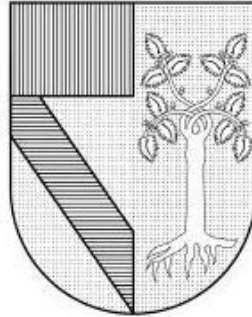


# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

---

## FACULTAD DE FILOSOFÍA



“Análisis del quehacer filosófico de Cicerón a partir de la propuesta de conceptos filosóficos en latín en el tratado *De finibus bonorum et malorum*, libro III”

## TESIS

QUE PRESENTA

**Gerardo Alberto Franco Granados**

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

**MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**  
Dr. Mauricio Lecón Rosales

## Índice

Índice .....	1
Introducción General .....	3
Planteamiento del problema .....	3
Estado de la cuestión: Consideraciones para el estudio de la relación entre Cicerón y la filosofía.....	8
Objetivo de la investigación.....	12
Metodología.....	13
Aproximación histórica a la figura de Cicerón .....	14
I. Cicerón y la filosofía .....	40
I.1. La formación filosófica de Cicerón y su comprensión del quehacer filosófico .....	40
I.2. La presencia de la filosofía en la formación de Cicerón .....	50
I.3. El quehacer filosófico de Cicerón.....	60
II. La expresión filosófica de Cicerón.....	81
II.1. Estudio de la unidad de las obras filosóficas de Cicerón.....	81
II.2. La expresión de la filosofía griega al latín.....	96
Aproximaciones al vocabulario filosófico de Cicerón en el <i>de Finibus</i> III .....	116
Comprehensio-κατάληψις.....	117
Aestimabile- ἄξιον .....	124
Officium-καθῆκον.....	126
II.3. Cicerón como respuesta a la <i>egestas verborum</i> .....	131

III. Conclusión. Cicerón, filósofo. ....	142
III.1. La aportación de Cicerón a la educación romana a través de la filosofía. .	142
III.2. La aportación ciceroniana a la expresión filosófica en latín.....	150
Bibliografía.....	157
Ediciones y traducciones. ....	157
Estudios sobre la vida y obra filosófica de Cicerón.....	160
Estudios sobre filosofía antigua y helenística.....	164
Obras de consulta. ....	166

## Introducción General

### Planteamiento del problema

La motivación del presente trabajo sobre la obra filosófica de Cicerón parte del cuestionamiento: ¿Cicerón era filósofo?, un tema vigente dentro del ciceronianismo que busca demostrar las aportaciones del arpinate en el pensamiento filosófico. Por tal motivo, desde un análisis filosófico, lingüístico e, incluso, pedagógico, se abordará la vida y obra filosófica, así como retórica de Cicerón, para conocer la influencia de filósofos griegos y las escuelas helenísticas de filosofía de su tiempo, así como el impacto que tuvo en sus obras, a fin de dar respuesta al problema de considerar al maestro de Arpino como un filósofo romano.

Los estudios ciceronianos sobre filosofía se han realizado a lo largo de diferentes años, muchos investigadores como P. Boyancé, J. G. Powell, J. Glucker, U. Knoche, M. Ruch, C. Lévy, entre otros (sólo por nombrar a algunos, pues la lista sigue creciendo), han reivindicado el lugar de las obras filosóficas de Cicerón, así como su postura e importancia en la historia de la filosofía antigua. La investigación de dichas obras permite dilucidar nuevos puntos de aproximación al estudio de la cultura y pensamiento en la República Romana, particularmente, el filosófico, cuyo ámbito de estudio ha sido producto de especulaciones, debido, principalmente, a una carencia

documental que otorgue un reporte preciso sobre las consideraciones romanas sobre la filosofía.

Como afirma Powell, el estudio de la Antigüedad merece dos motivaciones: la primera, dar luz sobre los orígenes e historia de cosas que aún se encuentran presentes entre nosotros hasta nuestros días; en cambio, la segunda, realizar comparaciones entre la antigüedad y nosotros<sup>1</sup>, pero la comparación no debe presuponer que existirá un resultado favorable para nuestro tiempo, sino estar abierto a la posibilidad de observar puntos de vista que ayuden a la comprensión de problemas actuales, como ejemplo, reconocer qué tipo de aportación puede tener una civilización como la romana al estudio de las cuestiones físicas, éticas y lógicas de la filosofía, reconociendo el fuerte dominio griego sobre los temas. ¿Por qué estudiar las obras filosóficas de Cicerón?, porque 1) presenta un reporte extenso sobre las filosofías helenísticas que llegaron a la República Romana durante el s. I. a. C.; 2) presenta pasajes, citas y propuestas de comprensión desde un punto de vista propio sobre cada una de las doctrinas que aborda, y finalmente, 3) el arpinate comenzó (consciente o inconscientemente) una larga tradición de escritura filosófica en latín.

Ahora bien, ¿qué puede traernos de nuevo leer la obra filosófica de Cicerón?, lo discutido en sus diálogos, e.g.: el juicio de lo que es bueno o

---

<sup>1</sup> v. J. F. Powell. *Cicero the Philosopher*. New York, United States: Oxford University Press, 2002. p. 4-5.

malo, la religión y el Estado, las leyes, lo correcto e incorrecto, lo verdadero o falso son, todavía, objetos de estudio presentes en los análisis filosóficos y filológicos. Asimismo, si se considera que lo dicho por Cicerón en sus obras filosóficas es el reflejo de un hombre versado en los temas que aborda, esto lo hace más relevante, pues, aunque no sea un pensador original al estilo de Sócrates, Platón o Aristóteles, el arpinate se presentó como un hombre ordinario dueño de su propia opinión, un romano que investigó los argumentos entre las diferentes escuelas filosóficas y que decidió optar por la ἐποχή, esto es, la *adsensionis retentio*<sup>2</sup> o *in rebus incertis adsensionem cohibuisse*<sup>3</sup>, antes que adoptar una posición dogmática sobre cualquier asunto. La decisión del eclecticismo ciceroniano (etiqueta que la historia de la filosofía ha perpetrado para su pensamiento) es razonada en lugar de adoptada, Cicerón mismo en *De natura deorum* expresó:

Pero, quienes se pregunten qué pensamos sobre cualquier asunto, esto lo hacen con más curiosidad que la necesaria, pues, no debe buscarse tanto la influencia de la autoridad, sino el de la razón al discutir. Más aún, muchas veces obstaculiza a esos que se dicen enseñar, pues dejan de añadir su juicio, esto lo

---

<sup>2</sup> Cic. *Luc.*59.

<sup>3</sup> Cic. *ND.* 1.1.10

tienen considerado, porque, a partir de quien aprueban, ven lo establecido<sup>4</sup>.

Este pensamiento sobre la importancia de buscar la razón o, para ser muy específicos, los *momenta rationis* muestran un interés particular por parte del arpinate para demostrar que se trata de un reporte propio sobre cómo ha vivido la filosofía y su quehacer filosófico. La adhesión del juicio propio será un constante recordatorio tanto para Cicerón como para sus lectores de que él se encuentra realizando un ejercicio de reflexión que muy pocos de sus contemporáneos se habían atrevido a realizar públicamente o bien por escrito. Los diálogos filosóficos presentan un Cicerón que echa mano de la figura de *auctoritas* de la élite romana para elevar el estatus de la filosofía como formación personal; sin embargo, el arpinate colocará primero el servicio al Estado en cada uno de sus diálogos, antes que filosofar al estilo griego. Aún más, la filosofía se pondrá al servicio del Estado si el ciudadano, filósofo, considera que aquel lo necesita o así puede ayudar a mejorar la ciudad y sus habitantes<sup>5</sup>.

Entonces, ¿cómo abordar la filosofía en las obras de Cicerón como objeto de estudio?, en el presente trabajo me he concentrado en demostrar que es

---

<sup>4</sup> Cic. *op. cit.* I. 10. *Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere volunt auctoritas eorum qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum quod ab eo quem probant iudicatum vident.* N.A.: Todas las traducciones realizadas directas del latín o del griego a partir de este momento son propuestas del autor, a menos que se indique lo contrario.

<sup>5</sup> v. Cic. *Div.* 2.2.6.

importante considerar la vinculación de los aspectos de vida y obra para comprender la aportación ciceroniana, ya que el quehacer filosófico en la República Romana del arpinate se trata de una constante de vida, y por “constante” me refiero no solamente a la observación fiel de los principios de una doctrina griega, sino a la práctica de éstos hasta sus últimas instancias. Por esto, me parece menester que se recuerden y mencionen puntos relevantes sobre las circunstancias de la vida de Cicerón y su aproximación a la filosofía, pues, posteriormente, repercutirán en la exposición de los tratados que escribió.

En español, se puede encontrar la magnífica obra de Fontán Pérez, así como la introducción de Rodríguez Pantoja a su traducción de las “Verrinas”; también, en lenguas extranjeras se puede recomendar la obra de Narducci, Boissier, Pina Paolo, Shane Butler<sup>6</sup>, entre otros., todos ellos recorren de manera minuciosa cada aspecto de la vida del orador romano, igualmente, no sería difícil seguir la historia de la vida de Cicerón, ya que él mismo nos brinda información relevante de su vida en sus obras, además, se cuenta con la biografía que Plutarco escribiera sobre el arpinate y las referencias que da Séneca, el viejo; sin embargo, lo importante sería destacar que la vida de un hombre que brinda tantas posibilidades al momento de escribir sobre su vida

---

<sup>6</sup> Remito al lector a la sección “Estudios sobre la vida y obra filosófica de Cicerón” en la bibliografía del presente trabajo, en la cual encontrará el concentrado de estudios pertinentes sobre el tema.

y pensamiento, debe considerarse como un aspecto necesario para comprender el valor de su aportación en la historia de la filosofía antigua.

### **Estado de la cuestión: Consideraciones para el estudio de la relación entre Cicerón y la filosofía**

Los estudios sobre: filosofía griega en Roma; el impacto e influencia de las filosofías helenísticas griegas durante la República Romana temprana, media o tardía; el análisis de las obras de los autores romanos a la luz de los postulados de la filosofía griega o bien de las obras filosóficas de ciceronianas y su impacto, ha sido muy poco abordado en México, debido a una fuerte preponderancia y dominio de la filosofía griega antigua como bandera de cultura y pensamiento para occidente.

Particularmente, los estudios sobre la filosofía en Roma ca. s. I. a. C., parten del análisis de las obras de Cicerón (escritas en el periodo comprendido de los años 45 y 44), en cuyo caso se han brindado dos posturas principales: la primera, pensar en las obras filosóficas como una adaptación de las fuentes griegas y tomar lo expuesto por el arpinate como una novedad literaria; la otra, hace énfasis en la palabra *originalidad*, buscando dentro de los tratados ciceronianos argumentos que puedan dar luz a una posible "filosofía romana". Así pues, en este espíritu de búsqueda de la originalidad cabe destacar otras dos posibilidades: 1) se tendría que pensar en una persona que presenta un sistema filosófico que tiene o posee muy poco de algún sistema previo, es decir, algo que llamaríamos hoy en día "nuevo" y,

por tanto, “original”; o bien, 2) el escritor tiene claras afinidades hacia un sistema filosófico predecesor y lo desarrolla, de tal manera que abona con su pensamiento y propone soluciones o nuevas problemáticas dentro de la misma doctrina.

Cicerón ha sido producto de análisis en todos los sentidos enunciados anteriormente, se han estudiado sus obras filosóficas desde su cronología, composición y estado de conservación que ha llegado a nosotros<sup>7</sup>; el estudio de los tratados ha llegado a la interpretación sobre el estilo, los personajes, los lugares y, por supuesto, la relación que los interlocutores de las obras tienen con alguna de las escuelas filosóficas que argumentan<sup>8</sup>. También, se ha utilizado la figura del arpinate como una muestra conjunción del quehacer filosófico y la retórica, en cuyo caso los estudiosos han presentado interesantes puntos de interpretación como la reivindicación de la *elocuencia*, como propuesta ciceroniana; la recepción de los textos filosóficos que el arpinate utilizó como fuente para cada uno de sus libros; o bien la consideración de nombrar a Cicerón como un filósofo<sup>9</sup>. Vale la pena señalar que, en este caso, se puede encontrar, al menos, un estudio elaborado en

---

<sup>7</sup> v. Coleman-Norton, P. R., “Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero” en *The Classical Journal*, vol. 34, Nº 4, (Jan. 1939), pp. 213–228

<sup>8</sup> Davies, J. C., “The Originality of Cicero's Philosophical Works”, *Latomus*, 1 (30), 105-119. 1971. Recuperado el 31 de mayo de 2016, de <http://www.jstor.org/stable/41527857>.

<sup>9</sup> En este caso, remito al lector algunos de los estudios más relevantes que abordan el tema “Cicerón como filósofo”: Mackendrick, Paul, *The Philosophical Books of Cicero*. London, Duckworth, 1989; Powell, Jonathan F., *Cicero the Philosopher*. New York, United States: Oxford University Press, 2002; Narducci, Emanuele, *Introduzione a Cicerone*. Roma, Bari: Editori Laterza, 2015; sólo por mencionar algunos.

México que comenta las obras filosóficas del arpinate, por tal motivo, el artículo de Julio Pimentel Álvarez, *Reflexiones sobre la obra filosófica de Cicerón*, me parece fundamental como interpretación de un filólogo y traductor mexicano.

Por otra parte, se ha establecido una larga literatura que ha estudiado la vida de Cicerón como una fuente de información que permita comprender causas, motivaciones o bien influencias que le condujeron a la escritura de sus tratados filosóficos. Las propuestas de las figuras cercanas a Cicerón desde sus familiares, amigos y maestros de filosofía se han unido como parte de las causas de su saber filosófico; las vicisitudes personales del arpinate como la muerte de su hija y el exilio político se han vuelto una motivación que impulsa a la *consolatio* como un tópico plenamente romano que utiliza la filosofía como herramienta de consuelo ante las desgracias; finalmente, el carácter y personalidad del pueblo romano en su conjunto, se han estudiado como parte de una expresión filosófica propia que encuentra voz en Cicerón y sus textos<sup>10</sup>.

Así pues, y aunque la literatura sobre el tema no ha se ha detenido, las especulaciones sobre la posibilidad de hablar de un “Cicerón, filósofo”, así como de una “filosofía romana” se mantiene abiertas para nuevas

---

<sup>10</sup> Remito a los excelentes estudios de K. Kumaniecki. “Tradition et apport personnel dans l’oeuvre de Cicéron”, *Revue des Études Latines* 37. 1906, 171-183. Ciaceri, Emanuele, *Cicerone e i suoi tempi, dalla nascita al consolato*, Roma, Italia: Società Editrice Dante Alighieri, 1939, vol. I SCIARRINO, E., School, “Teachers, and Patrons in Mid-Republican Rome”, en W. M. Bloomer (ed) *A Companion to Ancient Education*, Oxford, John Wiley & Sons, Inc. 2015, pp. 226-239; entre otros.

interpretaciones y puntos de enfoque en el estudio. Por lo tanto, el presente estudio explora la expresión filosófica en latín como un medio representativo del ejercicio filosófico. Esta investigación adquiere relevancia en el análisis integral a la vida y obra de Marco Tulio Cicerón. Dicha indagación permite presentar argumentos que sustentan la concepción de Cicerón no sólo como un orador o político, sino también como un filósofo. Esto, permitirá establecer un camino de interpretativo para el estudio de la “filosofía en Roma”, contribuyendo, de esta manera, a la comprensión de la noción: “filosofía romana”<sup>11</sup>. Con esto, se busca, principalmente, abonar al ciceronianismo en el ámbito filosófico en México, a fin de motivar a interrogantes o cuestionamientos que deriven de este trabajo o de los estudios utilizados, contribuyendo, de esta manera, no solo a los estudios y literatura sobre el tema, sino a un tema que poco se ha analizado y del cual, podría surgir una interpretación, para, quizá, revalorizar los escritos mexicanos en filosofía como una expresión filosófica nacional.

---

<sup>11</sup> Los estudios de mayor envergadura sobre este asunto se abordarán a lo largo del presente trabajo, no obstante, apunto algunos que se han considerado capitales para el análisis de la expresión filosófica en latín: Gucker, John. *Cicero as a Translator and Cicero in Translation*. 2015, recuperado el 14 de marzo de 2016, de [https://www.academia.edu/22322141/Cicero\\_as\\_Translator\\_and\\_Cicero\\_in\\_Translation](https://www.academia.edu/22322141/Cicero_as_Translator_and_Cicero_in_Translation); Levy, Carlos, “Cicerón créatur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse” en *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Roma (17-19 mai 1990)*. (págs. 91-106). Rome, École Française de Rome, 1992; Davies, J. C., “The Originality of Cicero's Philosophical Works”, *Latomus*, 1 (30), 105-119. 1971. Recuperado el 31 de mayo de 2016, de <http://www.jstor.org/stable/41527857>.

## Objetivo de la investigación

El presente trabajo tiene como objetivo responder a la pregunta: ¿Cicerón puede ser considerado como filósofo romano a partir de su expresión filosófica? Se parte de una postura que considera al arpinate como un filósofo romano, con base en el análisis de la formación intelectual del Cicerón, así como su propuesta de términos filosóficos en sus tratados sobre este tema. Asimismo, bajo la consideración de que la exposición de los postulados filosóficos son actividades filosóficas, en tanto esto se realice a través de la contemplación y estudio de las ideas en sí mismas, afirma la aportación ciceroniana a la filosofía como un precursor de la expresión en filosofía en latín que derivará en una larga tradición posterior.

Finalmente, el presente trabajo tiene como objetivo adyacente sostener una postura de análisis que rechaza la denominación de traducción para las obras del arpinate y se propone la idea de una “expresión filosófica”, entendida como la unidad de la “experiencia romana”, de Rémi Brague, y la “con-formación” del ser romano en la vigencia y actualización del *mos maiorum*, para comprender la relación de Cicerón y la filosofía griega. Así, esta investigación busca insertarse en una nueva serie de estudios que ayudan a definir la actividad filosófica en la Roma del s. I a. C, con el objetivo de brindar una reinterpretación del fenómeno, particularmente, de la figura de Cicerón en la historia de la filosofía.

## Metodología

El presente trabajo parte de una metodología cualitativa, en la cual se ha realizado la búsqueda de las fuentes documentales en latín y griego sobre las noticias de Cicerón y su aportación a la filosofía. Asimismo, se recuperaron las referencias que el arpinate expuso en sus tratados filosóficos, justificando el uso del latín como una forma de expresión válida. Análogamente, se realizó una búsqueda de bibliografía especializada sobre la relación entre la retórica y la filosofía en Roma; Cicerón y la filosofía, así como la influencia o tradición de las escuelas filosóficas helenísticas griegas en la Roma republicana del s. I. a.C.

Una vez establecidas las fuentes, ediciones y bibliografía especializada, se ha realizado un estudio analítico sobre el impacto de la filosofía en la formación de Cicerón, a fin de establecer la vinculación que éste tuvo con filósofos, doctrinas y personajes eminentes en el ámbito de su época; posteriormente, se presenta un estudio analítico y comparativo sobre la expresión filosófica de Cicerón. Cabe señalar que durante el presente trabajo las citas en latín, griego y otras lenguas extranjeras fueron traducidas al español como apoyo a la lectura de cada una de las citas<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> *v. supra.* p. 4-5.

## Aproximación histórica a la figura de Cicerón

Cicerón se manifiesta en sus escritos, pero también, como lo he mencionado arriba, a través de los estudios de los eruditos, mismos que han logrado conformar un extenso *corpus* de obras sobre el orador, a favor o en contra, acuñándose términos como “ciceroniano” o “anticiceroniano”, pero que termina formando parte del “ciceronianismo”, entendido no sólo como la imitación de Cicerón, sino como al estudio de su obra, este ciceronianismo es aquello que me permito presentar a continuación, un estudio introductorio que muestre al lector quién es Cicerón y la forma en que han sido las aproximaciones a su figura como objeto de estudio. Así pues, brindaré un sucinto recorrido a la vida del arpinate.

*Marcus Tullius Cicero* nació el 3 de enero del 106 a.C., en la provincia de Arpino una pequeña ciudad del Lacio conquistada por los romanos ca. 305 a. C., actualmente, se corresponde con la moderna Arpino en la provincia de Frosinone; es muy probable que, como todos los niños de la época y, como una costumbre etrusca adoptada por los romanos, haya tomado su nombre a los ocho días de haber nacido, habiendo sido purificado en el *dies lustricus* al ser levantado por su padre en el acto del *tollere filium*, quien le otorgaba el *praenomen* de uno de sus antepasados: *Marcus* (con la abreviación M.), el *nomen* que coincidía con la *gens*, es decir, la familia o el linaje: *Tullius*, perteneciente a los ‘Tulios’ y finalmente un *cognomen* que se otorgaba por

diferentes razones y que para nosotros se considera un mote, mismo que para la familia de los Tulios era *Cicero*.

Según Plinio en su *Historia Natural*<sup>13</sup>, el mote podía haberse debido a la facilidad o calidad de dicha *gens* para cultivar y cosechar el grano o lo chicharos; o por un defecto físico de algún antepasado, según cuenta Plutarco en su “Vida de Cicerón”, pero Marco Tulio siempre se sintió orgulloso de su *cognomen* a grado de decir que lo haría más famoso que el de los Catulos o los Escauros en Roma, o hacer grabar en una ofrenda sus dos primeros nombres y el dibujo de un “chicharo”<sup>14</sup>. Se cuenta de otro origen más alto para el maestro de Arpino, de origen volsco y emparentándolo con el rey Atio, lo cual resulta difícil de comprobar, pues Cicerón jamás hace mención de ello, no obstante, lo que puede ser cierto, es su origen volsco al ser Arpino una provincia de los volscos antes de la conquista romana.

Así, nuestro personaje nacía como *Marcus Tullius Marci filius Marci nepos Cornelia tribu Cicero* (abreviado *Marcus Tullius M. f. M. n. Cornelia t. Cicero*), es decir, Marco Tulio hijo de Marco nieto de Marco de la tribu Cornelia Cicerón. Toda la familia de los cicerones pertenecía al orden ecuestre que, para entender mejor su posición, podemos decir que era una familia acomodada interesada en los negocios, su abuelo posiblemente había tenido un cargo político dentro de Arpino y registrado una reputación importante para la

---

<sup>13</sup> v. Plin. (Sen). *HN* XVIII.10.

<sup>14</sup> cf. Plut. *Cic.* I. 5-6.

familia. El padre de Cicerón había dedicado su vida a los negocios y manifestando un interés por la educación de sus hijos y su futuro dentro de la política de Roma, aunque Plutarco no nos da muchas referencias sobre él, sabemos que quizá se hizo de su fortuna, según Fontán, gracias a algunas explotaciones agrarias y a una lavandería, origen ciertamente desdeñable para todo aquel que deseará alcanzar grandes cargos en el corazón del imperio, pero que Cicerón aprendió a sortear y responder con ingenio cada vez que se le echaba en cara, así como la adopción orgullosa de su *cognomen*<sup>15</sup>.

La madre de Cicerón, Helvia, parece haber sido mucho más culta que el padre y haber introducido a éste dentro del afán por el estudio y las letras. Fontán dice: “Allí en Arpino y en su entorno, estaban, decía Marco Tulio Cicerón, los altares de su familia, los parientes y muchas huellas de sus mayores. Arpino era la patria natural, así como Roma era para él, igual que para todos, la patria política y legal”<sup>16</sup>. En Arpino se encuentra aquel pórtico en el que discurre la primera escena del *De Legibus*; de ese natural Arpino salieron tres hombres ilustres o bien *homines novi*, esto es, cuando alguien de dicho un nivel social no aristocrático llegaba a ser cónsul o a tener un puesto importante se le decía, despectivamente, *homo novus*, "un hombre nuevo", porque ninguno de sus antepasados había alcanzado tal rango, fueron: Cayo Mario, el llamado tercer fundador de Roma y elegido siete veces cónsul, gran

---

<sup>15</sup> v. Fontán Pérez, Antonio. *Marco Tulio Cicerón Semblanza política, filosófica y literaria*. Centro de Estudios políticos y constitucionales. 2016.

