁸ CICERÓN, *De finibus* IV, 2, 4: *natosque esse ad congregationem hominum et ad societatem communitatemque generis humani*.

⁶⁹ CICERÓN, *De amicitia* IX, 32.

⁷⁰ Cf. CICERÓN, *De amicitia* V, 19.

⁷¹ Cf. CICERÓN, *De amicitia* VIII, 27 y 28.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRINCIPALES

VON ARNIM, I., *Stoicorum Veterum Fragmenta*: Stuttgart, G. Teubner, 1964.

CICERÓN

- *De amicitia*, Texte Établi et Traduit par L. LAURAND, Paris: Les Belles Lettres, 1928.
 - *De divinatione, De fato, Timaeus*, Recognovit W. AX, Stuttgart: Teubner, 1965.
 - *De finibus bonorum et malorum*, Texte Établi et Traduit par J. MARTHA; edición revisada por C. LEVY, Paris: Les Belles Lettres, 1967-1969.
 - *De inventione Rhetorica*, Recognovit E. STROEBEL, Stuttgart: Teubner, 1965.
 - *De legibus*, Texte Établi et Traduit par G. DE PLINVAL, Paris: Les Belles Lettres, 1968.
 - *De officiis*, Texte Établi et Traduit par M. TESTARD, Paris: Les Belles Lettres, 1965.
 - *De Republica*, Recognovit K. ZIEGLER, Stuttgart: Teubner, 1992.
 - *De Republica, De legibus, Cato Maior - De Senectute, Laelius - De amicitia*, Recognit, Anotatione Critica, J. POWELL, Oxford: University Press, 2006.
 - *Cicero, The Republic. The Laws*. Translation by N. RUDD, Oxford: Oxford University Press, 1998.
 - *Sobre Las Leyes*. Estudio Preliminar, Edición bilingüe anotada y Apéndices de L. CORSO DE ESTRADA, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2019.
 - *Tusculanae disputationes*, Recognovit M. POHLENZ, Stuttgart: Teubner, 1965.
- CORNELIO NEPOTE, *Vitae*, Texte Établi et Traduit par A. GUILLEMIN, Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*: a cura di M. GIGANTE, Bari: Editori Laterza, 1962.
- PLATÓN, *Republique*, Texte Établi et Traduit par E. CHAMBRY, Paris: Les Belles Lettres. 1959.

II. LEXICO CICERONIANO

MERGUET, H., *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*: Hildesheim - New York: G. OlmsVerlag, 1971.

III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS CITADOS

BARNES, J., "Antiochus of Ascalon", , 51-95. En: *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, M. GRIFFIN, J. BARNES, edd., Oxford: Clarendon Press, 1997.

BOYANCE, P., "Le problème de Cicerón", 21-42. En *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970.

CORSO DE ESTRADA, L., *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*: Pamplona: EUNSA, 2008.

CORSO DE ESTRADA, L., "Conservatio sui: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino", *Tópicos, Revista de Filosofía* 2019 57: 375-389.

CORSO DE ESTRADA, L., "Estudio Preliminar", IX-CXIII. En: *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2019.

FORTENBAUGH, W., STEINMETZ, P., edd. *Cicero's knowledge of the Peripatetos*: New Brunswick - New Jersey: Transaction Publishers, 1989.

GRIFFIN, M., "From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship", 86-109. En: *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, M. GRIFFIN, J. BARNES, edd., Oxford: Clarendon Press, 1997.

LEVY, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*, Paris – Rome: Palais Farnèse – École Française de Rome, 1992.

LONG, A., "Cicero's Plato and Aristotle", pp. 37-64. En: *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, J. POWELL, ed., Oxford: Clarendon Press, 1995.

MALASPINA, E., *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm.

RUCH, M., *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris: Les Belles Lettres, 1958.

SAUER, J., *Argumentations-und Darstellungsformen imersten Buch von Ciceros Schrift De Legibus*, Heidelberg: Universitätsverlag, Winter, 2007.