<sup>16</sup> cf. *op. cit.* p. 26.

enemigo de Sila; Cayo Celio Caldo, ilustre orador y cónsul en el 94, propiciador de la *lex tabellaria*; y finalmente, Marco Tulio Cicerón, nombrado *pater patriae*, por propuesta de Catón de Útica, y cónsul en el 64.

Cicerón fue un buen ejemplo, según se nos cuentan en su biografía, de lo que Platón buscaba en *República*<sup>17</sup> para un joven, esto es, alguien que desea algo completamente y por su voluntad, que estudia alegremente y que forma parte de *aquellos que aman el espectáculo de la verdad* (τοὺς τῆς ἀλεθείας φιλοθεάμονας) que cultivaba en su niñez la poesía, arte que no abandonó hasta su juventud y su poema hacia Mario, según se nos dice, tenía cierto decoro. La educación de Cicerón fue una combinación de patronazgo y lo romanizante, es decir, el arpinate tuvo maestros griegos para su aprendizaje, algo que se había vuelto una costumbre para la aristocracia en Italia, de la cual el padre de Cicerón quería hacer partícipe a su hijo. La educación en griego para el arpinate tuvo que darse desde el *ludus*, es decir, la escuela de primer nivel, y en las lecciones de gramática con sus pedagogos, pues sólo así se puede comprender el dominio del griego y la capacidad de declamar en esa lengua por parte del arpinate antes de tomar la toga viril. Esto no es sorprendente si reconocemos que el padre de Cicerón también obtuvo una educación similar y que sus parientes como Marco Gratidio y Lucio Tulio Cicerón eran aficionados al griego como lo relata Marco Tulio en el *Brutus*<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> cf. Pl. *Rep.* V. 475b-e.

<sup>18</sup> Cic. *Brut.* 168.1 y 94.3.

Después de que Cicerón tomó la *toga virilis* los acontecimientos políticos del 91 al 82 lo obligaron a participar dentro del ejército al mando de Pompeyo Estrabón, en esa época de su vida conoció el asesinato de sus primeros maestros de retórica: Marco Antonio (el abuelo del triunviro), y de los Escévolas, tanto el augur como el pontífice. Esta situación llevó a Cicerón a sumergirse en los estudios filosóficos y retóricos con mayor afición. Fontán comenta:

Durante todos esos años, salvo algunas salidas por obligaciones de su servicio militar, Cicerón residió habitualmente en Roma, dedicándose preferentemente al estudio. Llegó a dominar la lengua griega y tradujo al latín, por lo menos, a Jenofonte, a Arato y a Platón. También avanzó en sus estudios de filosofía y de retórica, con diversos maestros griegos y alguno más romano, que también le hicieron interesarse en la dialéctica<sup>19</sup>.

Este último punto de la dialéctica fue de gran interés para el orador, ya que le permitía ejercitar el discurso a través de preguntas y respuestas, conclusiones efectivas y derrumbar las tesis contrarias, todo esto con la finalidad de su uso en el foro. Además, resalta que profundizó la dialéctica gracias a un filósofo, Diodoto el estoico (de quien se tratará más adelante). El resultado de aquel tiempo, en que Cicerón se encontraba estudiando, mientras se llevaba a cabo la revuelta de la guerra civil de Sila, le dio la

---

<sup>19</sup> cf. Fontán Pérez, Antonio. *op. cit.* p. 33.

posibilidad de aprender griego a nivel de un bilingüe, ya que los maestros griegos no sabían latín y le pedían que realizara sus discursos en griego para que le pudieran corregir, como lo dice él mismo:

Declamando frecuentemente comentaba—así como hablan ahora— junto con M. Pisón y con Q. Pompeyo o con algún otro de manera regular, y lo hacía mucho, también en latín, pero más a menudo en griego, ya sea porque el habla griega proporcionando muchos adornos podía transportarse igualmente al latín, ya sea porque no podía ser corregido ni instruido por los más eminentes sabios griegos, a no ser fuera en griego<sup>20</sup>

Esta afición le permitió reconocer la necesidad de llegar preparado al foro; por otro lado, los cambios políticos que sufría la República manifestaban una oportunidad para avanzar en sus ambiciones políticas. El estatus de *homo novus* obligó a Cicerón a buscar la gloria, sea cierto o no, la Pitia délfica le aconsejó moderarse y buscar en su propia naturaleza<sup>21</sup>. El orador tenía ambiciones políticas muy grandes y apostó todo a sus habilidades retóricas e intelectuales para gobernar las magistraturas que se le presentaban, como la cuestura del 75 a.C., habituándose a destacar entre sus contemporáneos, se dedicó a conocer los nombres de las personas

---

<sup>20</sup> cf. Cic. Brut. 310: *Commentabar declamitans—sic enim nunc loquuntur—saepe cum M. Pisone et cum Q. Pompeio aut cum aliquo cotidie, idque faciebam multum etiam Latine sed Graece saepius, vel quod Graeca oratio plura ornamenta suppeditans consuetudinem similiter Latine dicendi adferebat, vel quod a Graecis summis doctoribus, nisi Graece dicerem, neque corrigi possem neque doceri.*

<sup>21</sup> v. Plu. Cic. 5. 1.

importantes y los lugares distinguidos como parte de lo que él consideraba característica necesaria para el servidor público. En el año 66 es nombrado *praetor urbanus*, distinguiéndose por su calidad en el tribunal, atendiendo los casos con justicia y bajo la legalidad. No sería sorpresa pensar que Cicerón se habría comportado de manera excelente durante sus cargos políticos y tras haber obtenido su victoria en el juicio de Verres, aspiró a la magistratura más alta dentro de la República: el consulado.

Pero ¿cómo podía llegar un *homo novus* a ser cónsul? Todo parece indicar que logró juntar la simpatía de la nobleza romana del momento; también, las circunstancias le fueron favorables, pues durante el periodo del 64 al 63 a. C. se comenzó a gestar la famosa “Conjuración de Catilina”; en ella, un noble romano pretendía regresar el poder a las manos de unos cuantos, instaurando la oligarquía. Sabemos, gracias a Salustio y al propio Cicerón, que la conjuración fue uno de los eventos más importantes dentro de la historia de Roma, gracias a ella, personajes como Gneo Pompeyo, Marco Licinio Craso, Julio César, así como el propio arpinate, comenzaron a entrar en escena como figuras determinantes de la política romana. La postulación de Cicerón al consulado surge como una alternativa por parte de la nobleza romana al no tener en la urbe una figura mejor, pues César se encontraba en otro cargo y no podía aspirar al consulado, Craso tenía varias acusaciones sobre su desempeño y Pompeyo, que era la opción más viable no podía presentarse debido a que se encontraba fuera de Roma peleando en Oriente,

por lo que Cicerón era una opción de salvación para una nobleza romana que, conociendo los planes de Catilina (gracias a la indiscreción de uno de los participantes con una mujer llamada Fulvia), pretendía evitar a toda costa la llegada del conjurado al poder. Salustio nos cuenta:

La conjuración, esencialmente, incitó el interés de los hombres para enviar al consulado a M. Tulio Cicerón. Pues, anteriormente, gran parte de la nobleza vacilaba por recelo y consideraban que el consulado de alguna manera se contaminaba, aun cuando un excelente hombre nuevo lo alcanzase<sup>22</sup>.

¿Fue la conjuración de Catilina el factor decisivo para el consulado de Cicerón? Políticamente hablando, sí, por méritos, habilidad social, intelectual y conocimiento de la ley hasta el momento, Cicerón era la mejor opción que se tenía en el senado, considerando que aquel Gayo Antonio, compañero suyo ese mismo año en el consulado nunca apareció como una figura importante en tiempos tan violentos y cambiantes para la República; no obstante, para el arpinate la conjuración de Catilina fue el escaparate que le dio la posibilidad de mostrarse ante la élite romana. Durante ese año, no sólo pronunció las famosas *Catilinarias*, sino también diversos discursos forenses,

---

<sup>22</sup> cf. Sal. Cat. 23.5.1. *Ea res in primis studia hominum accendit ad consulatum mandandum M. Tullio Ciceroni. Namque antea pleraque nobilitas invidia aestuabat et quasi pollui consulatum credebant, si eum quamvis egregius homo novus adeptus foret. Sed ubi periculum advenit, invidia atque superbia post fuere.*

sobre la ley agraria y de asuntos públicos<sup>23</sup>; sin embargo, al terminar la conjuración en la guerra y muerte de Catilina en batalla, y al morir en ésta muchos nobles y ciudadanos romanos sin un juicio abierto ante el pueblo, Cicerón cometía, quizá sin saberlo al momento, el error más grande de su vida política, aun cuando él mismo hubiese creído que había sido una gran victoria al haber escrito *cedant arma togae*<sup>24</sup> (cedan las armas a la toga) o su famoso *'fortunatam me consule Romam'*<sup>25</sup> (¡afortunada Roma por tenerme como cónsul!).

Terminado el consulado, Cicerón no tuvo una actividad política importante, por lo que continuó con el estudio de la filosofía, afición a la lectura y emprender la lectura sobre geografía, esta inquietud fue sugerencia de Ático, por lo que puede decir el propio Cicerón durante su viaje a Solonio y Ancio<sup>26</sup>; sin embargo, la materia le parece poco fructífera e incluso carente de substancia para algún tipo de adorno; además, influye en él su depresión por no formar parte de la política del momento, y esto lo lleva a una falta de ánimo para escribir. En otro lugar de sus cartas de este periodo, Cicerón

---

<sup>23</sup>v. Cic. Att. 2.1.3.

<sup>24</sup> cf. Cic. In Sall (sp). 7.1.

<sup>25</sup> cf. Cic. In Sall (sp).7.3-4.

<sup>26</sup> cf. Att. 2.4.3. (...) *etenim γεωγραφικὰ quae constitueram magnum opus est (...) et hercule sunt res difficiles ad explicandum et ὁμοειδεῖς nec tam possunt ἀνθηρογραφεῖσθαι quam videbantur et, quod caput est, mihi quaevis satis iusta causa cessandi est.* En cuanto a la Geografía, que me había propuesto, es una gran obra (...) ¡y por Dios! Son cosas difíciles para explicar e iguales en su forma, ni pueden ser escritas en un estilo adornado tanto como parecían y, lo que es esencial, para mí algo suficientemente justo es terminarla.

admite que dado su poca participación política prefiere 'filosofar', cosa que ya sentía desde hacía mucho tiempo.

¡Mira mi debilidad! Pero ¿a mí qué esas cosas [referidas al próximo consulado de Pompeyo y Craso], que deseo dejar y de todo corazón y con todo cuidado dedicarme a filosofar? Así, te digo, está en mi corazón; quisiera que hubiera sido desde el inicio, ahora, claramente, puesto que he comprobado cuán vacías fuesen esas cosas que consideré ser las mejores, pienso tener trato con todas las Musas<sup>27</sup>.

Esta desilusión de la política concluyó en su exclusión del primer triunvirato. Es posible que la inactividad y las acusaciones en su contra por no haber dado un juicio a los conjurados con Catilina hayan hecho que no le consideraran para tener un lugar como uno de los tres más importantes hombres de Roma, pero de sobra es conocido que la conformación del triunvirato fue a causa del poder militar de César y Pompeyo, así como la riqueza de Craso. Durante estos sucesos el estudio del arpinate se intensifica y, gracias a sus cartas, tenemos noticias de las fuentes documentales que consultó como el tratado *Sobre la Ambición* de Teofrasto, que le había proporcionado Ático<sup>28</sup>. Asimismo, como testimonio del estudio, Cicerón

---

<sup>27</sup> cf. Cic. Att. 2. 5. 2. 5–10. *vide levitatem meam! sed quid ego haec, quae cupio deponere et toto animo atque omni cura φιλοσοφείν? sic, inquam, in animo est; vellem ab initio, nunc vero, quoniam quae putavi esse praeclara expertus sum quam essent inania, cum omnibus Musis rationem habere cogito.*

<sup>28</sup> cf. Cic. Att.2.3.5.

suele vincular las lecturas, proposiciones o ideas que encuentra en los autores griegos con lo que acontece en su vida o en la República, por ejemplo, en la conformación del primer triunvirato ca. 60–53 a. C. comentó:

Considerarías que nada ni de la experiencia ni de Teofrasto hube aprendido, ya habrás de ver, con todo, que desearán en breve tiempo aquellos años de mi consulado. En efecto, si fue aborrecible el poder del senado, cuando dicho poder haya sido dado no para el pueblo sino para tres inmoderados hombres, ¿qué piensas que habrá de suceder?<sup>29</sup>

Más adelante, con cierta ironía, Cicerón comenta que piensa "hacerse el sofista", posteriormente, cita a Homero y reconoce que su labor como cónsul en el 63 a. C. fue más de lo que pudo haberle demandado Roma o él mismo.

Pues entonces, nosotros, si por causa de ese amigo tuyo, Publio [Clodio Pulcro, quien atacará y exiliará a Cicerón] será lícito, pensemos "hacernos los sofistas", si él me obliga, empero simplemente nos defenderemos, y, lo que es propio de ese arte [del sofista], "anuncio que me defenderé contra el hombre que primero me ataque". La patria sea propicia, tiene de nosotros,

---

<sup>29</sup> cf. Cic. Att. 2.9.2.3–5. *nihil me existimaris neque usu neque a Theophrasto didicisse, nisi brevi tempore desiderari nostra illa tempora videris. etenim, si fuit invidiosa senatus potentia, cum ea non ad populum sed ad tris homines immoderatos redacta sit, quid iam censes fore?*

incluso si no más de lo que es debido, con certeza, [tiene] más de lo que se me ha pedido<sup>30</sup>.

Se trata de un hombre con preocupación por su formación intelectual y por la situación política de la República, es, en efecto, un hombre de Estado que está viendo morir al Estado de derecho que defendía y conocía, aquella patria política y legal caía en manos de tres hombres y ya no dependía más de las manos de las leyes que habían llevado a Roma a engrandecerse por encima de otros pueblos. Finalmente, la conclusión de este momento entre el 60-58 a. C. será el exilio para Cicerón.

El exilio es la acción directa de Publio Clodio Pulcro, simpatizante de Catilina, que en el año 58 a.C., propondrá la *Lex Clodia de capite civis Romani*, la cual pedía la pena capital sobre todo aquel que hubiese asesinado a un ciudadano romano sin previo juicio, como no dio resultado y dado el panorama de la ambición política de César, siendo cónsul en el 59 a. C., sumando la indiferencia de Pompeyo hacia Cicerón durante los ataques de Clodio. Entre el 19 y 20 de marzo del año 58 a. C. Marco Tulio Cicerón marchó voluntariamente al exilio antes de ser enjuiciado por la *Lex Clodia de exilio Ciceronis*, uno de los golpes más duros que pudo haber tenido en su vida. Durante los meses fuera de Roma, Cicerón pierde todos sus bienes en la urbe

---

<sup>30</sup> cf. *Cic. Att. 2.9.3.3-5. nam nos quidem, si per istum tuum sodalem Publium licebit, σοφιστεύειν cogitamus; si ille cogit, at tantum dumtaxat nos defendere, et, quod est proprium artis huius, ἐπαγγέλλομαι ἄνδρ' ἀπαμύνεσθαι ὅτε τις πρότερος πῆνη'. patria propitia sit. habet a nobis, etiam si non plus quam debitum est, plus certe quam postulatum est.*

y es capaz de conservar algunas villas en diferentes provincias, las cartas que conservamos nos muestran un personaje derrotado en lo político que trata de refugiarse en el estudio, aunque con intenciones de suicidio al haberlo perdido todo<sup>31</sup>. El libro tercero de las cartas a Ático es testimonio del periodo del exilio de Cicerón y su sentimiento depresivo ante los ataques de Clodio. Este pasaje de las cartas a Ático puede mostrar el sentimiento de desesperación que tenía el orador ante su situación.

Aquello que me incitas para vivir, una cosa has podido realizar que no me suicide; por otra parte, no puedes [hacer] que no me arrepienta de mi decisión ni de mi vida. ¿Qué hay, entonces, que me detenga, especialmente si no está aquella esperanza, que nos acompañaba para avanzar en las cosas? No haré que cuente todas las miserias a las que he caído por la gran injuria y crimen no tanto de mis enemigos como de los que me envidiaban, ni tampoco removeré mi tristeza y te llamaré para ese mismo dolor; esto afirmo, nadie nunca hubo sido afectado por tan gran calamidad, para nadie ha sido más deseable la muerte, de quien ha perdido el momento más honroso de buscarla. El tiempo restante que me queda no es ya para remediar, sino para finalizar el dolor<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> v. Cic. Att. 3.4; 3.72; Fam. 14.4.

<sup>32</sup> cf. Cic. Att. 3.7.2. *Quod me ad vitam vocas, unum efficis ut a me manus abstineam, alterum non potes ut me non nostri consili vitaeque paeniteat. quid enim est quod me retineat, praesertim si spes ea non est*

Cicerón reconoce haberse equivocado en sus decisiones al enterarse de los planes que tenían contra él; también, haber confiado demasiado en las personas, lo que lo llevó a las desgracias del momento, mismas que lo empujaron a concluir que ya no era más un hombre importante de Estado y que en esos momentos la pregunta inmediata era ¿qué debía ser ante la situación?, pues, dado su intento fallido de suicidio, reconoce que ha perdido la oportunidad de morir con el honor y gloria que había obtenido<sup>33</sup>. Gracias a la gestión de Pompeyo, Cicerón regresa a Roma en enero del 57 a. C., entre las ovaciones del pueblo romano, según él mismo cuenta<sup>34</sup>, y comienza una actividad en el foro romano que le permite mantenerse a la vista del pueblo y el senado, pero no será suficiente para lograr alcanzar algún mérito, pues los roles del nuevo modo de gobierno en Roma ya se habían repartido con Pompeyo en Italia, César en Galia y Craso en el Oriente. Así, Cicerón le dice a Varrón en una carta “evitemos las miradas de la gente si no es fácil que podamos evitar sus lenguas”<sup>35</sup> al notar su ausencia y falta de importancia en la escena política del momento. En el 55-54 a.C., vemos a un Cicerón diferente, consciente de su exclusión en la política del momento, comienza a

---

*quae nos proficiscentis prosequatur? non faciam ut enumerem miseras omnis in quas incidi per summam iniuriam et scelus non tam inimicorum meorum quam invidorum, ne et meum maerorem exagitem et te in eundem luctum vocem; hoc adfirmo, neminem umquam tanta calamitate esse adfectum, nemini mortem magis optandum fuisse. cuius oppetendae tempus honestissimum praetermissum est; reliqua tempora sunt non iam ad medicinam sed ad finem doloris.*

<sup>33</sup> cf. Cic. Att. 3, 11–15. en especial véase Att. 3,15 pues aquí encontramos el reproche a sí mismo, a Pompeyo e incluso a Ático mismo, de no haber sido lo suficientemente honestos sobre las circunstancias que le causaron tanto daño.

<sup>34</sup> cf. Cic. Att. 4.1.4.

<sup>35</sup> cf. Fam. 9.2.2 *ut vitemus oculos hominum, si linguas minus facile possimus.*

destacar, entonces, el escritor conocedor de las leyes que intenta recordarle al pueblo romano por qué había sido posible su dominio sobre otros pueblos, durante ese año comienza la escritura del *De Republica*. A partir de su regreso, se presenta un Cicerón como patriota, hastiado del poder de los militares por encima de la ley, por lo que prefiere ser constante en la profundización de su estudio, bajo la protección de las letras y de la filosofía.

Aquí yo me alimento en la biblioteca de Fausto (...) así, me mantengo y vuelvo a vivir en las letras, y prefiero sentarme en aquella sillita que tú tienes bajo la imagen de Aristóteles que, en aquella silla curul de esos, y caminar contigo en tu casa que con ese con quien veo se debe de caminar<sup>36</sup>.

Esta nueva faceta como escritor y crítico de su tiempo provocó un firme eco dentro de sus contemporáneos, los cuales reconocieron en Cicerón un eminente personaje intelectual romano, pidiéndole su opinión sobre diversos asuntos de filosofía o historia. El orador de Arpino comienza a ser un ejemplo claro de aquel *otium cum dignitate*, característico del romano que alejado de la vida pública, dedica su tiempo a las buenas artes y a la educación de los jóvenes. Empero, un pequeño cargo como gobernador de Cilicia en el 50 a.C., le permite recabar esperanzas para regresar a la escena política de Roma,

---

<sup>36</sup> cf. Cic. Att. 4.10. (...) *ego hic pascor bibliotheca Fausti. (...) sic litteris sustentor et recreor maloque in illa tua sedecula quam habes sub imagine Aristotelis sedere quam in istorum sella curuli tecumque apud te ambulare quam cum eo quocum video esse ambulandum. sed de illa ambulatione fors viderit aut si qui est qui curet deus (...).*

esperanza que no durará mucho tiempo pues en el 49 a. C., *la suerte estaba echada* y la Guerra Civil entre César y Pompeyo obliga a Cicerón a tomar un bando. El orador escoge a Pompeyo por parecerle el hombre que salvaría a la República y mantendría el modelo político que hasta el momento había predominado.

Habría que aclarar un poco esta elección, en lo particular, considero que Cicerón elige el bando de Pompeyo por parecerle la opción que proporcionaría la posibilidad de que personas como él, es decir, *homi novi*, lograran algún tipo de éxito en Roma, mantener el modelo que le permitió a su familia adquirir un nombre entre la nobleza romana y un *cursus honorum* admirable entre sus contemporáneos. Cicerón no fue un hombre de Estado conservador del todo, y quizá su propio testimonio fue haberse presentado durante su consulado como un *consul popularis*<sup>37</sup>. El arpinate manifiesta su preocupación por un sector de Roma diferente a los optimates; no obstante, Cicerón llegó a expresar que él siempre había estado de acuerdo con el partido conservador<sup>38</sup>, esto permitiría la pregunta: ¿fue Cicerón congruente en el plano político de su tiempo?, entendiendo el plano político como las circunstancias y cambios de poder que se fueron gestando durante la guerra Civil de César y, posteriormente, la de Augusto, el arpinate fue conduciendo su pensamiento político de modo analítico sobre las posturas que cada bando

---

<sup>37</sup> v. Cic. *Leg. agr.*:2.6.7. 15; *Phil.* 7.4; *Fam.* 12.4.1.

<sup>38</sup> v. Cic. *Comment. Peti.* 51. 53.

presentaba, lo que ya dejaba ver la fuerte influencia de su pensamiento escéptico-académico, por ejemplo, el testimonio de sus discursos forenses donde apoya y ataca diferentes tesis políticas (y como muestra habrá que recordar los discursos pronunciados frente a César y el haber defendido a gente que había estado a favor de su exilio), por lo anterior, se puede decir que Cicerón no fue congruente en su actuar político.

Sin embargo, no hay que olvidar que el discurso forense es congruente mientras respete su finalidad: persuadir al auditorio. Entonces, la pregunta sería más atinada si buscáramos no el actuar, sino su pensamiento, es decir ¿Cicerón fue congruente en su pensamiento político?, aquí, la noción de *concordia omnium* entra en juego, la lectura del *De Republica* permite observar que la posición de Cicerón como *homo novus* le permitió mantener una postura con cierta libertad ante los *optimates* y los *populares*, al exaltar la constitución mixta, ya que Cicerón, *strictu sensu*, no pertenecía a ninguno de aquellos sectores por nacimiento. Él es parte de la clase media que debe ganarse su lugar dentro de la vida militar y política, dicha clase sería rechazada por ambos extremos sociales y, por ende, nunca tendrá una aceptación absoluta. Algunos autores como Antonio Duplà consideran que el arpinate puede ser ejemplo de un cónsul popular y defensor de ciertas ideas propias la *pax, libertas et otium*

Resulta interesante el esfuerzo de Cicerón por definir un contexto *popularis* que se distanciaba del radicalismo y se

enfocaba más en la *concordia* y en la *fides* entre el Foro y la Curia. En contraposición al *regnum* y la *dominatio* ejercidos por los decenviros y su expolio de las más preciadas posesiones del Estado. Cicerón defiende los auténticos valores de populares: *pax, libertas, otium*.<sup>39</sup>.

La elección ciceroniana por el bando de Pompeyo y después por Octavio Augusto es el reflejo de un problema de sobrevivencia de una clase media ante los conflictos de intereses de la clase alta. Dándose cuenta de esto, Cicerón se retiró al *otium* tras la victoria de César en Farsalia ca. 48 a.C., y durante el periodo de César, como dictador, hasta el 44, el arpinate se convirtió en el escritor e intelectual que ambicionaba recuperar el *mos maiorum* mediante su obra y transmitirlo a los jóvenes. Es cierto que los eventos de su divorcio, la pérdida de bastante patrimonio por deudas, y, principalmente, la muerte de su hija Tulia ca. 45 a.C., afectaron a Cicerón a tal grado que decidió buscar el consuelo en el estudio de la filosofía, aunque se mantuvo constantemente preocupado por su patria y procuró actuar cada vez que consideraba que el Estado lo necesitaba.

---

<sup>39</sup> Antonio Dupl , *Consuls and Res public*, Cambridge University Press, 2011. p. 291. Los conceptos pueden rastrearse en las obras ciceronianas: Cic. *Leg. agr.* 2.9.; 2.6 y 2.102. What its interesting is the effort made by Cicero to define a popularis context far removed from radicalism, and more concerned with *concordia*, and with the *fides* between the Forum and the Curia. As opposed to the *regnum* and *dominatio* of the decemvirs and their plundering of the state's most prized possession. Cicero defends the genuine populares values: *pax, libertas, otium*.

Los últimos días de Cicerón fueron un resumen de su vida, excitantes al pronunciar en el senado y el Foro aquellos discursos contra Marco Antonio; esperanzadores al intentar recobrar la República mediante su ligera amistad con Octavio. Finalmente, agobiantes al ser nombrado primero en aquella lista de proscritos que durante tres días discutieron los segundos triunviros. Su cabeza y manos exhibidas en el Foro fueron el fin de una era de grandes hombres preocupados por el Estado y eruditos que cultivaban las artes del espíritu<sup>40</sup> a favor del bien de la ciudad. Si hay que reconocer algo a Cicerón es la intención por mantener en la vida del hombre la *concordia* entre el pensamiento y el acto, porque “no sólo hay que alcanzar la sabiduría, sino también hacer uso de ella”<sup>41</sup>, pues “el conocimiento y la observación de la naturaleza quedan de alguna manera mancos e incipientes si no les sigue ninguna actividad práctica”<sup>42</sup>.

Este no será el último párrafo sobre Cicerón, quiero dejar claro que los análisis y síntesis de la vida del orador de Arpino seguirán siendo recurrentes mientras se busque la conciliación de la actividad intelectual y la práctica en la vida<sup>43</sup>. Es probable que el argumento de un Cicerón que

---

<sup>40</sup> cf. Cic. *Fin.* V *quasi ille humanitatis cibus*.

<sup>41</sup> cf. Cic. *Fin.* I.3.

<sup>42</sup> v. Cic. *Off.* 1. 153.

<sup>43</sup> *La vuelta Cicerón*, como expresa Fontán (2016), *The Hand of Cicero* de S. Butler (2002); o el *Cicero und der Humanismus* de Rüeg (1946) son manifestaciones de la preocupación del estudio de la antigüedad por conocer las motivaciones de un personaje importante en el mundo grecorromano que forjó la necesidad de la identidad nacional, la conciliación del modelo y lo propio, la tradición de un pueblo y su repercusión en la vida del hombre y del tiempo.

“copia” o “se basa” o “sigue” el modelo griego persiga la figura del arpinate durante mucho tiempo, debido a la fuerte influencia de la opinión del historiador alemán Theodor Mommsen cuando expresó sobre el orador romano:

Hombre de Estado sin penetración, sin grandes miras y sin objetivo, Cicerón es indistintamente demócrata, aristócrata e instrumento de la monarquía. No es, en suma, más que un egoísta miope; y, cuando se muestra enérgico en la acción, es porque la cuestión ya ha sido resuelta. (...) Desde el punto de vista de la concepción literaria, no le reconozco más importancia que como político: se ensayó en los más diversos trabajos, cantó en innumerables hexámetros las grandes empresas de Mario y todos los hechos por él realizados, quiso vencer en la elocuencia a Demóstenes, y a Platón, en los diálogos filosóficos, y si no le hubiera faltado el tiempo, habría vencido a Tucídides en la historia (...) no había género literario en que con el auxilio de algunos libros, traduciendo o compilando, no improvisase una obra de agradable lectura (...) Cuando se ve en Cicerón la completa ausencia del hombre de Estado en sus escritos políticos, y la falta de la deducción lógica y jurídica en sus escritos forenses; cuando se contempla sin cesar aquella presunción del abogado, que pierde de vista su causa para no

pensar más que en sí mismo y, en fin, cuando se observa aquella absoluta carencia de pensamiento, no se puede acabar la lectura sin que se subleven el corazón y el espíritu<sup>44</sup>.

Sin embargo, el gran historiador alemán reconoce que, con todo, hay una admiración a la obra de Cicerón, que existe el ciceronianismo como un problema, que en sus palabras: no se sabría, propiamente hablando, dar una solución<sup>45</sup>. Pero ¿habría alguien que le negase a Mommsen su opinión sobre Cicerón y su obra, siendo uno de los grandes estudiosos de su tiempo? Me parece que no, Mommsen responde a su tiempo y momento histórico, pues es necesario recordar y que historiador alemán tuvo una preferencia por la figura de César (personaje político opuesto a Cicerón); además, Mommsen vinculaba la imagen del dictador romano con la de Napoleón, y de esta manera, relacionar sendos personajes con Bismarck. La visión histórica alemana bajo la influencia de Hegel ca. 1800, apoyaba la figura de César como el dirigente político que unió a Roma por sus reformas; en cambio, miró a Cicerón como un defensor de la vieja política aristocrática, Narducci comenta: “el maestro de Arpino le parecía al historiador alemán un político inestable, como un velero, el cual, durante su consulado, había traicionado

---

<sup>44</sup> cf. Mommsen, Theodor, *Historia de Roma*. pp. 627-8.

<sup>45</sup> v. *op. cit.*, p. 628

los intereses democráticos y había cambiado drásticamente para ponerse al servicio de la aristocracia y del senado”<sup>46</sup>.

Yo no podría recriminarle a Mommsen su visión, al ser un declarado seguidor de César y su política, ya que exigir objetividad absoluta en la obra de la envergadura de la suya resultaría un reporte de acumulación de datos catalogados. Un trabajo que omite la interpretación personal del autor o su enfoque sobre el tema de estudio carecería de calor analítico, ya que impediría el diálogo con otras posturas. Gracias a Mommsen, el ciceronianismo se volvió un problema más complejo, Boissier, escribió su libro “Cicerón y sus amigos” que reivindicaba la figura del arpinate en el mundo moderno de aquel entonces, los estudios del ciceronianismo fueron cada vez más y llevados a diferentes ámbitos de las humanidades como la filosofía y la historia.

Richard Heize, filólogo alemán, mantuvo dos posturas ante la obra ciceroniana: primero, que había un proyecto político continuo desde los discursos juveniles de Cicerón hasta el fin de su consulado (mismo que no se pudo llevar a cabo por las condiciones que afectaron a Cicerón posteriormente), enfatizando, especialmente, la noción de concordia entre los buenos ciudadanos, es decir, *concordia omnium*. El segundo, desmentir

---

<sup>46</sup> cf. Narducci, Emanuele. *Introduzione a Cicerone*. Roma. Bari: Editori Laterza, 2015. p. 11. L' Arpinate appariva a Mommsen como un politico voltagabbana, il quale al tempo del consolato aveva tradito gli interessi del partito "democratico" e innovatore passando bruscamente al servizio della nobiltà e del senato.

que la imagen del *princeps* ciceroniano era un motivo de prefiguración de Augusto o de tipo filomonárquico. Cabe señalar que en esta última postura, la literatura antigua posterior a Cicerón no ayudó mucho a desmentir la comparación, por ejemplo, Plutarco en un pasaje de la vida de Cicerón señala que éste sueña con un hombre que traería la paz a la República y lograría llevar a Roma a su cenit político y cultural; posteriormente, el arpinate despierta del sueño sin saber quién era la figura; sin embargo, el biógrafo griego señala que en ese día, poco después, Cicerón se encuentra con el joven Augusto.

En 1954, Etto Lepore publica *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, donde muestra que Cicerón tuvo presente un proyecto de regeneración de la sociedad, buscando desde la forma de la concordia hasta el *consensus omnium bonorum* que se daría entre el senado y el orden ecuestre. Dicha interpretación fue estudiada como una sobrevaloración del papel del intelectual, pues algunas críticas consideraron que Cicerón buscaba proponer un nuevo vigor y mayor honestidad administrativa al sistema político; la necesidad de la Concordia entre los actores políticos y la necesidad de un régimen autorregulado que proclamara su superioridad sobre las partes en conflicto llevaron a centrarse en la figura del *homo novus*, como un actor consciente de su ascenso e importancia política y social. A partir de las declaraciones de Mommsen sobre Cicerón se han realizado diferentes estudios que colocaron en el centro de la discusión la importancia

del orador en la historia de la humanidad, reconociendo en la palabra, hablada o escrita, había sido el *leitmotiv* de su vida como instrumento de expresión y compromiso en su tiempo, Fontán nos dice

La nueva imagen de Cicerón es la de una personalidad unitaria que no se puede descomponer en la mera yuxtaposición de las diversas actividades, que en términos modernos se dirían profesionales, que realizó a lo largo de su vida. La amplitud de la obra literaria ciceroniana conservada, convertida en objeto de estudio de especialistas –de filósofos, críticos literarios, historiadores políticos y de la cultura– es probablemente una primera causa de esa visión caleidoscópica que los estudiosos modernos pugnan por superar (...) La unidad de su personalidad viene definida por las dos dimensiones sustanciales que la estructuran y dan el sentido de su vida: la del político y el intelectual<sup>47</sup>.

La apreciación de Mommsen sobre Cicerón evidencia el inicio formal de los diferentes campos de estudio del *ciceronianismo*, como un problema de la humanidad y no sólo de ciertas disciplinas como la retórica y la oratoria, la explicación, rechazo o aceptación de Cicerón comprometía al estudioso a tomar una decisión sobre el arpinate y él mismo. Cicerón se vuelve objeto de estudio, y a éste, en tanto que objeto, se le trata en ocasiones de manera

---

<sup>47</sup> cf. Fontán Pérez, Antonio. *Marco Tulio Cicerón...* p. 228.

aislada y se busca en él y en su obra la respuesta a una pregunta separada sobre si fue filósofo, orador, historiador, etc., como objeto se pierde al sujeto que vivió y pensó.

El *ciceronianismo* se envuelve en perseguir sólo la respuesta a una cuestión; sin embargo, habrá que reclamar la necesidad de estudiar los trabajos de Cicerón y a él mismo, como algo necesario, (y no como el caso de un campo de estudio poco o muy recurrido en México); preguntarnos: ¿Por qué la obra de Cicerón y él mismo mantienen aún un interés para nosotros después de tanto tiempo? Porque las materias que discute el arpinate son todavía vigentes, el juicio de lo que es bueno o malo, lo correcto e incorrecto, lo verdadero o falso, el Estado, la Familia, la amistad, la sociedad y su pensamiento, etc., él como nosotros se movió libremente en esa compleja esfera aislada-colectiva llamada Estado, familia y sociedad.

Cicerón, como objeto de estudio, se convierte en un compromiso para el estudioso, mismo que debe mantenerlo en la *disputatio in utramque partem* (el análisis de ambas posturas) constante entre él y el orador romano, el compromiso se vuelve condena que posibilita la libertad de sentirse responsable por abordar con seriedad los temas tratados por Cicerón. Dicha responsabilidad, entendida como la cualidad necesaria para responder no *in aliquem* (contra alguien) sino *alicui* (para alguien), es lo que debe ser fundamental para el *ciceronianismo* y reconocer que tratamos subjetivamente

las cosas y en ello ser responsables de nuestro propio estudio y prejuicios dentro del complejo fenómeno que presenta el ciceronianismo.

El lugar en el Foro romano que le dio la fama y donde fuera proclamado *pater patriae*, ese mismo sitio que vio su cabeza y manos en una estaca mostrada al pueblo romano como símbolo de la caída de un régimen e inicio de una nueva historia para Roma, conoció al ávido orador y escritor, versado de las cosas que comentaba y hablaba gracias a la educación proporcionada por sus maestros de gramática, retórica y filosofía, preparación que lo llevo a ocupar el consulado como un *homo novus* venido de una provincia. La vida del orador romano se presenta al lector de su biografía, mostrándole un panorama más complejo que el de un mero militar o político. Se encuentra, en efecto, frente a uno de los personajes más cultos de la tardía República Romana, un hombre admirado por muchos de sus contemporáneos, e incluso (según Cicerón) alabado por el mismo César, que lo considero un importante prolijo escritor y contribuyente significativo tanto para la lengua como para pueblo romano<sup>48</sup>.

Cicerón se manifiesta al estudioso de su vida en una variedad de facetas: orador, conocedor de historia, filosofía, retórica, arte, poesía, administración: económica, política y militar. Toda su biografía y los estudios de ésta, entendidos como la vastedad de cultura del arpinate, los múltiples aspectos y la necesidad de un análisis de diferentes ángulos para

---

<sup>48</sup> v. Cic. Brut. 253. *principem atque inventorem bene de nomine ac dignitate populi Romani meritum esse.*

cada una de esas etapas de su vida, evitando juzgar apresuradamente lo que realizó, desembocan, para el estudioso del ciceronianismo, en una unidad que puede desmembrarse en diferentes ejercicios profesionales, pero que forman parte del pensamiento de un solo hombre. En el presente trabajo se realizará un análisis para demostrar que es posible, todavía en nuestros días, llamar a Cicerón “original” y “filósofo”, por su capacidad para leer, pensar, interpretar y proponer una nueva forma de ver su tiempo. En pocas palabras, el que puede *conferre* (juntar, unir, contribuir) aquello que se propone, tal y como lo expresó Quintiliano en sus *Instituciones*

[Comparando a Cicerón con Demóstenes] Pero, debe concederse en esto, que aquel vivió antes y en buena parte forjó la grandeza de Cicerón. Pues me parece que, de Marco Tulio, al consagrarse por entero a la imitación de los griegos, ha reflejado la fuerza de Demóstenes, la riqueza de Platón, la suavidad de Isócrates<sup>49</sup>.

## I. Cicerón y la filosofía

### I.1. La formación filosófica de Cicerón y su comprensión del quehacer filosófico

El estudio sobre la relación entre Cicerón y la filosofía presenta diversos

---

<sup>49</sup> cf. Quint. 10.1.108. *Cedendum uero in hoc, quod et prior fuit et ex magna parte Ciceronem quantus est fecit. Nam mihi uidetur M. Tullius, cum se totum ad imitationem Graecorum contulisset, effinxisse uim Demosthenis, copiam Platonis, iucunditatem Isocratis.*

enfoques de aproximación, los cuales logran establecer puntos de encuentro favorables para demostrar el quehacer filosófico en la vida del arpinate, entre los más importantes se destacan: el análisis de las obras filosóficas (ya sea en su conjunto o de manera particular); la influencia y tradición de las obras; el léxico nuevo contenido en ellas; finalmente, el complejo estudio de la vida y motivaciones particulares de la vida de Cicerón se presentan como objetos de estudio que permiten abordar la relación entre el arpinate y la filosofía. En las siguientes páginas, se abordará la biografía de Cicerón como principio de estudio para establecer los puntos de encuentro que lo llevaron a la práctica filosófica tanto en su vida pública como privada, pues el regreso a la biografía ciceroniana resulta necesario para revalorar el modo en que algunas circunstancias históricas del tiempo del arpinate como el dominio y conquista de Grecia, el bilingüismo en Roma, el patronazgo romano y la educación aristocrática (como un medio de ascenso social entre la élite romana y la crisis de identidad dentro de la propia sociedad), se convirtieron en detonantes de una reflexión intelectual sobre el complejo problema de la educación en los tiempos de la República, cuyo foco se centrará en torno al concepto del *mos maiorum*. Finalmente, el estudio biográfico en el presente trabajo persigue la presencia de la filosofía en la formación del orador y, con ello, establecer cómo la influencia del quehacer filosófico en Roma llevó a Cicerón a formar parte de una breve lista de personajes que decidieron tomar como suya la labor de romanizar la filosofía.

La educación en Roma tuvo una mezcla de elementos autóctonos y extranjeros al mismo tiempo, cabe recordar que desde el s. VIII a. C., los Italo-Etruscos tuvieron contacto con Grecia, por lo que su aristocracia comenzó a enviar a sus hijos a un viaje de educación en aras de instruirse en el conocimiento de la παιδεία griega<sup>50</sup>. Particularmente, los romanos (como un pueblo prototípicamente agricultor) conservaron un sistema educativo basado en la imitación de los mayores y las costumbres del pueblo. Este sistema formó un código entre la nobleza romana que implicaba una enseñanza integral en todo acto humano tanto en lo público como en lo privado. El concepto que reconoce dicho código fue conocido como *mos maiorum*, pilar fundamental del contrato social entre romanos, el cual permitió la construcción de su identidad individual y colectiva.

En Roma, la educación era una “educación de campesinos”, basada en la imitación, siguiendo las costumbres y los ejemplos de los mayores, pues “el *mos maiorum* es más que una ética, es más que un código de vida nobiliaria: implica una enseñanza que se extiende a todos los aspectos de la actividad humana, inclusive de la actividad técnica”<sup>51</sup>. El modelo educativo romano antiguo, fundamentado en la imitación de lo mejor de la sociedad, no se juzga en su veracidad, sino que servía como una guía de la vieja

---

<sup>50</sup> v. Sciarrino, “School, Teachers, and Patrons in Mid-Republican Rome” en *A Companion to Ancient Education*. Blackwell. 2015. pp. 226-7.

<sup>51</sup> v. Marrou, Henry-Irénée. “La antigua educación romana” en *Historia de la educación en la antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Akal. Madrid. 1971. pp. 299-311

costumbre y la moral. Los actores de la educación romana son dos: el maestro romano, dividido en dos figuras: el *paterfamilias* o *vir bonus*; y, por otro lado, el maestro griego: el *doctus*. El segundo agente de la educación romana fue el discípulo, éste cumplía con el deber de asistir al *ludus* durante su infancia, su educación siempre estaba vigilada por el *paterfamilias*, el cual decidía qué maestro lo educaría y en qué tipo de artes. Los estudiantes en la República media romana debían aprender griego, ya que se había convertido en una lengua para tratar los asuntos culturales y porque muchos maestros griegos no hablaban latín<sup>52</sup>.

El discípulo romano se siente orgulloso de hablar de su *cursus* con los filósofos que conocieron en Grecia y en Roma, esto le concede una *auctoritas* para tratar cualquier asunto relacionado con el hombre, su pensamiento y actividades, por ejemplo, en el *Brutus* de Cicerón no sólo se da un repaso a todos los grandes oradores romanos, sino también se trata de la exposición de su educación y sus maestros; en dicho libro, el arpinate muestra un elemento pilar de la educación combinada entre lo griego y lo romano, esto

---

<sup>52</sup> cf. Cic. *Brut.* 31: Cicerón aborda esta necesidad de ser bilingüe para poder alcanzar una educación de calidad en su tiempo: *Commentabar declamitans – sic enim nunc loquuntur – saepe cum M. Pisone et cum Q. Pompeio aut cum aliquo cotidie, idque faciebam multum etiam Latine sed Graece saepius, vel quod Graeca oratio plura ornamenta suppeditans consuetudinem similiter Latine dicendi adferebat, vel quod a Graecis summis doctoribus, nisi Graece dicerem, neque corrigi possem neque doceri [Comentaba, durante mi “declamación”, –pues así ahora dicen– junto con M. Pisón y con Q. Pompeyo o con algún otro diariamente, y esto lo hacía mucho incluso en latín, pero más frecuente en griego, ya sea porque un discurso griego abundante en muchos adornos transportara a una plática igualmente al hablar en latín o porque con los grandes maestros griegos, si no se hablase en griego, no podía ser corregido ni instruido]*

es, la *auctoritas*, cuya finalidad en el ámbito educativo implicaría la habilidad de referir lo escuchado o aprendido por el maestro griego y, más importante, emitir el juicio propio a cada doctrina aprendida.

En cuanto al maestro en Roma, la figura es heredada por Grecia con dos vertientes y diferentes resultados: el maestro griego es hospedado en la casa del aristócrata romano para educar al hijo en las artes griegas; además, se trata de un elemento de entretenimiento cuando el *paterfamilias* de la casa lo requiera para sus invitados en una charla intelectual. Esto dio como resultado una forma de patronazgo por parte de los romanos, buscando una posición cultural y educativa de prestigio entre su sociedad, las diferentes manifestaciones de conocimiento como la poesía, la historia, la geografía, etc., fueron también respetadas por los romanos que comenzaron a ver en los filósofos a maestros que podían enseñarles cada uno de aquellos tópicos, recuérdese el caso de Cicerón con Diódoto, el estoico, un excelente ejemplo de esto<sup>53</sup>. La aristocracia romana, al incluir lo griego como parte del modelo educativo, buscaba capitalizarlo y controlarlo, a fin de sustentar su poder sociopolítico en toda la República.

Lo anterior, ocasionaría una actitud de competencia sobre cómo y con quién educar a un niño aristócrata romano, por lo que la necesidad tanto de recursos como de maestros para esta “educación competitiva” se incrementó. Así pues, una gran cantidad de profesores de retórica y filósofos griegos que

---

<sup>53</sup> v. Cic. *Brut.* 309; *Luc.* 115; *ND.* 1.6; *Tusc.* 5. 113; *Att.* 2.20.6; *Fam.* 9.4.13.

viajaron a Roma se encontraron con una élite romana ávida de proclamarse mejor que el otro, bajo este contexto, la educación se introdujo como una iniciativa individual. Sciarrino opina que, gracias al poder militar y las victorias romanas en el s. III a. C.<sup>54</sup>, comenzó una concentración de materiales, personas y comodidades en Roma, que permitió a la aristocracia modificar el modelo educativo, conjuntando lo griego con lo romano, consolidando la ciudad como el centro de circulación para toda la Antigüedad<sup>55</sup>. El filósofo griego (como maestro) educa después de la niñez, no se trata del *paedagogus*, sino del *doctus* (filósofo y orador renombrado) al que se le puede atribuir una *doctrina*<sup>56</sup>, la cual implica un proceso formativo, intelectual y práctico para el joven-adulto. El fundamento de aprender una doctrina para el romano se refleja en el ámbito social y es muestra de su seguimiento u observación del *mos maiorum*, como ejemplo, se puede referir el testimonio de Horacio “la doctrina muestra la virtud”<sup>57</sup>; o bien, por su parte, Quintiliano en sus *Institutio Oratoria* dice que “la virtud, incluso el ímpetu se toma de la naturaleza, sin embargo, la doctrina debe estar

---

<sup>54</sup> En este contexto de la dominación militar y su repercusión en la educación romana, encontramos la vía de acceso por parte de la aristocracia representada en la figura de Paulo Emilio Escipión, quien toma a Polibio, el historiador griego, como rehén y éste comienza a educar sus hijos; además, Escipión es ejemplo del saqueo intelectual, tras haber permitido que sus hijos tomaran lo que quisieran de la biblioteca del rey Perseo de Macedonia, tras haberlo derrotado ca. 167 a. C.

<sup>55</sup> v. Sciarrino, *op. cit.* p. 227.

<sup>56</sup> Entendida por el verbo *docere* (enseñar), que en su sentido más primitivo es “señalar” o “mostrar” (cf. Forcellini s.v. *doceo*).

<sup>57</sup> cf. Hor. *Ep.* 1.18.100. *virtutem doctrina paret.*

perfeccionada”<sup>58</sup>. Con base en lo anterior, se puede interpretar que el hombre romano considera que aquello que los griegos han creado como *doctrinae*: geometría, música, literatura, conocimiento de las letras y poesía, etc., en pocas palabras, todo el arte y formación del hombre libre, se conjunta en la idea de las *doctrinae liberales* o *artes liberales*<sup>59</sup>, las cuales se convierten en un campo abierto para el adolescente romano en su deber de comprender el campo de la virtud, la tradición y costumbre de Roma y así dar el paso a la vida activa.

En consecuencia a lo anterior, el acto de dominación de la aristocracia romana sobre la educación propia y la *παιδεία* griega muestra el expansionismo de la Urbe y su poder transformador, que, podría entenderse como el acto de dominación consciente y determinante sobre los diferentes saberes humanos que un pueblo posee, siendo transformador en tanto responda a las necesidades del pueblo dominante. Los saberes humanos, en el encuentro romano y griego, son claramente lo relativo a la filosofía y la retórica como puntos cardinales; sin embargo, en la conjunción de los elementos anteriormente mencionados se presenta el acto de transformación de la cosmovisión del mundo antiguo mediante la fuerza, porque, gracias a ésta, el aristócrata romano tiene la oportunidad de decidir y determinar

---

<sup>58</sup> cf. Quint. II .8.3. *virtus, etiam si quosdam impetus ex natura sumit, tamen perficienda doctrina est.*

<sup>59</sup> v. Cic. *De Orat.* 3. 127.5. *geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum atque illa, quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur; Cic. Fam 4.4. a prima aetate me omnis ars et doctrina liberalis et maxime philosophia delectavit.*

cuáles serán las cosas que se deban aprender, cuáles serán útiles y, lo más importante, qué conocimientos le otorgarán su permanencia en el poder. Sciarrino apuntó que la élite romana, la cual tuvo un crecimiento proporcional a la expansión territorial, llegó a capitalizar su control sobre el conocimiento y tecnología griega, a fin de mantener y fomentar una supremacía política y social<sup>60</sup>.

No obstante, elementos como la necesidad de un estudiante bilingüe; el patronazgo del mejor maestro extranjero para la casa y la elevación de la posición política y social mediante la educación ocasionaron una crisis al interior de los valores sociales fundamentales, incluidos tácitamente dentro del *mos maiorum*. Esto provocó que el *paterfamilias* estuviera al tanto de aquello que se les enseñaba a los hijos, sumando un segundo modelo de maestro, netamente romano, cuyo objetivo fuera la defensa de los valores nacionales. El caso de Catón, el censor, representa para la educación romana, una reflexión sobre la influencia de la παιδεία griega y su pertinencia en el *modus vivendi* del romano. Catón pudo conocer y escuchar de primera mano la embajada de Carnéades, ca. 155 a. C., la cual impactó a la juventud romana por ejecutar durante su intervención un discurso a favor de la justicia, y al día siguiente contra ésta, logrando que se considerara al discurso retórico como un poder mayor que el militar o el de las leyes<sup>61</sup>. Este fenómeno de

---

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> *v.* Plut. *Cat. Mai.* 22.4-5; Gell. 6.14.9 sobre el senador C. Acilius y la mala fama que obtuvo al fungir como intérprete de una embajada griega ante el senado. Suetonio también nos cuenta que

admiración de lo griego sobre lo romano, el filohelenismo, tuvo repercusiones en los niveles más altos de la aristocracia, los cuales pueden observarse en diferentes testimonios y referencias históricas<sup>62</sup>.

Según Marrou “esta invasión de las disciplinas griegas, acogidas con entusiasmo por la mayoría, tropezaba, sin embargo, en un sector de la opinión pública, con una violenta hostilidad, alimentada por el espíritu tradicionalista y por el orgullo nacional”<sup>63</sup>. En este sentido, Catón, la figura antagónica más representativa del filohelenismo, decidió ser el maestro de su propio hijo y escribir una serie de obras (que lamentablemente no llegaron a nosotros) sobre literatura y leyes con la finalidad de educar conforme a la manera romana<sup>64</sup>; en palabras de Cicerón, Catón se vuelve un ejemplo por

---

M. Pomponio se percató del problema del llamado “filohelenismo” por parte de los romanos, pues iba en contra de las costumbres romanas (cf. *Rhet.* 25.1-ss).

<sup>62</sup> Por ejemplo, el poeta Horacio escribió “Grecia vencida conquistó a su feroz vencedor e introdujo las artes al rústico Lacio”. Hor. *Epod.* II. 1. 156: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*, con una tendencia a reconocer al vencedor militar como vencido en cultura; sin embargo, también se encuentra atestiguada la reacción ante esta conducta filohelénica como el caso del pretor Albucio, quien se considera como enemigo, al adoptar las maneras griegas y solicitar que se le hablase sólo en griego (v. Cic. *Fin.* I. 9-ss). Los ejemplos pueden variar según el autor, pero es un hecho que la influencia griega sobre Roma comenzó desde muy temprano con el contacto de las colonias griegas de la Magna Grecia, personajes notables romanos como Ap. Claudio, el ciego; Tiberio Graco, Paulo Emilio Escipión (se puede consultar la anécdota a cada uno de los personajes mencionados en Cic. *Tusc.* IV. 4; Cic. *Brut.* 79; y Quint. XI. 2.50) por mencionar algunos casos que se presentaron como seguidores de la cultura griega. Las diferentes acciones por parte del senado para la expulsión de los filósofos y rétores griegos indicaron una medida precautoria para evitar que la población en general y la aristocracia, en particular, tuviera una conducta griega, misma que la llevará a rechazar o modificar los valores nacionales predominantes (al menos, de tres expulsiones para filósofos y rétores en diferentes momentos de la historia romana, a saber, el año 154; 173 (particularmente contra dos filósofos epicúreos); y 161 a. C., cf. *ATH.* 547).

<sup>63</sup> cf. Marrou. “Etapas de la influencia griega”, *op. cit.*, p. 318.

<sup>64</sup> v. Plut. *Cat. Mai.* 20.3-5; 33.4.

poseer toda una serie de virtudes admirables para los ciudadanos romanos: “como comandante, como hombre en aquel entonces con prudencia y cuidado, también con toda virtud lo apruebo como alguien excelente”<sup>65</sup>; por lo tanto, lo reconoce como uno de los modelos que en su juventud tenía que imitar “no teníamos como adolescentes algo mejor que imitar en las cuestiones romanas”<sup>66</sup>. La virtud más importante para combatir esta tendencia a lo griego es la “rusticidad” y la vida sin excesos<sup>67</sup>. La necesidad de conservar lo rústico ante la urbanización es la lucha por mantener el *mos maiorum* y con ello a la élite romana intacta en su posición política. Plinio, el viejo, recuerda la postura de Catón sobre la literatura griega, y posteriormente sobre la medicina:

Hablaré en su lugar sobre los griegos, Marco, hijo mío, qué tenga de exquisito en Atenas y por qué sea bueno analizar su literatura, no aprenderla. Vencerá su género [el] más inútil y débil género, y piensa que esto hubo dicho que el poeta: Cuando esta gente de sus obras corromperá<sup>68</sup>.

La cita refleja un pensamiento fundamental contra el filohelenismo, esto

---

<sup>65</sup>cf. Cic. *Brut.* 294. *ut imperatorem, ut virum denique cum prudentia et diligentia tum omni virtute excellentem probo*

<sup>66</sup> cf. Cic. *op. cit.* 298. *adulescentes quid in Latinis potius imitemur non habebamus*

<sup>67</sup> Catherine Connors apunta: “a powerful icon of upright living and immunity to the corrupting influences that increase as Rome controls more land and imports more culture: being rustic means being not all Greekish”, apud Sciarrino, p.229.

<sup>68</sup> cf. Plin. *Nat.* 14.1-4. *Dicam de istis Graecis suo loco, M. fili, quid Athenis exquisitum habeam et quod bonum sit illorum litteras inspicere, non perdiscere. vincam nequissimum et indocile genus illorum, et hoc puta vatem dixisse: quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia conrumpet.*

es, el romano debe *inspicere* lo griego, es decir, “atender con atención”, más no *perdiscere*, esto es, “aprender en su totalidad”, pues de ser el caso, lo griego se vuelve corruptor de todo, ¿qué particularmente?, de las propiamente romanas: el *mos maiorum*, el *vir bonus*, la *pietas*, la *virtus*, etc. El ejemplo de Catón no es un tipo de dominación de la *παιδεία* sino una transformación de ésta, los autores que han llegado a nosotros del periodo medio y final de la República Romana se ven relacionados con la *παιδεία* en dos formas diferentes: ya sea con la intención de comprenderla a cabalidad, ya sea con el objetivo de transformarla y volverla romana. Sendas formas, conforme lo he comentado, se encontraron contextualmente en la época de formación de Cicerón, por lo que me parece que deben ser consideradas al momento de analizar su situación educativa y cómo lo llevó hacia un aprendizaje de la filosofía, entendiendo su quehacer bajo una serie de doctrinas y modos de conducción para la vida.

## **I.2. La presencia de la filosofía en la formación de Cicerón**

Como he comentado anteriormente, el auge de la filosofía después de la conquista de Grecia fue cada vez mayor debido a los filósofos griegos que emigraron en gran número a Roma para dar sus lecciones o como embajadores de sus ciudades<sup>69</sup>, esto provocó un incremento en el interés del estudio de la filosofía y Marco Tulio Cicerón no fue ajeno a la nueva oleada

---

<sup>69</sup> Para la embajada ateniense de tres filósofos y lo sucedido ca. 155 a. C., v. Cic. *De Or.* 2. 155-60; *Rep.* 3. 8-ss; *Luc.* I. 37; *Tusc.* 4.5; *Att.* 12.23.2; *Plut.* Cato, 22; *Gell.* 6.14.8-10

cultural que mezclaba lo griego y lo romano. La educación del arpinate tuvo las características propias de la erudición romana, esto es, estudió la gramática, poesía, prosa y partes del discurso<sup>70</sup>; asimismo, su situación económica le permitió realizar viajes a Rodas y Grecia para tener contacto con maestros importantes en los campos de la retórica, oratoria y filosofía<sup>71</sup>. El discreto *estatus* económico de su familia y ciertas influencias permitieron que Cicerón estudiara durante su infancia tanto en Arpino como en Roma. La educación en griego para el arpinate tuvo que darse desde el *ludus* dentro de las lecciones de gramática con sus pedagogos, sólo así se comprendería su dominio del griego y la capacidad de declamar en esa lengua por parte del orador. Esto no es sorprendente si reconocemos que, como se ha dicho, la

---

<sup>70</sup> A continuación, muestro breves notas sobre los maestros de retórica y filosofía de Cicerón a partir de la lectura del *Brutus, Orator, de Oratore*, y la Vida de Cicerón de Plutarco como fuentes directas para conocer la educación del arpinate bajo una estrecha relación entre retórica y filosofía. También, remito al breve artículo de Susan Treggiari, "The Educations of the Ciceros" en *A Companion to Ancient Education*, Cambridge University Press, 2015, pp. 240-251) que muestra un recorrido sobre el *cursus tirocinii forii* del arpinate y los principales maestros que lo influenciaron.

<sup>71</sup> *cf.* Cic. *Brut.* 315. Cuando llegué a Atenas, durante seis meses estuve con Antíoco, el más noble y prudente filósofo, de la vieja Academia y renové tanto mi estudio de la filosofía, nunca interrumpido, desde la adolescencia como mi educación y siempre estuvo creciendo con este gran modelo y sabio. No obstante, por ese mismo tiempo, en Atenas, solía ejercitarme dedicadamente junto con Demetrio Sirio, el viejo y no despreciable maestro de retórica. Después toda Asia recorrí con grandes oradores, con los que me ejercitaba con sus preparaciones [retóricas], de los cuales Menipo de Caria era el mejor, según mi juicio, en toda Asia el más excelente de aquellos tiempos [Cum venissem Athenas, sex menses cum Antiocho veteris Academiae nobilissimo et prudentissimo philosopho fui studiumque philosophiae numquam intermissum a primaque adulescentia cultum et semper auctum hoc rursus summo auctore et doctore renovavi. eodem tamen tempore Athenis apud Demetrium Syrum veterem et non ignobilem dicendi magistrum studiose exerceri solebam. post a me Asia tota peragrata est cum summis quidem oratoribus, quibuscum exercebar ipsis lubentibus; quorum erat princeps Menippus Stratonicensis meo iudicio tota Asia illis temporibus disertissimus]. *v.* Cic. *Brut.* 306; Cic. *ND.* I. 6-7.

educación de los niños acomodados en Roma tendió al bilingüismo. A la edad de 10 años, Cicerón se traslada a la capital para continuar sus estudios junto con su hermano (ca. 116 a. C.) y comienza su educación forense como discípulo de Q. Mucio Escévola<sup>72</sup>, el Augur, discípulo de Panecio de Rodas; posteriormente, cuando murió Escévola, el Augur, (ca. 88/87) Cicerón quedó bajo la tutela de Q. Mucio Escévola<sup>73</sup>, cónsul en el 95 y asesinado en el año 82. La actitud de gratitud del orador con los escévolas es clara en el tratado sobre la amistad:

Yo, por otra parte, había sido llevado por mi padre junto a Escévola, tomada la toga viril, de tal manera que, hasta donde pudiera y se me permitiera, nunca me apartara del lado del viejo; y así, guardaba en mi memoria muchas cosas discutidas por él sabiamente, y también muchas sentencias breves y oportunas, y yo procuraba ser más docto mediante su sabiduría<sup>74</sup>

Después de que Cicerón toma la *toga virilis* los acontecimientos políticos del 91 al 82 lo obligaron a participar dentro del ejército al mando de Pompeyo

---

<sup>72</sup> cf. Cic. Brut. 102. *is oratorum in numero non fuit, iuris civilis intelligentia atque omni prudentia genere praestitit.*

<sup>73</sup> cf. Cic. op. cit. 145 *iuris peritorum eloquentissimus Scaevola putaretur, qui quidem peracutus esset ad excogitandum quid in iure aut in aequo verum aut esset aut non esset.*

<sup>74</sup> cf. Cicerón. *Catón el Mayor: de la vejez. Lelio: de la amistad.* versión Julio Pimentel Álvarez. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. 1997 [Cic. Amic. I. 1. *ego autem a patre ita eram deductus ad Scaevolam sumpta virili toga, ut, quoad possem et liceret, a senis latere numquam discederem; itaque multa ab eo prudenter disputata, multa etiam breviter et commode dicta memoriae mandabam fierique studebam eius prudentia doctior.*

Estrabón; además, se suscitó el asesinato de sus primeros maestros de retórica como Marco Antonio (el abuelo del triunviro), y de Escévola, el augur. Esta situación llevó a Cicerón a sumergirse dentro los estudios filosóficos y retóricos con mayor afición. Durante el periodo de su estudio, el arpinate obtiene un dominio total sobre el griego<sup>75</sup> y comienza algunas traducciones de autores helenos como Jenofonte, Arato y Platón. Además, gracias a su relación con los escévolas conoce a Tito Pomponio Ático y a Publio Rutilio Rufo, personajes determinantes en su relación con la filosofía. Ático (su amigo y compañero de estudio del epicureísmo) lo animará a escribir las obras filosóficas; mientras que Rutilio Rufo, “hombre sabio e instruido en las letras griegas, escuchó a Panecio, casi [fue alguien] completo en las cosas de los estoicos”<sup>76</sup>, será una influencia determinante dentro de su estudio del estoicismo a tal grado que Cicerón se inspirará en las conversaciones y debates filosóficos de Rutilio Rufo con la élite de Roma para la composición del *de Republica*<sup>77</sup>.

Análogamente, junto a los maestros de retórica romanos, Cicerón tuvo contacto con los filósofos: Fedro y Zenón de Sidón (epicúreos); Diódoto, el

---

<sup>75</sup> Cicerón domina el griego durante la revuelta de las guerras de Sila, además, lo realiza como una herramienta de aprendizaje, porque sus maestros griegos no sabían latín y le pedían, como el expresa en el *Brutus*, que realizara sus discursos en griego para que le pudieran corregir.

<sup>76</sup> cf. Cic. *op. cit.* 114. *doctus vir et Graecis litteris eruditus, Panaeti auditor, prope perfectus in Stoicis*]

<sup>77</sup> v. Cic. *Brut.* 85.

estoico<sup>78</sup>; Filón de Larisa, dirigente de la Academia a la muerte de Clitómaco<sup>79</sup>; además, durante el viaje a Grecia, el arpinate conoció a Antíoco de Ascalón, patrocinado por L. Lúculo, así como maestro de Varrón y Bruto<sup>80</sup>;

---

<sup>78</sup> cf. Cic. *Brut.* 309. Estaba junto con Diódoto, el estoico, que habitó en mi casa y vivió conmigo, hace poco murió en mi casa, por él muy diligentemente me ejercitaba en otras cosas en aquel tiempo en la dialéctica, que debe ser considerada como una elocuencia concisa y breve; yo estaba dedicado a este sabio y a sus variadas y también muchas artes, que ningún día me quedaba libre de ejercicios oratorios. [*eram cum Stoico Diodoto, qui cum habitavisset apud me <me>cumque vixisset, nuper est domi meae mortuus, a quo cum in aliis rebus tum studiosissime in dialectica exercebar, quae quasi contracta et astricta eloquentia putanda est (...) huic ego doctori et eius artibus variis atque multis ita eram tamen deditus ut ab exercitationibus oratoriis nullus dies vacuus esset*].

<sup>79</sup> Cicerón comenta que Filón introdujo cosas nuevas a la Academia, como regresar todas las escuelas filosóficas bajo la tutela de las teorías platónicas; también, hacía remontar su pensamiento a Platón mismo y consideraba que la Academia Nueva era la continuación del pensamiento platónico. Filón será maestro de Cicerón entre el 88-87 a.C., sabemos también que publicó dos libros en Roma (v. Cic. *Luc.* 11.20-12.1). En Cic. *Brut.* 306, el arpinate ofrece el testimonio de su encuentro con Filón y la fuerte impresión de haberlo conocido: muy cercano a ese año, siendo cónsules Sila y Pompeyo. Entonces, diariamente conocimos profundamente todo el género oratorio de la asamblea de P. Sulpicio en su tribunado; y en esa misma época, cuando el líder de la Academia, Filón, junto con los principales de los atenienses había huido de su patria por la Guerra Mitridática y hubo llegado a Roma, emocionado con un cierto afán admirable hacia la filosofía me puse bajo su dirección por completo, en esto permanecía muy atento –y aunque la variedad y suma grandeza de las cosas me mantenía en el deleite– sin embargo, me parecía que el método forense había sido elevado para siempre [*huic anno proximus Sulla consule et Pompeio fuit. Tum P. Sulpici in tribunatu cotidie contionantis totum genus dicendi penitus cognovimus; eodemque tempore, cum princeps Academiae Philo cum Atheniensium optumatis Mithridatico bello domo profugisset Romanque venisset, totum ei me tradidi admirabili quodam ad philosophiam studio concitatus; in quo hoc etiam commorabar adtentius –etsi rerum ipsarum varietas et magnitudo summa me delectatione retinebat –, sed tamen sublata iam esse in perpetuum ratio iudiciorum videbatur*]

<sup>80</sup> Antíoco introdujo a Cicerón hacia una perspectiva estoica de la Academia platónica, aunque no se sentía identificado con el pensamiento de éste, el arpinate reconoció el valor de sus enseñanzas y de otros maestros durante su estadía en Grecia. cf. Cic. *Brut.* 315. Cuando llegué a Atenas, durante seis meses estuve con Antíoco, el más noble y prudente filósofo, de la vieja Academia y renové tanto mi estudio de la filosofía, nunca interrumpido, desde la adolescencia como mi educación y siempre estuvo creciendo con este gran modelo y sabio. No obstante, por ese mismo tiempo, en Atenas, solía ejercitarme dedicadamente junto con Demetrio Sirio, el viejo y no despreciable maestro de retórica. Después toda Asia recorrí con grandes oradores, con los que me ejercitaba con sus preparaciones (retóricas), de los cuales Menipo de Caria era el mejor, según mi juicio, en toda Asia el más excelente de aquellos tiempos [*Cum venissem Athenas, sex menses cum Antiocho veteris Academiae nobilissimo et prudentissimo philosopho fui studiumque philosophiae*

finalmente, en Asia conoció a Apolonio Molón de Rodas, del cual tuvo la oportunidad de escuchar a Posidonio<sup>81</sup>, éste y los escritos de su maestro Panecio tuvieron una fuerte influencia en Cicerón para comprender el estoicismo medio<sup>82</sup>. A parte de los filósofos nombrados, el arpinate conoció a los peripatéticos Staseas, Diodoro y Cratipo de Mitilene, este último fue íntimo amigo suyo a tal grado que logró conseguirle la ciudadanía durante el gobierno de César, además de citarlo repetidamente en su libro *de divinatione* y hacerlo maestro de su hijo. En suma, a sus 25 años, Cicerón se había convertido en una de las personas más cultas de su época, con un amplio dominio sobre las teorías filosóficas y retóricas de su tiempo. Probablemente, un gran problema para la historia de la filosofía es la incapacidad para conocer más sobre las figuras que el arpinate cita repetidamente, pues, aunque la presencia de Filón fue determinante para

---

*numquam intermissum a primaque adulescentia cultum et semper auctum hoc rursus summo auctore et doctore renovavi. eodem tamen tempore Athenis apud Demetrium Syrum veterem et non ignobilem dicendi magistrum studiose exerceri solebam. post a me Asia tota peragrata est cum summis quidem].*

<sup>81</sup> Una sucinta búsqueda en el corpus de las obras filosóficas del arpinate muestran que se hace mención de Posidonio en dieciséis ocasiones con especial atención en los tratados de *Natura deorum*, *de Divinatione*, *de Fato*, *de Finibus*, *Disputationes Tusculanae*, *Hortensius* y *de Officiis*; dentro de los tres primeros, las referencias a Posidonio son de carácter doxográfico sobre su pensamiento y doctrina en cuanto a la teología y la adivinación; en cambio, la referencia en las *Disputationes*, *Hortensius* y *de Officiis*, nos remite al pensamiento ético del filósofo de Rodas y de la escuela estoica en general; finalmente, en *de Finibus* tenemos una mención de Posidonio como figura de autoridad y fuente confiable del conocimiento de Cicerón (e incluso de los romanos) para aprender el estoicismo. Esta búsqueda se realizó en el *corpus* ciceroniano, especialmente en los tratados filosóficos, que proporciona The Packard Humanities Institute (PHI), bajo la frecuencia de aparición de la forma Posidoni-.

<sup>82</sup> Sigo la clasificación de A. A. Long que divide la historia de la escuela estoica en tres etapas: estoicismo antiguo (de Zenón a Antipáter); estoicismo medio (de Panecio a Posidonio); finalmente, estoicismo tardío (de Séneca a Marco Aurelio), v. Long, Anthony A., "Estoicismo" en *Filosofía helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

poder dividir la Academia platónica y llamarla "Academia Nueva o Media" (término que encontramos en Cicerón), no se puede profundizar más allá en la figura de aquel filósofo griego que congeniaba con el pensamiento de Carneades y su probabilismo. La incapacidad de no poseer más testimonio de Staseas, Diodoro, Fedro, etc., personajes importantes en la Roma republicana, permitió proclamar el prejuicio de un Cicerón poco confiable y de escasa autoridad en lo que la filosofía respecta. Sin embargo, con una lectura atenta de las obras filosóficas, se presenta no una exposición fiel y detallada de la doctrina, sino un constante debate entre cada teoría y proposición hecha por los griegos. Cicerón es consciente de su lugar en la historia de la filosofía, como discípulo de muchos maestros importantes de su tiempo y como un hombre que piensa y necesita explicar el mundo que ve y se transforma ante sus ojos.

Dicho lo anterior, se puede observar que el arpinate tuvo la preocupación constante de conocer las teorías filosóficas de su tiempo en conjunto con la retórica dentro de su vida. Una forma, muy breve, de entender este afán de conocer la filosofía en su amplitud y practicarla nos lo recuerda Luis Altuna:

Marco Tulio en puridad ha vivido los más distantes sistemas.

En un principio se declara adscrito a la Academia Nueva de Carnéades, a causa de su escepticismo probabilista en torno al conocimiento, para olvidar luego esta posición, o mejor,

rebasarla, cuando toca los temas fundamentales de la antigua física y metafísica: el mundo, el alma, Dios. Aristotélico en la concepción teológica de la naturaleza, y estoico en moral, se muestra platónico en psicología y teología. Hemos dicho estoico en ética, pero no falta, como veremos, quien extiende su dependencia en la Estoa hasta algún problema psicológico, justamente el de la inmortalidad del alma<sup>83</sup>

Lo anterior, se interpreta a la luz de diversos testimonios de Cicerón sobre la importancia de tener una educación integral, porque para él “todas las artes que atañen al hombre tienen un cierto vínculo común y entre sí se unen con una cierta relación”<sup>84</sup>, el vínculo de las artes y, especialmente, del estudio de la filosofía se perfiló como un eje rector del que confiesa nunca haberse separado<sup>85</sup> y del cual pretendía obtener no sólo un provecho personal, sino poder aportar algo para los demás.

Yo, en cambio, confieso que me he entregado a estos estudios: que avergüence a otros, si ellos se escondieron en las letras, ya

---

<sup>83</sup> cf. Altuna, Luis Rey, "Propedéutica de M. T. Cicerón en torno a la trascendencia" en *Anuario Filosófico*, 2001 (34), pp. 806.

<sup>84</sup> cf. Cic. Arch. 2. *etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur.*

<sup>85</sup> cf. Cic. op. cit. 1. *disciplina profecta, a qua ego nullum confiteor aetatis meae tempus abhorruisse.*

que no podían realizar nada para el bien común a partir de estos estudios, ni exponerlos a la vista ni a la luz<sup>86</sup>.

Cicerón se reconoce como un orador, a partir de su formación con los maestros griegos de la Academia “confieso que fui un orador, si de algún modo lo sea o incluso quienquiera que yo sea, no por las labores de los rétores, sino por mis estadías en la Academia”<sup>87</sup>, comenta que su labor es mostrar aquellas cosas antiguas a quienes las desconocen<sup>88</sup> y mantiene la opinión de que la influencia griega no es impedimento para expresar su propio punto de vista: “¿Por qué?, si nosotros no realizamos la labor de un intérprete, sino que examinamos esas cosas, que han sido dichas por ellos, a los que aprobamos, y a los que unimos nuestro juicio y nuestra manera de escribir”<sup>89</sup>. El arpinate propone que el romano puede sumar “su punto de vista” (*nostrum iudicium*), así como “su manera de escribir” (*nostrum scribendi ordinem*), esto último, entendido como la particularidad sintáctica, los periodos largos, la cantidad de ejemplos para ilustrar algo, esto es, todo lo que forma parte del estilo de un autor. En suma, se puede decir que el

---

<sup>86</sup> cf. Cic. *op. cit.* 12. *Ego vero fateor me his studiis esse deditum: ceteros pudeat, si qui se ita litteris abdidierunt ut nihil possint ex eis neque ad communem adferre fructum, neque in aspectum lucemque proferre.*

<sup>87</sup> v. Cic. *Orat.* 12. 3-ss.

<sup>88</sup> *Idem.*

<sup>89</sup> cf. Cic. *Fin.* I. 6. 2: *Quid? si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus.* Este pasaje lo retomaré más adelante cuando aborde el problema de la sociedad bilingüe en Roma, ya que pone una distancia entre lo que está realizando y el oficio de un intérprete, que sólo repite lo que dice la fuente, aquí, diré que el oficio del *interpres* era mal visto por los romanos como una forma evidente de perder o rebajar la importancia de la identidad del *mos maiorum*.

*scribendi ordinem* es una manifestación de la forma de expresión y visión de lo que el pueblo romano aporta a la lectura de un libro griego<sup>90</sup>.

En síntesis, Cicerón se presenta como un hombre de letras, es decir, una persona intrínsecamente unida al estudio y razonamiento por medio de la lectura, el diálogo y la escritura. Los testimonios que él mismo presenta a lo largo de las obras indican una confesión de su compromiso personal con la búsqueda constante de la reflexión y la sabiduría. Esto es patente en el exilio y bajo la inactividad política, al querer servir a la patria con sus obras filosóficas, lo que le permite servir a su espíritu. El estudio de la biografía de Cicerón como herramienta para conocer su acercamiento a la filosofía, cultivo y análisis de ésta se muestra como un sólido pilar que permite la consideración del arpinate como experto de las doctrinas antiguas y nuevas de su tiempo, reconsiderando todo lo anterior, esto es, el contexto de dominación romana sobre Grecia; la influencia de la educación griega sobre los valores romanos; la reflexión por parte de la aristocracia romana sobre la dominación de la educación; el daño que el filohelenismo causaba a las costumbres establecidas por el *mos maiorum*, frente al provecho de una educación que integrara lo romano con lo griego en aras de obtener y mantener un *statu quo* entre la alta sociedad. Todo esto, como circunstancias que rodearon e influyeron en la formación de Cicerón, en consonancia a su educación bilingüe, aprendizaje de las disciplinas incluidas en la παιδεία

---

<sup>90</sup> El problema del *scribendi ordo* se abordará en el siguiente capítulo como objeto de estudio para reconocer dentro de ello una aportación del quehacer filosófico de Cicerón.

griega y, principalmente, al estudio de la filosofía en las diferentes vertientes del pensamiento ofrecidas por las escuelas representativas de la época (epicureísmo, estoicismo, peripatetismo-academicista), puede brindar un primer acercamiento a la respuesta sobre cómo entender el quehacer filosófico del arpinate, como el aprendizaje compuesto por una serie de doctrinas, las cuales permiten al hombre tener una educación integral, en tanto que se vincule con todas las demás artes liberales, permitiendo una capacidad de análisis y expresión de un juicio individual, desde la cosmovisión heredada por su pueblo.

### **I.3. El quehacer filosófico de Cicerón.**

El aprendizaje de la filosofía en Roma generó dos puntos de vista importantes: 1) el social, que funcionaba como un *statu quo* que permitía al aristócrata hacer patente su posición social; y 2) la sospecha, entendida como una cierta tendencia a rechazar la filosofía por la capacidad argumentativa que proporcionaba a los estudiantes, lo cual podía motivarlos a cuestionar los fundamentos de la sociedad romana<sup>91</sup>. En el primer punto, se trataba de un aspecto social, porque los intereses de los romanos giraban en torno a las actividades familiares y de mayor prestigio, esto los impulsaba a obtener un puesto militar, participar en la actividad forense y, de ser posible, abrirse paso en la política de la ciudad. El magisterio en filosofía no aparecía como una parte esencial del *cursus honorum* de un romano, por esto Anthony A.

---

<sup>91</sup> v. Striker, Gisela, *op. cit.* p. 53.

Long comentó sobre el arpinate:

Cicerón nunca pretendió magisterio alguno en filosofía, mas ningún romano de su tiempo se hallaba mejor pertrechado, con la posible excepción de Varrón, para escribir acerca de ella (...) Con la ayuda de sus amigos y una voraz lectura, Cicerón mantuvo sus intereses filosóficos a lo largo de una vida coronada de actividades de una muy varia índole<sup>92</sup>

Los romanos reconocieron la importancia de la filosofía, pero se negaron a aceptar el rol de "filósofo profesional" porque esta figura iba en contra del *mos maiorum*, "ser filósofo" era un modelo de vida elegido por un griego, es decir, un individuo sometido por la República<sup>93</sup>. No obstante, la filosofía fue transformándose dentro de Roma hasta ser un conocimiento necesario para la aristocracia, ya sea por medio de los textos o buscando a un maestro griego. Una prueba de lo dicho se aprecia en la falta de escuelas de filosofía propiamente romanas, así como en la creciente variedad de traducciones al latín de textos filosóficos griegos durante la época de Cicerón (y posteriormente en el Imperio Romano); en este sentir, la filosofía en Roma de manera oral o escrita implicaba la actividad de aprehender y evaluar las doctrinas, conduciendo al estudiante hacia la lectura, interpretación y

---

<sup>92</sup> cf. Long, Anthony A., *Filosofía helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 222

<sup>93</sup> v. Blyth, Dougal, "Cicero and Philosophy as a Text" en *The Classical Journal*, vol. 106, N° 1 (October-November 2010).

crítica<sup>94</sup>. Así, me parece conveniente lo apuntado al caso por Gisela Striker al declarar que la filosofía, para los romanos de la época de Cicerón, era una cuestión meramente griega<sup>95</sup>; sin embargo, el conocimiento sobre lo pertinente a la filosofía y su actividad implicaba un grado de cultura necesario para cada aristócrata u *homo novus* que pretendía algún puesto de honor, en pocas palabras: la filosofía se manifestaba veladamente en cada una de las actividades romanas, *i.e.*, *res publica et res militaris* como un elemento formador del hombre para el actuar y el pensar.

La concepción de la filosofía como una cuestión plenamente extranjera en época ciceroniana permite conocer en qué sentido la aproximación del arpinate es diferente al de sus contemporáneos, conduciéndolo a un afán tanto en estudiarla, como en expresarla en latín para sus compatriotas. Cicerón presenta en su diálogo *Academici*, a través de la figura de Varrón,

---

<sup>94</sup> Sobre la oralidad de la filosofía, se puede apreciar en varios lugares de las obras ciceronianas, en las que el arpinate nos refiere a los filósofos que pudo escuchar, lo que permite entender el aprendizaje de la filosofía de forma oral, basten como ejemplo Cic. *ND*. I. 6. 15 y *Luc*. 115. En cuanto al aprendizaje filosófico a través de los textos se puede recurrir a ciertos *loci* como Cic. *Fin*. III. 10-ss, donde Cicerón se encuentra en la biblioteca de su amigo Lúculo buscando y leyendo algunos comentarios Aristotélicos que deseaba; asimismo, las *cartas a Ático* son fiel testimonio de la tendencia del arpinate por la lectura de material filosófico como en Att. 2.9.2; 14.21.3; 15. 13.2, ya sea que refiera haber terminado de leer un tratado de Teofrasto, o recomiende leer su propia obra o comente su afán por leer y escribir sobre filosofía. Finalmente, para las traducciones o versiones al latín de textos filosóficos griegos se debe considerar a autores como los epicúreos Amafinio, Rabirio y, por supuesto, Lucrecio; las traducciones ciceronianas a Jenofonte y Platón; posteriormente, las figuras de Séneca, Apuleyo, Lactancio, Agustín, Boecio y Marciano Capela, entre otros, formarán parte de la gran tradición de textos filosóficos latinos. Remito a la primera parte del estudio de Dougal Blyth "Cicero and Philosophy as a Text", *op. cit.*, pp. 71-ss., para un panorama amplio de la tradición de los escritos de filosofía en latín.

<sup>95</sup> *cf.* Striker, Gisela, *op. cit.*, p. 53: *philosophy, for de the Romans of Cicero's age, was a Greek thing, and there no was other philosophy around.*

una postura precautoria sobre la filosofía en dos puntos: 1) el que desee acercarse a la filosofía lo hará por gusto; 2) dirigirse a la fuente, es decir, los griegos, será lo mejor para aprenderla<sup>96</sup>. Estos dos puntos fueron contestados por Cicerón dentro de diversos lugares de los tratados filosóficos y retóricos; en primer lugar, acercarse a la filosofía por un mero placer impediría el desarrollo de un hombre completo en las artes o disciplinas educativas de su tiempo, por ejemplo, para Cicerón, como un orador, es necesario procurar el ornato, el ritmo y el tejido de las palabras, conforme al modelo de escritura propio de la retórica, pero reconoce que la retórica sin la filosofía no puede darse por completo, en el *Orator* comenta que “sin la filosofía alguien no podría decir algo ni amplio ni abundantemente sobre importantes y diferentes asuntos”<sup>97</sup>; por otro lado, la retórica provee a la filosofía de “una gran cantidad de estilos del discurso (*magna orationis copia*) la abundancia y materia del hablar (*ubertas et silva dicendi*), así como los adornos propios del hablar (*ornamenta dicendi*)”<sup>98</sup>. El orador, sin la disciplina de los filósofos, no podría “discernir entre el género y la especie de alguna cosa, ni explicarla para definirla, ni atribuirle en partes, ni juzgar qué sea verdadero, qué falso, ni seguir su consecuencia, observar lo opuesto, distinguir lo ambiguo”<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> v. Cic. *Ac.* I. 1-ss.

<sup>97</sup> cf. Cic. *Orat.* 14.5: *nam nec latius atque copiosius de magnis variisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere.*

<sup>98</sup> v. *op. cit.* 15-ss.

<sup>99</sup> cf. *op. cit.* 16-ss: *genus et speciem cuiusque rei cernere neque eam definiendo explicare nec tribuere in partis nec iudicare quae vera quae falsa sint neque cernere consequentia, repugnantia videre, ambigua distinguere*

Además, para Cicerón la muestra de un necesario acercamiento a la filosofía se presenta en un número considerable de personajes históricos que favorecieron la conjunción de ambas disciplinas, por ello, el arpinate recuerda a Pericles, que, según el testimonio de Sócrates en el *Fedro* de Platón, fue amigo de Anaxágoras y escuchó sus lecciones; también, Demóstenes forma parte de esos oradores que escucharon a grandes filósofos, pues se dice que frecuentaba a Platón, o bien, Isócrates que “fue el primero en extender con suaves ritmos las frases”<sup>100</sup>. En suma, la integración de la filosofía debe ser más que un simple deseo por parte del romano, el arpinate propone que el estudio de las cuestiones filosóficas no puede amainarse ni reprimirse, ya que se trata de una constante investigación hacia la búsqueda de la verdad y la sabiduría<sup>101</sup>; finalmente, Cicerón, en *Disputas Tusculanas*, exhorta acercarse a la filosofía con la posibilidad de descentralizarla de Grecia y con la oportunidad de liberarse de la dependencia de los escritos griegos. Su objetivo es generar una verdadera literatura latina filosófica al respecto<sup>102</sup>. Así pues, el filosofar es una necesidad para Cicerón, porque conlleva a un conocimiento constante de varias cosas, un impulso para continuar aprendiendo, por esto, la filosofía no debería de practicarse con “moderación” o “en pocas [cosas]” (como lo expresaba Ennio en su *Andromacha*<sup>103</sup>), pues el deseo de aprender rinde frutos en la vida del hombre

---

<sup>100</sup> cf. *ibidem*: *primus instituit dilatare verbis et mollioribus numeris explere sententias*.

<sup>101</sup> v. Cic. *Fin.* I.

<sup>102</sup> v. Cic. *Tusc.* II. 1.

<sup>103</sup> v. Enn. *tragoediae* 95.

y su comportamiento hacia las vicisitudes de ésta. Este continuo conocimiento permite alcanzar una forma de libertad, para ser preciso: liberación del deseo, de la enfermedad, del miedo, entre otras cosas humanas.

En consecuencia, esta actitud de “deber” ante el estudio de la filosofía se asumió por Cicerón como un compromiso de preservar la República y el *mos maiorum* sin abandonar la búsqueda de la verdad o la sabiduría, tomó el aprendizaje, divulgación y enseñanza de la filosofía como un quehacer personal que lo conduciría a la creación de sus tratados filosóficos. En diversos lugares de éstos y de las cartas personales de Cicerón, se puede apreciar dicho compromiso. Por ejemplo, en el *Orator* se declara un orador producto de las prácticas y deberes estudiados dentro de la Academia, aprendiendo ahí todo lo relacionado con los discursos<sup>104</sup> y siempre volviendo sobre las enseñanzas de los maestros antiguos; por otro lado, otros autores antiguos reconocen la fuerte inclinación filosófica del arpinate, como Plutarco que refiere cómo Cicerón pedía a menudo a sus amigos que no lo llamaran orador, sino filósofo, ya que él había escogido la filosofía como ocupación, mientras que de la oratoria se servía como un instrumento para la actividad política<sup>105</sup>. Incluso en su retiro, Cicerón se entregaba a la enseñanza de la filosofía para los jóvenes y conciudadanos mediante la escritura de sus obras filosóficas, por lo que no es sorprendente observar que

---

<sup>104</sup> cf. nota 17.

<sup>105</sup> v. Plut. *Cic.* 32. 6.

los biógrafos o estudiosos comenten algunas de sus aportaciones, como romano, al campo filosófico<sup>106</sup>. Por todo lo anterior, el arpinate “no concibe la filosofía como mera especulación, sino como guía e instrumento para la vida personal y sobre todo social”<sup>107</sup>, en las *Cartas a Ático* demuestra una inclinación fuerte hacia el quehacer filosófico, por ejemplo, admite que dado su poca participación política prefiere realizar la actividad de φιλοσοφεῖν, como algo que deseaba desde hacía mucho tiempo; ante el triunvirato recomienda a Ático que no hay nada mejor que “filosofar”; por último, en otra carta más, Cicerón responde que intentará escribir las obras que le pide Ático, pero, comenta que se ha dedicado a otras cosas en Formias, dentro de las cuales está “el filosofar junto con Gayo Arrio”<sup>108</sup>.

Además, Cicerón observó en sus escritos que las incertidumbres sobre

---

<sup>106</sup> v. Plutarco. *Vidas paralelas VIII*. Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes y Tiberio-Gayo Graco. (Biblioteca Clásica Gredos) (Posición en Kindle 4950-4951). Gredos. Edición de Kindle. “Su trabajo en este tiempo [en el retiro] era escribir y traducir diálogos filosóficos y trasladar al latín cada uno de los términos de la dialéctica y la física. Se dice que fue el primero que para los romanos dio nombre a la imaginación (*visum*), la suspensión del juicio (*assensionis retentio*), asentimiento (*assensio atque approbatio*), comprensión (*comprehensio*), y también el átomo (*corpora individua*), lo indivisible (*individua*), el vacío (*inane / vacuum*), y a otras muchas nociones de ese tenor, o el que se las ingenió más que ningún otro para hacérselas comprensibles y familiares, unas veces mediante metáforas y otras mediante términos propios” (Los corchetes son míos y las traducciones al latín de los términos se encuentran consignados en la nota 192 de la traducción citada).

<sup>107</sup> cf. Cicerón, *Discursos I, Verrinas*, intr., general de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, intr., trad., y notas de José María Requejo Prieto, Madrid, Gredos, 1990, pp. 102.

<sup>108</sup> v. Cic. *Att.* 2. 5. 2. – *vide levitatem meam! sed quid ego haec, quae cupio deponere et toto animo atque omni cura φιλοσοφεῖν? sic, inquam;* 2. 13.2. *credas mihi velim, neminem adhuc offendi qui haec tam lente quam ego fero ferret. qua re, mihi crede, φιλοσοφῶμεν. iuratus tibi possum dicere nihil esse tanti;* 2.14.2. *post horam quartam molesti ceteri non sunt. C. Arrius proximus est vicinus, immo ille quidem iam contubernalis, qui etiam se idcirco Romam ire negat ut hic mecum totos dies philosophetur.*

las cosas del universo o los dioses no pueden impedir que el ser humano tenga la necesidad de ciertas reglas que lo conduzcan en la vida, por lo que el pensamiento filosófico, particularmente de Sócrates, le pareció la “sabiduría que el conocimiento de vivir debe considerar, pues todo lo más distinguido de la filosofía se refiere al bien vivir”<sup>109</sup>, parece que la influencia socrático-platónica fue el impulso que lo hizo adherirse a la Academia<sup>110</sup> y, considerando esto, el arpinate asumirá el compromiso de alcanzar el saber que se refiere al *bene vivendum*, bajo una constancia dentro de sus acciones tal y como lo mostraron Sócrates y Platón en vida, esto se convertiría en una especie de *exemplum*, donde tomaría como medida a las grandes figuras de la Academia y, juntándolo con el pensamiento de sus maestros, trataría de mostrar a sus conciudadanos que, siendo romano, es posible obtener y lograr los conocimientos sobre la conducción de la vida, los dioses y la naturaleza, una labor tan laudable como cualquier otra dentro del *mos maiorum* y, por tanto, indispensable para el hombre romano.

---

<sup>109</sup> cf. Cic. *Fin.* I, 42: *sapientia quae ars vivendi putanda est*; II, 86: *omnis summae philosophiae ad beate vivendum refertur*.

<sup>110</sup> v. Cic. *Ac.* 32. El primer encuentro de Cicerón con un maestro de la Academia (del que tenemos una noticia escrita y dada la cronología de su educación) fue con Filón de Larisa, dirigente de la Academia a la muerte de Clitómaco, sobre Filón sólo conocemos las noticias que nos da Cicerón: dos libros publicados en Roma, del resto de su obra no se conserva mucho. Sin embargo, parece ser que los libros de Filón fueron la razón de la oposición de ideas entre él y su discípulo Antíoco de Ascalón. Cicerón comenta que Filón introdujo cosas nuevas a la Academia, como regresar todas las escuelas filosóficas bajo la tutela de las teorías platónicas; también, hacía remontar su pensamiento a Platón mismo y consideraba que la Academia Nueva era la continuación del pensamiento platónico. Además, durante sus primeros años como rector de la Academia, mantuvo una fuerte tendencia de desacreditación a la doctrina estoica. Filón será maestro de Cicerón entre el 88-87 a.C. y con él comenzó su estudio riguroso en la filosofía (cf. Cic. *Brut.* 306).

En cuanto a la segunda cuestión de Varrón, esto es, “para aprender filosofía es mejor acercarse directamente a los libros escritos en griego y a los griegos”. Cicerón toca este punto en diferentes lugares de sus obras filosóficas; en primer lugar, aborda la filosofía en latín con el sentido de enseñar a sus conciudadanos cómo las costumbres romanas pueden ser tratadas desde su conjunción con la filosofía. Además, se convierte en un maestro al dominar la *doctrina graeca*, la *schola more graecorum* (la disertación al estilo griego), junto con las formas de exponer los argumentos<sup>111</sup>, pero imprimiendo en sus libros una especie de brillo y luz propia del latín (*lumen litterarum latinarum*) que la literatura filosófica en latín no poseía<sup>112</sup>.

El arpinate considera que una causa importante del rechazo de los eruditos romanos a no leer o escribir filosofía en latín se debe a la falta de un estilo definido y refinado que permita apreciar tanto los complejos conceptos, como la riqueza de la lengua latina. Tratando de seguir a los autores que admira desde su formación, Cicerón se apodera de la *oratio* como su campo de acción y dominio absoluto entre todas las demás artes, pues, según él, “cuando el asunto se establece, no se pierden las palabras”<sup>113</sup>. El arpinate está convencido de que la mejor forma de lograr una aceptación de la filosofía entre los romanos es por medio de la retórica, lo que une a sendas

---

<sup>111</sup> cf. Cic. *Tusc. Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi, nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur.*

<sup>112</sup> Refiero como literatura filosófica en latín a los testimonios de las primeras traducciones al latín que realizaron algunos autores como Amafinio.

<sup>113</sup> cf. Cic. *Orat.* 51: *ubi res spectatur non verba perdentur.*

disciplinas es la palabra, y con esto la capacidad de hablar. No obstante, Cicerón está pensando en el acto de hablar en público, porque “todo hablar es discurso”<sup>114</sup>, pero no todos los hombres que son capaces de utilizar el discurso lo realizan o dominan de la manera adecuada, para ello, uno debería tener la formación de un orador y ser capaz de reconocer los diferentes tipos de *orationes* que se llevan a cabo en el foro y poseer las cualidades de los filósofos para poder discernir las causas y conducirse con la razón.

El discurso del filósofo es para el arpinate un *sermo*<sup>115</sup>, una plática que conduce al oyente por toda la disertación, pues “prefieren calmar los ánimos que incitarlos, y hablan sobre cosas pacíficas y en lo mínimo turbias porque su causa es la enseñanza”<sup>116</sup>; en cambio, en el foro es necesario deleitar, conmover y persuadir. Se busca la *eloquentia* y su unión con la *sapientia*. Cicerón comenta en las *Disputas Tusculanas* que había escritos filosóficos en latín realizados por otras personas; sin embargo, no eran del agrado de la aristocracia romana desde el punto de vista del estilo<sup>117</sup>. La unión del contenido con el estilo (filosofía y retórica) permitiría que los romanos buscasen leer filosofía en la interpretación y lectura de romanos, lo cual era importante, porque, aunque Grecia fuera conquistada por Roma, la producción de libros no se detuvo, sino que cobró una mayor relevancia al

---

<sup>114</sup> cf. *op. cit.* 64: *omnis locutio est oratio*.

<sup>115</sup> cf. *op. cit.* 62: *itaque sermo potius quam oratio dicitur*.

<sup>116</sup> *ibidem*: *loquuntur cum doctis, quorum sedare animos malunt quam incitare, et de rebus placatis ac minime turbulentis docendi causa non capiendi loquuntur*.

<sup>117</sup> cf. Cic. *Tusc.* II. 7.1.

tener a un número importante de nuevos lectores.

Es necesario señalar que gran parte del trabajo de filosofar para el romano era leer, ya que a través de la lectura podían acercarse a las doctrinas anteriores<sup>118</sup>; además, para los intelectuales contemporáneos a Cicerón, también la actividad de filosofar implicaba la escritura<sup>119</sup>. La intención de Cicerón no era ni desacreditar las fuentes griegas ni justificar que la filosofía debía escribirse en latín, sino asumir la tarea de escribir en latín para la creación de una verdadera filosofía romana. Así, una forma de dominar la filosofía sería a través de la escritura, reconociendo muy bien esto, los escritos filosóficos del arpinate se encontraban empeñados en investigar la verdad, a través de un método confiable; introducía elementos retóricos para mantener atento a sus lectores y proporcionar un texto estructurado adecuado a la costumbre romana<sup>120</sup>.

En consecuencia, la obra filosófica de Cicerón se presentó como un medio de interpretación de las doctrinas griegas con un velado fin: la apropiación romana de la filosofía mediante la escritura y la lectura. Cicerón elige el medio y estilo para componer sus obras<sup>121</sup>, se puede decir que en los

---

<sup>118</sup> cf. Cic. *Att.* 15. 13a.2; *Tusc.* II. 5.

<sup>119</sup> cf. Cic. *Ibidem*.

<sup>120</sup> Se sugiere la lectura del artículo: Blyth, Dougal, "Cicero and Philosophy as a Text" en *The Classical Journal*, vol. 106, N.º 1 (October-November 2010), pp. 71–98, en el cual se aborda la importancia de la tradición de los escritos de filosofía en Roma.

<sup>121</sup> Cabe señalar que hago la comparación con el diálogo filosófico platónico, dada la naturaleza del tema que trato y considerando que Platón fue una de las imágenes más exitosas de este género. No obstante, es bien sabido, por el testimonio de Cicerón, que las obras filosóficas

diálogos su “procedimiento socrático permite exponer las ideas con amenidad y sin que resulte evidente la pretensión doctrinal, además de presentar los argumentos contradictorios en boca de distintos personajes, dando al lector la posibilidad de una mayor participación de identificarse con unos o con otros”<sup>122</sup>. El ejemplo de expresión del arpinate fue determinante para su recepción en la tradición posterior, generando opiniones diversas sobre el asunto y se considerase a Cicerón como “un príncipe de la filosofía romana<sup>123</sup>”, por haber sido el primer hombre romano que divulgó la filosofía griega desde una perspectiva propia con una elocuencia encomiable. Este caso se repitió en personajes como Séneca, Apuleyo, Lactancio, Minucio Felix, Marciano Capella, Agustín, Boecio. Cicerón provee a la tradición de escritores un modelo para la escritura filosófica que pueden seguir y mantener con variedad<sup>124</sup>. Los tratados y traducciones al latín de Cicerón comenzaron, indirectamente, la tradición de una literatura latina filosófica.

El arpinate no buscaba la solución a los problemas en los sistemas filosóficos, sino la divulgación de éstos entre los romanos o como él mismo

---

también tuvieron una fuerte influencia de los diálogos (perdidos) de Aristóteles, y Heraclides (v. Cic. *Att.* 13, 19, 4, 8).

<sup>122</sup> cf. Cicerón, *Discursos I, Verrinas...* p. 103.

<sup>123</sup> v. Lactancio, *Inst.* 1.17.3: *Romanae philosophiae princeps*.

<sup>124</sup> La obra filosófica de Cicerón mantiene una relación literaria con la obra platónica a través del recurso del diálogo literario, los motivos, personajes, tratamiento de las escenas y los breves proemios introductorios, que no pueden compararse letra por letra en contenido, sino en la forma.

dijo: “enseñar a la filosofía hablar en latín”<sup>125</sup>. Cicerón, muy probablemente, se diferenciaba de los eruditos de su tiempo por haber desarrollado un afán hacia la filosofía, considerando seriamente el quehacer filosófico y las implicaciones que tanto éste como el filósofo podían llegar a tener dentro de la sociedad romana<sup>126</sup>. Su postura analítica, junto con la tendencia a la elección y síntesis de las ideas filosóficas, lo encaminó a una cierta mezcla entre lo griego y lo romano que le permitiera la posibilidad de una crítica aguda a los sistemas filosóficos en dos aspectos importantes: la física y la ética helenísticas vistas a luz de la razón del romano y desde el latín.

En resumen, desde esta segunda cuestión, es necesario considerar lo siguiente para comprender el modo en que Cicerón concibe la filosofía: 1) la escritura en latín de los libros de filosofía tiene el sentido de enseñar a sus conciudadanos la combinación de las costumbres romanas y sus similitudes con las diferentes doctrinas filosóficas; 2) el estilo de exposición de la filosofía en latín implica que el romano comprenda la importancia de mantener un estilo retórico, una buena expresión y un uso del lenguaje para exponer y explicar conceptos o teorías complejas, esto es, unir el *sermo* filosófico con la

---

<sup>125</sup> cf. Cic. *Fin.* III. 40.

<sup>126</sup> cf. Striker, Gisela, "Cicero and the Greek Philosophy" en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 97, *Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance* (1995), p. 54: *Cicero seems to have been the first educated Roman who developed a real flair for philosophy and serious attachment to it, considering it not just as an intellectual hobby or a kind of spiritual support in times of personal or political turmoil, and attempting in earnest to make it a part of Roman culture* [Cicerón parece haber sido el primer romano educado que desarrolló un talento real para la filosofía y un serio apego hacia ésta. La consideró no sólo un pasatiempo intelectual o un apoyo espiritual en momentos difíciles personales o políticos, sino que intentó integrarla a la cultura romana de manera seria].

*oratio* romana y alcanzar la *eloquentia*; 3) el quehacer filosófico (en tiempos de Cicerón) es necesariamente un acto de lectura y escritura. Por lo tanto, realizar dichas actividades a través de una lengua y pensamiento extranjero aleja al romano del *mos maiorum* de aquello que lo constituye y le da identidad como pueblo. Así pues, abordar la escritura de la filosofía en latín es proporcionar a Roma una interpretación propia sobre un conocimiento y acto que ya conocía, mas no había practicado ni profundizado en él<sup>127</sup>; finalmente, 4) la divulgación entre los eruditos romanos de la obra filosófica de cada uno de los sistemas griegos permitió impulsar a los nobles romanos a un nacionalismo intelectual que buscaba liberar a la filosofía del monopolio griego<sup>128</sup>. Con base en lo anterior, Cicerón concibe la filosofía como una actividad necesaria que debe ser dominada y transformada hacia la cosmovisión romana. “Dominada” tanto en poseer conocimiento y una actitud de estudio hacia ella, como en lo intelectual y cultural, considerando una especie de “pasar la antorcha” (*traditio lampadis*), al dar forma y estilo a los asuntos filosóficos desde la perspectiva romana, una visión que se identifique con el Estado, historia y costumbres propias de Roma.

Se puede decir que Cicerón buscaba proponer que el latín era

---

<sup>127</sup> En diferentes lugares de las obras filosóficas, Cicerón comenta que los romanos ya tenían conocimiento de las artes griegas e, inclusive, tenían nombres para ellas (v. Cic. *Fin.* I-Prólogo); asimismo, busca establecer que el acto de filosofar es una cuestión de pensamiento, misma que los romanos ya conocían desde antes (v. Cic. *ND.* I)

<sup>128</sup> v. Görler, Woldemar, "Roman Philosophy? A Ciceronian Ambition" en *For a Skeptical Peripatetic*, Yosef Z. Liebersohn, Ivor Ludlam, Amos delheit (eds.), Academia Verlag, 2017.

igualmente válido para la expresión filosófica, pues, si se considera que la filosofía era una manifestación del pensamiento sobre la naturaleza o las cuestiones humanas en la antigüedad, entonces, el griego, como lengua, no podía ser el lenguaje exclusivo para dicha actividad cognitiva, que otras culturas, igualmente, tenían posibilidad de realizar. La expresión filosófica en latín pretendería establecer bases para otorgar al quehacer filosófico una dignidad u honor entre los romanos, ya que se transforma en un *dicere* y un *docere* (hablar y enseñar), cuya desembocadura será educar. Cicerón se empeña en la labor filosófica, porque al divulgar y escribir filosofía en latín, educa a sus conciudadanos, sirve al Estado, le permite mantener la dignidad (*dignitas*) y honor (*honos*) al servir a su pueblo y, finalmente, logra colaborar en la independencia intelectual de Roma de los textos griegos:

También es magnífico, y un timbre de gloria para el hombre romano, no necesitar de obras filosóficas escritas en griego; es algo que conseguiré sin duda si llego a acabar mis proyectos. Lo que, a mí, al menos, me impulsó a explicar filosofía fue la grave situación de la ciudad, cuando, durante la guerra civil, no podía velar por el Estado<sup>129</sup>.

En su expresión filosófica, Cicerón desea ser lo suficientemente claro para un lector lego en filosofía, a fin de alcanzar el objetivo de enseñarla. Se

---

<sup>129</sup> cf. Cicerón, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*. Intro., trad., y notas de Ángel Escobar. Madrid. Gredos. 1999. p. 161 (v. Cic. *Div.* II. 5-6.).

trata de esclarecer el lenguaje técnico de la filosofía en aras de la comprensión del concepto o la doctrina, no hay una intención de profundización teórica dentro de los escritos conocidos<sup>130</sup>. El arpinate se presenta como un hombre ordinario, dueño de su propia opinión, un romano que investiga los argumentos entre las diferentes escuelas filosóficas y decide no adoptar una posición dogmática sobre una cosa, su tendencia hacia la elección entre sistemas motivó a Cicerón a construir un criterio propio y buscar lo que atendía sus necesidades como romano, porque considera que “todos los preceptos filosóficos se proponen para la vida, nosotros consideramos realizar aquellos que, tanto en lo público como en lo privado, la razón y la formación han dictado”<sup>131</sup>.

Conforme a esto, la discusión sobre asignar el término “filósofo” para Cicerón bajo los estándares de originalidad, creación de una escuela filosófica o importancia de su pensamiento en una corriente posterior es un anacronismo producto de análisis parciales sobre aspectos de sus tratados; además, se trata de una lectura e interpretación que cada erudito del ciceronianismo propone para estudiar la relación de la filosofía y Cicerón<sup>132</sup>. A continuación, expongo, brevemente, una serie de estudios y comentarios pilares que, desde el análisis e interpretación de diversos ámbitos del conocimiento y momentos históricos, me han interesado para señalar si es

---

<sup>130</sup> v. Cic. *Fin.* III. 19.

<sup>131</sup> cf. Cic. *ND.* I, 7. *et si omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam, arbitramur nos et publicis et privatis in rebus ea praestitisse quae ratio et doctrina praescripserit.*

<sup>132</sup> v. *supra.* p. 5.

posible o no asignarle el término de “filósofo” al arpinate. Finalmente, los comentarios expuestos se retomarán a la luz del análisis anterior para determinar si Cicerón o no es un filósofo.

Cicerón se manifiesta en sus escritos, pero también, como se ha mencionado anteriormente, a través de los estudios de los eruditos, mismos que han logrado conformar un extenso *corpus* de obras sobre el orador, a favor o en contra (*ciceroniano* o *anticiceroniano*), entendido ya no simplemente como la imitación de Cicerón, sino como al estudio de su obra. Probablemente, dentro de las opiniones de Cicerón con mayor fuerza sigue siendo la del historiador alemán Theodor Mommsen, cuya opinión en su *Historia de Roma* marcó un trazo para considerar al arpinate como un hombre de poco talento en la escritura y titubeante en cuanto a lo político se refiere<sup>133</sup>; no obstante, Mommsen reconoce que, con todo, hay una admiración a la obra de Cicerón y que existe el *ciceronianismo* como un serio problema de estudio. Es conocido que el historiador alemán tenía una preferencia por la figura de César, marcada bajo la influencia hegeliana que apoyaba al dictador romano como el dirigente político que unió a Roma por sus reformas, ocasionando que el arpinate se convirtiera en un defensor de la vieja política aristocrática<sup>134</sup>. Por otro lado, el filólogo alemán Richard Haize mantuvo dos posturas ante la obra ciceroniana: primero, que había un proyecto político

---

<sup>133</sup> Las palabras de Mommsen fueron presentadas en la Introducción General del presente trabajo, cf. p. 21.

<sup>134</sup> v. *supra*. p. 32.

continuo desde los discursos juveniles de Cicerón hasta el fin de su consulado, enfatizando, especialmente, la noción de *concordia* entre los buenos ciudadanos, es decir, *concordia omnium*. El segundo, desmentir que la imagen del *princeps* ciceroniano era un motivo de prefiguración de Augusto o de tipo filomonárquico, aunque tampoco la literatura antigua posterior a Cicerón no ayudó mucho a refutar la comparación. Cabe recordar un pasaje de la vida de Cicerón, narrada por Plutarco, en el cual el orador sueña con un hombre que traerá paz a la República y conducirá a Roma a su cenit político y cultural. Al despertar, la identidad de dicha figura queda en suspenso para Cicerón; no obstante, para el lector de Plutarco la descripción evoca el reencuentro del orador con el joven Augusto.

La comprensión del quehacer filosófico de Cicerón es la conjunción de sus estudios formativos en conjunto con la cosmovisión propia del pueblo romano, gracias a la educación de la República Media, cuyo fundamento se encontraba en la imitación de modelos sociales respetables, así como en el prestigio de los maestros griegos. El arpinate logró tener una formación aristocrática determinante que le concedió la oportunidad de capitalizar el conocimiento y tecnología griega en función de sus necesidades tanto públicas como privadas. Así, Cicerón, como uno de los personajes más cultos de su época, con amplio dominio sobre las teorías filosóficas y retóricas de su tiempo, reconoce que dentro de la conjunción Roma-Grecia cabe la necesidad de rescatar el *mos maiorum* con base en el replanteamiento de lo

particular dentro del pensamiento romano.

El arpinate es consciente de su lugar en la historia de la filosofía, esto es, sabe que fue discípulo de muchos maestros importantes de su tiempo, se ve a sí mismo como un hombre de reflexión, el cual necesita explicar el mundo en constante transformación ante sus ojos. Por ello, considera las doctrinas extranjeras y las cuestiona desde su ser romano antes de aceptarlas tácitamente; esto es natural, pues no busca para sí una clasificación como “filósofo” o “filósofo romano”. La intención ciceroniana del análisis, reflexión y crítica de la filosofía griega es: 1) el despertar de la conciencia de lo que es el *ser-romano* ante lo griego; y, 2) el íntimo compromiso que cada romano tiene como crítico de la filosofía griega (de lo extranjero) que impacta en su cotidianeidad.

Roma es el mundo para Cicerón. La pertinencia de la filosofía en la vida del romano se trata de una cuestión basada en *ratio et via* (pensamiento y método), pues en la época ciceroniana la filosofía se encontraba en un estado de necesidad latente para la aristocracia, porque su dominio podía implicar un reconocimiento en lo intelectual y, posiblemente, una mejor posición dentro de la esfera social, mas no necesariamente una búsqueda constante del *bene vivendum*, finalidad de las doctrinas éticas contemporáneas del arpinate. En este espíritu, el quehacer filosófico de Cicerón se puede considerar un trabajo de exhortación ciudadana para una formación aristocrática consciente e integral, y no meramente como instrumento de

escalafón social.

Es importante resaltar que Cicerón no buscaba sustituir las fuentes griegas escribiendo en latín, trata de comenzar una nueva tradición de acercamiento a las fuentes, pero desde el latín mismo, su trabajo se trata de preparar al lector sobre los problemas que cada doctrina griega exponía, por lo tanto, los tratados filosóficos ciceronianos se presentan como una función didáctica, antes que una reproducción fiel de contenido o bien la propuesta original de una nueva doctrina filosófica. El ejercicio de escritura de la filosofía en latín comienza con la apropiación del *λόγος* griego, no desde una definición explícita de su esencia o bien en la profundización de sus características, sino a partir de una explicación que situarlo al alcance del ámbito romano. Según una anécdota de la vida de Cicerón escrita por Plutarco, el orador Apolonio expresó que la última cosa intelectual particular de los griegos: el *λόγος*, tanto retórico como filosófico, había sido dominada por el arpinate.

El compromiso de Cicerón con el quehacer filosófico radica en un conjunto de signos que deben ser buscados desde su contexto y, claro, en las obras filosóficas que escribió, pero, no puede sopesarse al orador romano contra aquellos filósofos griegos que le precedieron, porque el arpinate no escapó a sus labores civiles ni pretendió en la filosofía mostrar un camino nuevo, sino exponer que la filosofía tenía una práctica en el entorno social, volviendo al hombre un verdadero político, filósofo y elocuente. En este

espíritu, la noción de “filósofo” deberá ser reinterpretada y contrastada a la luz del pueblo romano, de su cosmovisión y cosmología, de tal manera que, entonces, al poseer una comprensión del filósofo y su labor como romano, pueda verse, muy seguramente, la figura del arpinate.

De tal forma, los estudios del ciceronianismo que defienden esta postura pueden tener cabida bajo un pensamiento de “descentralización” de la filosofía, en el cual se considere que Cicerón realizó (consciente o inconscientemente), un ejercicio de nacionalización de la filosofía o, al menos, de apropiación de ésta en tanto que la disciplina es común para todos los hombres. Por tal idea, concuerdo con Fontán cuando expresó:

La filosofía en Roma en aquellos primeros lustros del siglo I a. C., era cosa de los griegos, y de los griegos de la edad que desde fines del XIX se suele llamar época helenística. Mucho más tarde sería el Cicerón de los años de madurez intelectual el autor que nacionalizó la filosofía en Roma y la trasladó al latín<sup>135</sup>.

En el supuesto de aceptar esta idea de “nacionalización de la filosofía” por parte de Marco Tulio, la composición de sus obras filosóficas con la intención de todo el proyecto educativo expuesto en el presente capítulo. Se puede, entonces, afirmar que Cicerón fue un filósofo romano, cuyo quehacer consistió, principalmente, en dar acceso a la filosofía a Roma, desde lo más

---

<sup>135</sup> cf. Fontán Pérez, Antonio. *op. cit.* p. 37.

fundamental, la lengua. Por lo anterior, en el siguiente apartado se abordará el análisis sobre la expresión filosófica a través de la unidad de sus obras, la temática y estilo, así como el uso del latín en un sentido técnico que permitiera dar cuenta del proceso ciceroniano para el pensamiento abstracto filosófico.

## II. La expresión filosófica de Cicerón.

### II.1. Estudio de la unidad de las obras filosóficas de Cicerón.

Anteriormente, se ha comentado que, para Cicerón, filosofar se comprende como un compromiso personal y un modo de preservación de la República y el *mos maiorum*. Además, la postura analítica del arpinate permite establecer un punto de referencia entre las consideraciones de los romanos frente a las doctrinas griegas, cabe señalar que las características de los sistemas filosóficos en combinación con el estilo retórico en la exposición de los tratados de Cicerón se convierten en un estilo para la escritura de filosofía en latín que, posteriormente, autores como Séneca<sup>136</sup> considerarán para la composición de sus textos. Se ha consensuado históricamente que las motivaciones de la dedicación completa de Cicerón para escribir filosofía es una consecuencia de diversos factores sociales y personales tales como la muerte de su hija Tulia; su divorcio; el exilio político; el periodo de la ascensión de César al poder; el asesinato de éste y el segundo triunvirato. Sin

---

<sup>136</sup> v. *supra*. p. 44.

embargo, como se ha dicho en el presente trabajo, la labor filosófica del arpinate busca la educación ciudadana, sirviendo al Estado, a fin de preservar la *dignitas* y el *honos* de Roma.

[Cicerón medita cómo podría servir mejor al Estado]: nada mejor ocurría, que entregar a mis conciudadanos el camino hacia los mejores estudios, que considero haber logrado ya en muchos libros<sup>137</sup>

La lectura de “los muchos libros” que menciona Cicerón sienta un íntimo compromiso crítico ante la postura griega<sup>138</sup>. Se puede decir que, en cuanto a ideas filosóficas distintas o bien, originales, en tanto que éstas no se habían dicho antes, el arpinate no fue prolífico; sin embargo, es necesario recalcar que dentro de los méritos ciceronianos en el campo filosófico se encuentra el proyecto educativo a través de la filosofía (abordado en el capítulo anterior), la composición de sus obras con base en un objetivo y temáticas específicas, así como la particular actividad de la traducción e interpretación que realizó de los textos griegos. A continuación, abordaré, brevemente, algunas formas de clasificación de los tratados ciceronianos, a

---

137 cf. Cic. *Div.* 2.1.4-5. *nulla maior occurrebat, quam si optimarum artium vias traderem meis civibus; quod compluribus iam libris me arbitror consecutum.*

<sup>138</sup> Cabe señalar que los tratados filosóficos fueron 22, de los cuales 14 se encuentran en estado fragmentario. Se remite al lector al estudio de Coleman-Norton, P. R., "Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero" en *The Classical Journal*, Coleman-Norton. Vol. 34. N° 4. 1939, en el cual encontrará comentarios sobre los fragmentos, personajes en los tratados y autores que, en la posteridad, retomaron los tratados o los fragmentos. El artículo permite conocer, de manera general, la suerte y tradición de la obra filosófica ciceroniana.

fin de establecer la base que permitirá acceder al análisis de los términos éticos dentro del *de Finibus III* en conjunto a la actividad de traducción como parte del quehacer filosófico.

Así pues, se considera que la formación de los escritos se realizó en tres momentos diferentes de su vida: el primero, durante su juventud, cuando escribió el *de inventione* y realizó la traducción del *Oeconomicus* de Jenofonte; luego, en los años 55-51 a. C., Cicerón tomó partido en la disputa entre Pompeyo, César y Craso, escribiendo el *de Republica*, *de Legibus* y *de Oratore*, en este periodo destaca la carta a su hermano Quinto en donde abordó su desilusión política<sup>139</sup>. Durante esta segunda fase de escritura, el arpinate consideró pertinente exponer sus ideas maduras sobre oratoria, filosofía, política y las leyes. Finalmente, durante la dictadura de César y la muerte de su hija Tulia en el 45 a. C., se encuentra la última fase, la cual comprende la mayoría de los tratados filosóficos, bajo la directriz del análisis de las doctrinas helenísticas rivales a la Academia<sup>140</sup>. En esta última etapa, Cicerón mismo expuso su motivación por escribir filosofía, la composición de su obra, la recepción que ha tenido en sus conciudadanos o amigos, la crítica y su defensa contra ellas (todo esto en los prefacios de sus obras); además, gracias a sus cartas conocemos algunas fechas de publicación y su opinión sobre varias de sus obras. J. N. Madvig en su edición del *de Finibus*, ponía en

---

139 *v. ad Quint.* 3.5.

140 *v. J. F. G. Powell (ed.), Cicero the Philosopher, twelve Papers*, Oxford University Press, 2002, pp. 4-5

duda la capacidad de producción de tantas obras en tan breve tiempo<sup>141</sup>, lo que implicó considerar una actividad filosófica consecuente y continua desde la juventud de Cicerón.

Por lo tanto, es probable que la producción de las obras filosóficas no pudiera deberse a tan poco tiempo, sino que fueron trabajos comenzados en la juventud y, principalmente, influenciados por los viajes del orador a Grecia. Maso en *Capire e Dissentire: Cicerone e la Filosofia di Epicuro* se expresa a favor de esta insinuación de trabajos de juventud, nutridos constantemente por medio de la formación intelectual y experiencias personales del arpinate<sup>142</sup>. Dicha hipótesis tuvo cierto éxito en demostrar el trabajo de Cicerón en la filosofía desde joven, apoyándose, principalmente, en los *exempla romana* que el arpinate utiliza para adaptar las doctrinas griegas<sup>143</sup>. En cuanto a la cronología de las obras filosóficas ciceronianas, sin considerar

---

<sup>141</sup> v. CICERO. *de Finibus bonorum et malorum*, Johan Nikolai Madvig (ed.). 2 vols 1839 reimp. Cambridge. Cambridge University Press. 2010. p. 63. 3.

<sup>142</sup> Maso, Stefano, *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis. 2008. p. 15. *la formazione filosofica di Cicerone si deve agli anni giovanili, si è integrata perfettamente con la preparazione culturale e retorica più generale, è rimasta sullo sfondo ma ha nutrito riccamente le fasi del successo politico e dell'impegno sociale, ha consentito, negli anni del ritiro, la gigantesca opera di ripresa, di trasposizione in latino e riuso nel contesto romano dei più significativi contenuti delle dottrine ellenistiche.*

<sup>143</sup> Los *exempla* se han estudiado como una medida didáctica, considerándose como escritos para leerse en voz alta y comprender lo que se hablaba, pues la filosofía era un tema poco familiar entre los romanos. El recurso de los ejemplos no sólo es ilustrativo sino un reporte de la historia de Roma y, más importante aún, la apropiación y aplicación de las doctrinas filosóficas a lo meramente romano, tanto M. Ruch en 1958, como C. Thiaucourt 1885 escribieron obras especializadas al respecto.

el argumento de un trabajo constante durante toda su vida, se habría dado de la siguiente manera:

- ca. 45 a. C. *Hortensius, Academica, de finibus, Tusculanae, de Natura deorum, Timeo,*
- ca. 44. a. C., *de Senectute, de Fato, de Divinatione, de Amicitia, de Officiis* (finalizado el 9 de diciembre, dos días antes de su muerte).

Durante el 56 a.C., Cicerón escribió *Pro Sestio* y comenzó a redactar *de Republica* y *de Legibus*; así como ca., 55–52 a. C.: *de Oratore*; del 54–51 a. C.: *de Republica* (seis libros); *de Legibus* (tres libros). No obstante, se interrumpe el ciclo de escritura por el nombramiento de Cicerón en Cilicia. Cuando César cruza el Rubicón, el arpinate vuelve a su escritura filosófica y comienza ca. 46 a. C. los *Paradoxa Stoicorum; Brutus; Orator, Partitiones Oratoriae*. En el ya mencionado deceso de su hija ca. 45 a. C., escribe *de Consolatione, Hortensius, Academici libri, de Finibus bonorum et malorum*; por último, en el 44 a.C., *Timaeus, Disputationes Tusculanae, de Natura Deorum, de Divinatione, de Fato, de Officiis*. La cronología anterior responde a un orden temporal, privilegiando un enfoque de organización de los tratados solamente por su sucesión. A partir de este enfoque, se encuentran otras propuestas interesantes como la de Daniel Parker en su tesis de doctorado *Cicero the Dialogician*<sup>144</sup>, en la cual reúne las obras filosóficas y retóricas, integradas bajo la forma del diálogo.

---

<sup>144</sup> Parker, Daniel, *Cicero the Dialogician*. 2009. p. 5.

\*(56 BC) *De Oratore*  
(*De Orat.*)

\* (54-51 BC) *De Re*  
*Publica* (*Rep.*)

\* (50 BC) *De Legibus*  
(*Leg.*)

\* (46 BC) *Brutus* (*Brut.*)

\* (45 BC) *Consolatio*<sup>^</sup>

\* (45 BC) *Hortensius*<sup>^</sup>

\* (45 BC) *Academica*  
*Priora* (*Acad. Pr*)

\* (45 BC) *Academica*  
*Posteriora* (*Acad. post*)

\* (45 BC) *De Finibus*  
*Bonorum et Malorum*  
(*Fin.*)

\* (45 BC) *Tusculanae*  
*Disputationes* (*Tusc.*)

\* (45 BC) *De Natura*  
*Deorum* (*Nat. Deor.*)

\* (44 BC) *De*  
*Divinatione* (*Div.*)

\* (44 BC) *Cato Maior de*  
*Senectute* (*Sen.*)

\* (44 BC) *De Gloria*<sup>^</sup>

\* (45 BC) *De Fato*

\* (44 BC) *Laelius de*  
*Amicitia* (*Amic.*)

La tesis de Parker se centra en el análisis de tres formas que llama "éticas" dentro de todos los diálogos ciceronianos, éstas son: *imitatio*: un proceso en el que los individuos identifiquen y sigan un modelo de vida acorde a la naturaleza y se mantengan en la virtud romana; implica un razonamiento de la dialéctica en el sentido literario, al estilo de Platón; luego, *memoria*: el uso constante de las referencias ciceronianas a los ejemplos romanos, valiéndose de la imagen de los ejemplos, pues los personajes, en su mayoría muertos, son arrancados de su tiempo y llevados a una realidad accesible para todos, considerando siempre que el contexto sea romano, y para el lector contemporáneo; y por último, *gratia*: una forma dialógica de réplica "igual a igual" donde Cicerón permite la exposición *in utramque partem*, entendido como el análisis de la inspección de cada argumento, llevando cuestiones del pasado al presente. En este punto, es importante señalar que los análisis de los tratados plantean su unidad o su falta de cohesión por los diferentes temas que abordan, lo más aceptado es citar al mismo Cicerón que, en el prefacio del *de Divinatione*, explica el lugar que tienen sus obras filosóficas, su objetivo y la razón del porqué decidió escribirlas<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> v. Cic. *Div.* 2.4.10–5.1 *Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem? his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda atque coercenda sit [¿Entonces, qué trabajo para la república podemos llevar mucho mejor, como enseñamos y también instruimos a la juventud? especialmente en nuestras costumbres y en estos tiempos, en los que claramente ha caído, de manera que fuera reconducida y amonestada por el esfuerzo de todos].* Cabe señalar que estudiosos como Joan Manuel del Pozo en *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1993. sostiene que "la mejor aproximación estrictamente filosófica que puede hacerse a la obra ciceroniana es la de entenderla en la unidad de sus partes, que nunca están fríamente yuxtapuestas, sino orgánicamente

Los tratados ciceronianos se pueden considerar como una obra cohesionada, ya que todos ellos fueron realizados a manera de diálogo, quizá con la intención de que el pasado de Roma se viera como un modelo histórico, contraponiéndose al presente de la República o bien como una forma de imitación de los modelos aristotélicos<sup>146</sup>. No obstante, es un hecho que Cicerón utiliza como interlocutores a personajes dignos de crédito y que, generalmente, seguían sin ninguna duda la filosofía a exponer. Daniel Parker advierte también la posición de los interlocutores en la obra ciceroniana y nota que los personajes de los diálogos hacen referencia a otros libros dialógicos del arpinate, por ejemplo, Escévola recuerda el diálogo que pudo presenciar con Lelio, éste recuerda aquel de Catón, el mayor, y el mismo Lelio vuelve a recordar en otro momento la discusión con Escipión sobre la República<sup>147</sup>.

La alusión a los antepasados con *auctoritas*<sup>148</sup>, ya sea por sus méritos militares o políticos, permitía que el lector tuviera la oportunidad de sentir una participación en aquellas discusiones entre sus eruditos nacionales y,

---

constituídas en un cuerpo bien estructurado y con total interdependencia de sus distintos miembros” p. 12; por otro lado, Adolfo Levi en su *Historia de la filosofía en Roma* (1969), tratando las obras filosóficas de Cicerón, entiende éstas como una ‘obra orgánica’ que sigue una sola corriente de manera tácita, tendiendo a mejorarla.

<sup>146</sup>v. Cic. *op. cit.* 1.4; *ad Fam.* 1.9.23; *ad Att.* 13.19.4.

<sup>147</sup>v. Parker, Daniel, *Cicero: the Dialogician*. 2009. p. 7.

<sup>148</sup> Los diálogos filosóficos nos muestran un Cicerón que echa mano de la figura de *auctoritas* de la élite romana para elevar el estatus de la filosofía como formación personal; sin embargo, el arpinate colocará primero el servicio al Estado en cada uno de sus diálogos, antes que filosofar al estilo griego. Aún más, la filosofía se pondrá al servicio del Estado si el ciudadano, filósofo, considera que él lo necesita o así puede ayudar a mejorar la ciudad y sus habitantes.

con ello, reconocer el quehacer filosófico como algo cotidiano entre los romanos. La forma del diálogo ciceroniano logró que cada personaje expresara la naturaleza de su postura ante la escuela filosófica que seguía, por ejemplo, en *Tusculanae disputationes* y *de divinatione*, encontramos dos personajes, predominantemente con discursos largos sin interrupciones y generalmente dogmáticos; en *de Republica*, se cuenta con nueve interlocutores, algunos cuentan con mayor participación que otros, dadas sus aportaciones a la República; en cambio, en *Cato, de Finibus* y *de Natura Deorum*, se trata de diálogos con grandes monólogos, desarrollando los diferentes métodos filosóficos, en este caso en particular, se aprecia con claridad cómo los personajes sirven de indicadores para determinar la posición filosófica a discutir en el momento<sup>149</sup>. Cabe reiterar que la interacción entre los interlocutores de las obras muestra un objetivo particular por parte del arpinate, ya sea para demostrar que otras voces de autoridad coinciden con él en las ideas vertidas o por conciliar los pensamientos de dichas figuras con los tiempos y opiniones actuales al arpinate o bien son un simple recurso literario para ocultar en los personajes la opinión del autor<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup>*op. cit.* p. 9. Parker también analiza dentro de la cuestión de los personajes la posibilidad de un proyecto político en la mente de Cicerón, dicho plan queda en la especulación ante la muerte del orador y la falta de noticias sobre la vida e ideología de algunos de los personajes utilizados en los tratados filosóficos.

<sup>150</sup> Mackendrick afirma que *in the philosophical works, the choice of exemplars, of interlocutors (always members the ruling class, usually consulars) and of dramatic dates (year of Aemilianus' mysterious death for On the Republic, year of the outbreak of the 'Social' War for On the Orator, the middle of Sulla's*

Así pues, la tendencia de unir la retórica con la argumentación filosófica es el recurso bajo el cual Cicerón podía escribir filosofía, pues el diálogo no sólo era su medio natural de expresión como orador y maestro en retórica, sino el método de utilizar herramientas que conoce para tratar de incursionar en algo que puede llevarle mucho tiempo y simplemente no concluya con lo esperado; en cuanto a la elección de este estilo retórico-filosófico, concuerdo con J. Davies en afirmar que “está utilizando la esfera del tratado filosófico, un estilo con el que estaba familiarizado y que, por lo tanto, llegó naturalmente a su pluma”<sup>151</sup>. Por lo anterior, se propuso una clasificación de los diálogos ciceronianos, cuya finalidad es asociar las obras del orador con

---

*dictatorship for On Ends 5) are all politically significant. Cicero cites history to preserve the past, interpret the present (according to his lights), and to prophesy eternity [En las obras filosóficas, la elección de ejemplares, de interlocutores (siempre miembros de la clase gobernante, usualmente cónsules) y de fechas dramáticas (el año de la misteriosa muerte de Emiliano en el *De Republica*, el momento del inicio de “guerra social”, aludido en *De Oratore*, y la mitad de la dictadura de Sila en *De Finibus V*) posee todo un significado político. Cicerón cita la historia con la finalidad de preservar el pasado, interpretar el presente (de acuerdo con su perspectiva) y profetizar la eternidad]. cf. Mackendrick, Paul, *The Philosophical Books of Cicero*, Duckworth, 1989, p 21.*

<sup>151</sup>cf. J. Davies. *The Originality of Cicero's Philosophical Works*. 1971. p.110: *Cicero is using the sphere of the philosophical treatise a style with which he was otherwise familiar, and which thus came naturally to his pen.* Por otro lado, Mackendrick también confirma que la inclusión de este estilo de combinación entre la filosofía y la retórica se cuenta como una forma de innovación por parte de Cicerón, si no para los griegos, sí para los romanos, el erudito afirma: *In his philosophical works Cicero has invented a genre, the dialogue-treatise: more of treatise than Plato's dialogues, and –apparently– with more dialogue than Aristotle's lost 'exoteric' works for the intelligent layman. (...) The prologues are historical (full of exempla) and rhetorical as well as dramatic: rhetorical because Cicero is keenly aware of the two meanings of the Greek logos ('reason' and 'speech'; in Latin, ratio and oratio) [En sus obras filosóficas, Cicerón encontró un estilo, el diálogo-tratado, aunque [utiliza] más el tratado que en los diálogos de Platón, pero con más diálogo que en los trabajos “exotéricos” de Aristóteles (...)] Los prólogos son históricos (llenos de ejemplos), así como retóricos y dramáticos: retóricos, porque Cicerón es completamente consciente de los dos significados del Griego “lógos” (“razón” y “discurso”, en latín: *ratio* y *oratio*)]. cf. Mackendrick, Paul, *op. cit.* p. 25.*

un objetivo didáctico-pedagógico, a través de la unión de la filosofía y de la retórica<sup>152</sup>.

- a) Aquellos donde el diálogo se desenvuelve sin problema y el tema no se ve limitado, como es el caso de *de Oratore*, *de Republica*, *de Legibus*, *Brutus*, *Hortensius*, *de Senectute* y *de Amicitia*.
- b) Diálogos con una estructura Tesis-Antítesis, como el caso de *Academica*, *de Finibus*, *de Natura Deorum*, *de Divinatione*.
- c) El diálogo es una herramienta para comenzar una disertación o explicación, por ejemplo, *Tusculanae* y *de Fato*.

Finalmente, una organización de las obras ciceronianas, menos explorada entre los manuales de literatura latina o de historia de la filosofía, ha sido la clasificación temática de cada uno de los tratados. Dicha organización respondería a la identificación de la cuestión filosófica que se aborda en las obras, según Colemann-Norton, lo más aceptado habitualmente dentro de este campo sería:

---

<sup>152</sup> En los tratados de retórica como *de Inventione*, *de Oratore*, *Orator* y *Brutus*, Cicerón expone en diversos lugares la necesidad de la unión entre la retórica y la filosofía, ésta aporta los elementos de la inteligencia y el discernimiento (*ratio et intelligentia*), mientras que la oratoria provee lo propio del lenguaje (*verbum et silva dicendi*) y, más importante aún, el buen lenguaje (*dicere*), recurso indispensable para todo aquel que desee expresar lo que tiene en mente. Particularmente, en *Orator*, Cicerón percibe el papel didáctico de la filosofía dentro de la formación de un buen orador, reconociendo que, al dividirse la oratoria de la filosofía, ambas disciplinas quedan carentes una de otra (v. Cic. *Orat.* 13).

- Metafísica: *Paradoxa Stoicorum, Hortensius, Académica, de Finibus bonorum et malorum, Consolatio, Tusculanae disputationes, Protagoras (ex Platone)*.
- Ética: *de Gloria, Cato maior, de Senectute, Laelio de Amicitia, de Officiis, de Virtutibus*
- Teológico: *de Natura deorum, de Divinitione, de Fato, de Auguriis*.
- Político: *Oeconomicus (ex Xenophonte), de Republica, de Legibus, de Iuris civili in artem regendo*.
- Física: *Timaeus (ex Platone), Chorographia*.<sup>153</sup>

Lo anterior, propone una visión de cohesión de los tratados no sólo en cuanto a su tema u objeto de estudio, sino también en la medida de seguimiento e influencia de las escuelas filosóficas contemporáneas a Cicerón. Es importante recordar que, durante la época helenística en Roma, se reconoce una fuerte tendencia del reconocimiento a las diferencias de las doctrinas de los filósofos, aunque en el caso de Cicerón, no sólo se trata de las disensiones entre ellas sino también de las similitudes, pues, para el orador, algunos puntos de disputa entre los sistemas helenísticos resultaban de una diferente enunciación o un problema del lenguaje<sup>154</sup>. Conforme a Thomas Bénatouïl, es necesario emprender este estudio de las “escuelas filosóficas” desde la aparición de la Academia de Platón, dejando fuera a los

---

<sup>153</sup> Coleman-Norton, P. R. "Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero" en *The Classical Journal*. vol. 34. N° 4. (Jan. 1939). p. 215-216.

<sup>154</sup> v. Cic. *Fin.* III.

sofistas, quienes no se establecían permanentemente en un lugar y la relación estudiante-maestro era predominantemente por influencia, antes de heredar un tipo de pensamiento<sup>155</sup>.

Las escuelas filosóficas como instituciones contaron con una organización jerárquica dedicada a la reflexión, la figura del líder fundador y, posteriormente, su sucesor permitía la permanencia de la sociedad. Durante la época de Cicerón se conoce el nombre de algunos de los líderes de las escuelas filosóficas, pero después del siglo I d.C., la lista de nombres se vuelve más difusa. Como he abordado anteriormente<sup>156</sup>, la formación filosófica del arpinate le permitió adquirir un conocimiento profundo de cada uno de los sistemas que se encontraban predominantemente en Roma; además, la posibilidad de consultar diversos libros en las bibliotecas privadas, así como la opción de conversar con aquellos filósofos que eran huéspedes en las casas de sus amigos<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Para Bétanouiil el caso de los pitagóricos se considerará como una “proto-escuela”, ya que comprende una relación de “hermandad” o tipo de “secta ritual”, cuyo propósito buscará obedecer las doctrinas y preceptos de Pitágoras como forma de vida y reglas. *The “Pythagoreans” were defined by the passing of tests of initiation, respect for ritual rules fixed by Pythagoras, adherence to his secret doctrines, and by a communal life that could extend to the sharing of all their belongings.* cf. Bétanouiil, Thomas. “Philosophic schools in Hellenistic and Roman times” en *A Companion to Ancient Philosophy*. 2006. p. 415.

<sup>156</sup> v. p. 13-ss.

<sup>157</sup> Sabemos que en ocasiones los romanos hospedaban a filósofos que no compartían las mismas opiniones, como el caso de Cicerón con Diódoto, el estoico (v. Cic. *Brut.* 309; *Luc.* 115; *Nd.* 1.6; *Tusc.* 5. 113; *ad Att.* 2.20.6; *ad Fam.* 9.4.13).

Esto fenómeno favoreció una investigación filosófica tanto oral, mediante las conversaciones con los maestros, como de manera documental, gracias a la oportunidad que tenía la aristocracia romana de consultar libros originales o copias extraídas de las bibliotecas griegas. Este contexto propició un ambiente de reconocimiento mutuo entre los nobles romanos que permitió determinar la identidad de alguien con base en la escuela filosófica que seguía. Para algunos estudiosos, como John Glucker, este fenómeno puede analizarse desde el término de “afiliación” (*affiliation*), el cual se refiere a alguien dentro de una sociedad que tiene la libertad de adoptar o cambiar sus afiliaciones (o adherencia) a discreción, a diferencia del concepto de “lealtad” (*allegiance*)<sup>158</sup>. Se puede apreciar esto en el caso de aristócratas identificados como seguidores de una escuela filosófica, por ejemplo, el epicureísta Lucio Torcuato en *de Finibus* I y II; también, el estoico Marco Porcio Catón (en la misma obra, libros III y IV), cuyo testimonio muestra más una “adherencia” a ciertas proposiciones que “lealtad” a la doctrina, esto, derivado de tres elementos: el estudio particular; la actividad de investigación documental; y, las discusiones con los filósofos griegos que representaban dichas doctrinas en Roma.

Por lo anterior, existe un gran valor por parte de Cicerón para sintetizar todo aquello que conoció y leyó. En una época de aristócratas romanos con

---

<sup>158</sup>v. Glucker, John. "2. Cicero's philosophical affiliations" en *The Question of "Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, edited by John M. Dillon and A. A. Long, Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 34-69.

acceso a la cultura griega, principalmente, como medio de ascenso social<sup>159</sup>, el orador retoma el camino de la exposición, el comentario y el análisis, sin la necesidad de concepciones nuevas<sup>160</sup>. Así pues, el conocimiento de las doctrinas, el manejo del estilo retórico en combinación con el filosófico, la comprensión de la influencia de la historia romana y su impacto en los ciudadanos aristócratas jóvenes se convirtieron en los insumos principales de composición de los tratados<sup>161</sup>, a los que se agregaría, conforme se ha analizado anteriormente, la exposición de un proyecto educativo general para todo ciudadano romano que se acerque a las obras filosóficas<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Cabe señalar que Cicerón critica a los escritores contemporáneos y mantiene un respeto por los antiguos filósofos de la Academia (Platón, Aristóteles, Sócrates), así como por Isócrates. La cuestión es importante, porque la abundancia de libros en griego se debería a una abundancia de copias ordenadas por parte de los romanos adinerados, como objeto de cultura. Los escritos en latín serían los menos, pues contendrían solamente lo que los libros griegos ofreciesen, incluso por el estilo. Los filósofos griegos en Roma habrían monopolizado el acto de filosofar "a la griega" (v. Cic. *De Orat.* 2.21).

<sup>160</sup> Valentí Fiol abona a lo anterior afirmando que el tiempo de Cicerón *era cosa aceptada que todos los que se interesaran por la filosofía debían inscribirse en una de las escuelas existentes, y más bien habría estado mal visto que alguien pretendiera una originalidad radical*, v. Valentí Fiol, E. "Introducción", en *Cic., Dels Deures*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1952, citado por Pozo del, Joan Manuel, *Cicerón: conocimiento y política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

<sup>161</sup> Fontán Pérez afirmó que "La filosofía griega había dotado a Cicerón de un instrumental eficaz para la ordenación y comprensión de la historia romana y de las tradiciones nacionales. Las reglas de la dialéctica guiaban sus razonamientos, y la filosofía moral le proveía de conceptos para emitir juicios de valor la filosofía, por sí misma, cumplía otra función como fuente directa del pensamiento político que expone Cicerón". cf. Fontán Pérez, Antonio. *Marco Tulio Cicerón semblanza política, filosófica y literaria*. Centro de Estudios políticos y constitucionales. 2016. p. 245.

<sup>162</sup> Gisela Striker afirma *Cicero is surely right to think than clear and fluent style will appeal to inexperienced readers, and the presentations on conflicting views in the form of a debate is an effective pedagogical device to get readers involved in thinking about the problems for themselves* [Cicerón acierta, claramente, al pensar que un estilo claro y fluido será atractivo para los lectores inexpertos, así como la presentación de conflictos, en forma de debate, resultaría una herramienta pedagógica efectiva para involucrar a los lectores en la reflexión sobre los problemas por ellos mismos]. Abonando a esto, es necesario volver a la noción de un Cicerón escribiendo sus tratados filosóficos

## II.2. La expresión de la filosofía griega al latín

El fenómeno de la traducción en Roma es una cuestión compleja, debido a un fuerte movimiento de bilingüismo por parte de la aristocracia romana, en muy pocos casos se puede hablar de un trabajo de traducción de una obra completa. Se puede considerar que en cuanto a ideas filosóficas distintas o bien originales, en tanto que no se habían dicho antes, Cicerón no es considerado como fuente principal. Sin embargo, como ya se ha dicho anteriormente, la gran influencia del arpinate puede encontrarse dentro del campo de la educación (tanto en la antigua como en la posterior de la tradición clásica); aunado a esto, el fenómeno de la traducción ha sido un punto particularmente importante para el estudio de Cicerón y su aportación a la filosofía. A continuación, expondré, sucintamente, las características principales del trabajo realizado por el arpinate, así como algunas cuestiones históricas que, en su contexto, tuvieron una fuerte influencia para considerar la labor de las obras filosóficas como productos de interpretación o expresión al latín de los contenidos de las obras filosóficas griegas. Esto se demostrará con base en el análisis de algunos términos filosóficos ciceronianos en latín, pertenecientes al campo de la ética estoica, que fueron introducidos en el tercer libro del *de Finibus*.

---

en un latín común con reglas y adornos retóricos, presentando las premisas fundamentales de cada doctrina, observando los aciertos y contradicciones, pero mantiene un final abierto para que el lector decida sobre cada uno. La filosofía se trata desde la visión romana porque le recuerda al romano que es un producto ajeno a su cultura, pero del cual puede participar igual o mejor, ya que se ha demostrado el genio romano en otras artes que decían haber dominado los griegos.

En el capítulo anterior se analizó la razón de aprender filosofía directamente de la fuente en griego y de los griegos, expuesta por Varrón en las *Tusculanae*; sin embargo, a partir de la obra filosófica de Cicerón, se ha propuesto en el presente trabajo “la consideración de la apropiación romana de la filosofía mediante la escritura y la lectura”<sup>163</sup>, es gracias a estos aspectos que el arpinate tuvo influencia en Séneca, Lactancio, Agustín, entre otros. Así pues, se concluyó que:

1. La escritura en latín de los libros de filosofía tiene como objetivo enseñar a sus conciudadanos la combinación de las costumbres romanas y sus similitudes con las diferentes doctrinas filosóficas;
2. El estilo de exposición de la filosofía en latín implica que el romano comprenda la importancia de mantener un estilo retórico, uniendo el *sermo* filosófico con la *oratio* romana y alcanzar la *eloquentia*;
3. El quehacer filosófico es necesariamente un acto de lectura y escritura (en tiempos de Cicerón), por lo tanto, abordar la escritura de la filosofía en latín es proporcionar a Roma una interpretación propia sobre un conocimiento y acto que ya conocía, pero no había practicado ni profundizado en él;
4. la divulgación entre los eruditos romanos de la obra filosófica de cada uno de los sistemas griegos permitió impulsar a los nobles romanos a

---

<sup>163</sup> cf. p. 15.

un nacionalismo intelectual que buscaba liberar a la filosofía del monopolio griego”<sup>164</sup>.

Conforme a lo dicho, la labor de apropiación de la filosofía griega en Roma, a través de un *corpus* escrito, comenzó, indiscutiblemente, con la noticia de autores como Cicerón y Lucrecio<sup>165</sup>, considerando las obras del arpinate como tratados formales que abordaron las diferentes escuelas y temáticas; en cuanto al caso de Lucrecio, la exposición desarrollada en forma de poema didáctico sobre el epicureísmo es un ejemplar indiscutible de la comprensión del epicureísmo y su influencia entre la sociedad romana. Considerando el ejemplo de la práctica filosófica en Roma a partir del acto de la lectura y la investigación en diversos libros, es necesario aproximarse al fenómeno de la traducción; no obstante, en una sociedad aristócrata bilingüe, traducir se convirtió, en primera instancia, en la labor de un “intérprete”, posición que fue mal percibida por los nobles romanos, pues se consideraba que dicha actividad colocaba a una persona, en este caso, un romano, en un lugar inferior, ya sea social o político<sup>166</sup>. Cicerón retoma la

---

<sup>164</sup> v. p. 16.

<sup>165</sup> Es importante recordar que no se conservan obras de autores anteriores a los mencionados con temática completamente filosófica. No obstante, la filosofía estuvo presente en Roma, testimonio de esto son algunas de las comedias de Plauto o pasajes conservados de la obra de Enio.

<sup>166</sup> v. Es necesario reiterar que la mayor parte de la extracción de producción cultural, tanto de recursos humanos como materiales, por parte de los romanos se realizó para establecer un *statu quo* social, por ejemplo, Catón sacó de Rudias a Ennio, debido a la pretensión de un reconocimiento (*honos*, así como la demostración de una actividad aristocrática común del momento (v. Cic. *Tusc.* 1.3.15 y 1.4.5). la cuestión de ser un “intérprete” (*interpres*) se puede encontrar en las obras del arpinate como en Cic. *Fin.* I.7, donde Cicerón niega que haya realizado traducciones de las obras de Platón y Aristóteles *ad verbum* como dijo de los poetas que copiaron

idea de “intérprete” en *de Finibus* I, en el cual encontramos su relación con la noción de lo que hoy llamaríamos un “oficio” o “trabajo” (*interpretum fungimur munere*), en conjunto a la idea de “mediador” o “embajador” (*interpres*), lo cual no tiene una correspondencia directa con la de traductor<sup>167</sup>.

Además, el arpinate se ve como un lector que comprende y expresa su opinión: “unimos nuestro juicio y nuestro estilo de escribir a ellos”<sup>168</sup>. Él aclara que su trabajo es propiamente el de investigar y aportar, pues añade

---

obras de teatro. Deja en claro que ha traducido algún pasaje necesario para explicar algo, como lo han hecho muchos otros autores latinos, por lo que no hay una causa real para no leer sus escritos, así como la burla a Albucio en I.10. En el presente trabajo se retoma la noción a partir de un pasaje de Cicerón, a fin de mostrar, brevemente, algunas diferencias entre el “intérprete” y el “traductor”.

<sup>167</sup> cf. Cic. *Fin.* I. 6.2–17 ¿Qué? si nosotros no desempeñamos el oficio de intérprete, sino modificamos eso, que ha sido dicho por esos, que aprobamos, y unimos nuestro juicio y nuestro estilo de escribir a ellos. ¿Qué tienen, por qué prefieren lo griego a éstas, que han sido dichas elegantemente y que no hayan sido traducciones de las obras griegas? Porque si dicen que por éstas dichos asuntos son tratados, entonces, no hay por qué, lean a los mismos griegos, que los que deben ser leídos. Pues ¿qué ha sido olvidado por Crisipo en el estoicismo?, sin embargo, leemos a Diógenes, a Antipatro, a Mnesarco, a Panecio, a muchos otros y en primer lugar a nuestro querido Posidonio. ¿Por qué? ¿Teofrasto deleita más o menos, cuando trata los temas que antes habían sido tratados por Aristóteles? ¿Por qué? ¿Los epicúreos dejan acaso de escribir a su gusto sobre lo mismo, sobre aquellas cosas que han sido escritas tanto por Epicuro como por los antiguos? Pues si los griegos han sido leídos por los griegos sobre las mismas cuestiones, estando dispuestas de otra manera, ¿qué razón hay para que los nuestros no sean leídos por los nuestros? [Quid? si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eis que nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis? nam si dicent ab illis has res esse tractatas, ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant, quam legendi sunt. quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios in primisque familiarem nostrum Posidonium. quid? Theophrastus mediocriterne delectat, cum tractat locos ab Aristotele ante tractatos? quid? Epicurei num desistunt de isdem, de quibus et ab Epicuro scriptum est et ab antiquis, ad arbitrium suum scribere? quodsi Graeci leguntur a Graecis isdem de rebus alia ratione compositis, quid est, cur nostri a nostris non legantur].

<sup>168</sup> *Ibidem*.

su propio juicio y su estilo al escribir; Cicerón refuerza este punto en *de Finibus* III, cuando declara que él no ha realizado una traducción “palabra por palabra”<sup>169</sup>. Así, vale señalar que ambos pasajes dan luz sobre la idea ciceroniana del “intérprete” en su tiempo; en primer lugar, se trataría de un “trabajo”, lo cual implicaría estar bajo la orden de alguien, lo que no sería el caso del arpinate, ya que (como se ha expuesto anteriormente en el capítulo primero del presente trabajo) su posición social, política y económica le impide considerar la escritura de los tratados filosóficos como una forma de *munus*; al contrario, en diversos lugares de su obra los atribuye como un servicio a la ciudad<sup>170</sup>.

Por otra parte, el “intérprete” realiza una acción repetitiva, esto es, debido a la naturaleza de su labor (desde la visión de Cicerón) no hace ninguna aportación, análisis o reconstrucción de lo que se dice, pues su labor radica en decir “palabra por palabra” lo que alguien más se encuentra enunciando, esto, tampoco es el caso de Cicerón, porque, a parte de su formación educativa, él comenta que “aprueba” (*probamus*) y añade tanto su “juicio” (*nostrum iudicium*) como su “estilo” (*scribendi ordinem*); finalmente, en las *Tusculanas* se puede observar el seguimiento de una forma de

---

<sup>169</sup> cf. Cic. *Fin* III. 15. 9-10.

Pero no será necesario expresar palabra por palabra, como suelen los malos intérpretes (*nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent*).

<sup>170</sup> Como ejemplo sobre la escritura de los tratados con la intención de servir al Estado, puede verse Cic. *Div.* 2.1.4-5; en cambio, una postura educativa de juventud del arpinate, en la cual la filosofía y la oratoria forman parte del buen ciudadano Cic. *Inv.* I. 11-20.

pensamiento y método, *ratio et via*<sup>171</sup>, que acompaña habitualmente el quehacer filosófico del arpinate. Cabe señalar que, en un ejercicio de análisis de pasajes dados por Cicerón como traducciones del griego, se puede observar su capacidad para realizar una traducción literal o bien que refleje el sentido del pasaje<sup>172</sup>. Además, Cicerón muestra su dominio de comprensión y manejo del griego tanto de forma culta como popular en las cartas que dirige a sus amigos y familiares; particularmente, el uso de términos griegos filosóficos en estas obras se ha interpretado como un modo de “conocimiento interno” que le permite al arpinate generar un código de comunicación con sus destinatarios e, incluso, útil para comentar la política del momento<sup>173</sup>. El uso del griego por parte de Cicerón puede darse en casos como: a) indicación conocida en las cartas para sus allegados o código entre ellos; b) testimonio de su educación y cultura para sus contemporáneos; c) referencia al contexto determinado por un término filosófico griego.

---

<sup>171</sup> v. Cic. *Tus.* II. 6-7. Este pasaje muestra la existencia de algunos escritos filosóficos en latín realizados por otras personas, pero que claramente no eran del agrado para Cicerón, desde el punto de vista del estilo, porque el estilo de escritura era expositivo, pues buscaban comunicar la doctrina, sin procurar algún tipo de figura retórica o adorno al momento de ser compuestos, probablemente, Cicerón estaba aludiendo algún tipo de manual de filosofía, acotado, claro está, a una sola doctrina, tal y como sucedió con los manuales de retórica.

<sup>172</sup> En el capítulo primero del presente trabajo se encuentra la referencia sobre las obras que el arpinate tradujo del griego, esto es, el *Oeconomicus* de Jenofonte y el ya mencionado *Timaeus* de Platón; sin embargo, remito al estudio de Powell, J. F. G. “Cicero’s translations from Greek” en *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Clarendon Press-Oxford. 2002. P. 293, donde informa los pasajes de Cicerón que cuentan con una cita directa, así como las consideradas traducciones.

<sup>173</sup> v. Han Baltussen. ‘Cicero’s Translation of Greek Philosophy: Personal Mission or Public Service?’. in S. McElduff & E. Sciarrino (eds) *A Sea of Languages: Rethinking the History of Western Translation* (St Jerome Publishing, Manchester). 2011. 37-47.

Cicerón no es un “intérprete” de la filosofía griega, es un orador que, al emprender la escritura de las obras filosóficas, se adentra en la exposición de un pensamiento nuevo para su lengua y el pueblo<sup>174</sup>, por lo anterior, en sentido estricto, su primera tarea fue demostrar que la filosofía podía ser explicada y analizada en latín <sup>175</sup>. Sin embargo, con el paso del tiempo y el estudio de la traducción como un fenómeno en sí mismo que impacta en la expresión y comprensión de cualquier tópico, la literatura latina y la historia de la filosofía concibieron el trabajo de Cicerón como traducciones o acercamientos al quehacer filosófico<sup>176</sup>. Siguiendo a Powell, el arpinate tuvo una desventaja en el tratamiento de los temas de filosofía en latín, ya que no

---

<sup>174</sup> v. Cic. *Parad.* 1.6.1. En este pasaje, como en *de Finibus*, Cicerón no duda en decir que habrá de dar su propio sentir sobre las cosas y, dado que está incursionando en algo nuevo, teme que se piense como al impropio para sus conciudadanos.

<sup>175</sup> v. Cic. *Fin.* 3.40.

<sup>176</sup> Es necesario recordar que, del arpinate, solamente, se reconocen como traducciones el *Oeconomicus* de Jenofonte y el *Timaeus* de Platón, aunque en el caso de este último, el trabajo del *Timeo* realizado por el orador se aleja mucho del original platónico, pues el romano escribió una obra en verso, omitiendo diversas secciones, lo que le hubo ganado una gran crítica por no apegarse al original griego. El lector también podrá encontrar la referencia del pasaje del *Fedro* de Platón, que se traduce en el *Orator*, un caso interesante el cual se recurre al pasaje platónico como medio de cita, v. Cic. *Orat.* 41.6. Cabe señalar que el *Orator* es muestra de un Cicerón con un instinto filosófico (si es que se permite decir esto en filosofía), donde el autor se preocupa por tratar distintos temas: la educación, la elocuencia, el decoro, los diferentes tipos de hablar, etc., acercan al lector en busca de la *sapientia*. Por otro lado, el *Timaeus* no es necesariamente una “traducción” de Cicerón, pues demuestra un trabajo de lectura, análisis, interpretación y escritura o reescritura del libro; la interpretación de Platón por parte de Cicerón se encuentra ampliamente discutida. Remito al lector a algunos estudios que tocan las posturas principales de este tema v. Schofield, Malcolm. “Cicero and the Timaeus” en *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the First Century BC*. University of Cambridge. 2013; también, Höhle, Vittorio. “Cicero’s Plato.” *Wiener Studien*, vol. 121, 2008, pp. 145–70, y finalmente, el libro de McElduff, S., & Sciarrino, E. (2011). *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective* (1st ed.). Routledge, particularmente, el capítulo dedicado al trabajo de traducción de Cicerón.

había una tradición textual u oral que proveyera de los recursos para iniciar<sup>177</sup>. Además, se une a esto la opinión Baltussen, para quien el término “traducción” es un problema dentro del contexto del análisis de las obras ciceronianas, pues los escritos del arpinate exponen cuestiones que van más allá del proceso de traducir de una lengua a otra<sup>178</sup>.

Con base en lo anterior, la traducción de la filosofía en Roma presenta diversos problemas que, dependiendo del enfoque, permiten un acercamiento desde lo social, histórico, lingüístico y, claro está, filosófico. A continuación, expongo tres puntos, desde un enfoque lingüístico, que pueden analizarse como los factores para la falta de una teoría traductológica en la República Romana de los tiempos de Cicerón, a fin de establecer que, a partir de ellos, las palabras latinas utilizadas para referir a las griegas en el *de Finibus* III (y probablemente a la obra filosófica en general) corresponden a una actividad tanto lingüística como filosófica por parte del arpinate. Dichos elementos que determinaron la falta de traducciones en Roma fueron: a) la tendencia romana a la imitación y a la adaptación; b) la apropiación de la producción griega por parte del romano impide la creación de traducciones completas o exactas; y finalmente, c) la comprensión del mundo

---

<sup>177</sup> v. Powell, J. F. G. “Cicero’s translations from Greek” ... p. 286.

<sup>178</sup> v. Han Baltussen. ‘Cicero’s Translation of Greek Philosophy: Personal Mission or Public Service?’ ... p. 2.

desde la perspectiva plenamente romana, considerando lo exterior como complemento o elemento validador del *mos maiorum*<sup>179</sup>.

En principio, parto del análisis de la tendencia romana a la imitación y a la adaptación, porque dicho aspecto presenta (incluso en la actualidad) un prejuicio sobre el genio cultural o intelectual propiamente romano, lo que permea las obras ciceronianas de una concepción de “adaptación” o “intento de traducción” o bien “ejercicio de comprensión” por parte del arpinate. Por esto, propongo, a continuación, un ejercicio de entendimiento de los tratados filosóficos desde una “visión romana” o, mejor dicho, desde un acercamiento a lo que pueda considerarse como lo “romano mismo”. En *Europa, La vía romana* de Rémi Brague<sup>180</sup> se presenta el concepto de “la experiencia romana”, el cual inicia desde la idea del origen del pueblo romano, conduciendo a una reflexión sobre la posición de Roma sobre-y-en el mundo. Para Brague, “la experiencia romana” alude a la *auctoritas* y al *augere*, términos entendidos como “el autor” y “el realizar” en tanto que el pueblo romano es autor con iniciativa “que traspone el hiato que la innovación crea

---

<sup>179</sup> Remito al excelente estudio de P. Lockwood, Dean. “Two Thousand Years of Latin Translation from the Greek” en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 49(1918). pp. 115-129, artículo que aborda el fenómeno de la traducción en Roma desde una perspectiva cronológica. Para efectos de la actual investigación, se retomará lo pertinente al periodo de la República Romana en tiempos de Cicerón.

<sup>180</sup> v. Brague, Rémi, *Europa, La vía romana*. Versión al español de Juan Miguel Palacios. Madrid. Gredos. 1995. Retomo el estudio de Brague por partir de la tendencia europea de rechazar que existiera un genio cultural o intelectual romano. El autor apunta que “los romanos de la historia pasan por gente de pelo e ideas cortas: un pueblo rural, por no decir rudo, un pueblo de militares, por no decir de militarotes (*sic.*)”, posteriormente, el estudio de Brague busca refutar dicha opinión a partir de la propuesta de “la experiencia romana” (*cf. op. cit.* p. 24).

respecto de lo antiguo y que garantiza o ratifica la acción de otro distinto de uno mismo”<sup>181</sup>. Esto, posibilita una combinación y acercamiento de la brecha entre lo griego y lo romano.

La postura de Brague se enriquece si se considera que Roma, como un pueblo militar invasor y conquistador de Grecia, se presenta como algo establecido, es decir, algo *de facto* frente a lo otro, a lo cual, una vez conquistado, se le dará forma en relación con “el ser romano”; por ejemplo, Catón, el censor (con su postura de rechazo a lo griego) critica la posibilidad de una mezcla homogénea que no permita distinguir lo griego de lo propiamente romano, pues, para el aristócrata, “lo romano” se reconoce mediante las virtudes cardinales del *mos maiorum*, específicamente, a través del *vir bonus*, derivado de esto, Catón dará forma a aquellos conocimientos griegos desde la visión romana con la escritura de sus obras, las cuales tendrán una finalidad didáctica y serán dedicadas a su hijo, esto, conforme a lo expuesto por Brague, implica que “ser romano es tener la experiencia de lo viejo como nuevo y como aquello que se renueva por su transplatación a un suelo nuevo (...) Es romana la experiencia del comienzo como re-comienzo”<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> *cf. op. cit.* p. 28.

<sup>182</sup> *cf. op. cit.* p. 29.

Dicha idea de un “re-comienzo”<sup>183</sup> se presenta desde las más antiguas leyendas romanas como las de Rómulo y Eneas, en cuyo ejemplo, ambos personajes establecen algo que no existe físicamente, esto es, Roma, como entidad reconocida en el mundo; pero, sendas figuras fundan “lo que es ser romano”. En otras palabras, Rómulo es un hombre vigilante de la divinidad y las leyes, el mito nos recuerda que, amén de la versión dada por los autores sobre lo acontecido en realidad entre los hermanos fundadores, Rómulo asesina a Remo, debido a su falta de observación de dos puntos cardinales del *mos maiorum*, la divinidad y la ley. Por su parte, Eneas es un hombre vigilante y protector tanto de la familia como del deber (entre algunas de sus principales características), esto presenta virtudes igualmente incluidas en el cuidado del *mos maiorum*, por lo anterior, tanto Eneas como Rómulo se muestran como “romanos en sus acciones”, a través de su *exempla* a los demás, ya que, mediante sus actos individuales, su postura “frente a” y “con” lo otro manifiestan un “realizar” o “llevar a cabo” (*augere*), siendo “autores” no sólo de sus acciones sino también de su constante observancia de éstas, por lo que se les confiere una *auctoritas*, a saber, una posición de respeto entre la sociedad romana, dado el constante cuidado de las virtudes cardinales del *mos maiorum* en vida.

---

<sup>183</sup> Se abordará lo fundamental del tópico de la experiencia romana en el presente trabajo, debido a que el concepto es utilizado en la traducción en Brague y retomado como argumento de la concepción de lo romano como imitación y adaptación; sin embargo, el estudio es de mayor envergadura y excedería los límites y objetivos del presente trabajo, por lo que no será abordado a profundidad.

Conforme a Brague, lo griego se entendería como una *physis*, porque se trataba de un crecimiento que perduraba, en cambio, me parece que esta noción de la “experiencia romana” en combinación con la observancia al *mos maiorum* mediante la *auctoritas* de los grandes personajes romanos, gracias a sus *exempla*, permite proponer que: lo romano es realización, una constante con-formación del ser romano; explico lo anterior, si se considera que el pensamiento filosófico en Roma no tuvo un inicio escrito o, al menos, no se cuenta con testimonio de esto, entonces, vale la pena considerar que los primeros postulados romanos sobre la naturaleza y la ética se encuentran contenidos en conceptos formativos dentro del *mos maiorum*, por ejemplo, *fides*, *pietas*, *virtus*, *honos*, *mos*, *vir bonus*, entre otros, y digo “entre otros”, porque el rastreo de las virtudes puede variar según la época de Roma, esto no significaría una inestabilidad de identidad sino la muestra de la propuesta de “con-formación”, entendida como la capacidad de apropiación de lo viejo o ajeno, reconociendo el ser romano en virtud del tiempo, lugar y contexto social, es decir, la “con-formación” permite que el *mos maiorum* sea una realización y actualización constante de observancia, pues su naturaleza se muestra inmutable, ya que es causa del ser romano, pero sus características son formables en conjunto de lo otro, en tanto demuestre, constantemente, la identidad romana. Roma tiende a la imitación y adaptación, en tanto en ello encuentre dentro de lo otro, la naturaleza del ser romano<sup>184</sup>. Probablemente,

---

<sup>184</sup> Cabe señalar que en el presente trabajo se ha abordado la relación con lo griego; sin embargo, este planteamiento permite ser considerado en el análisis de la apropiación romana ante lo

lo anterior motivó a Cicerón a la escritura filosófica (de entre todas las causas conocidas históricamente), y, más aún, a la exhortación de escribir filosofía en latín, ya que, quizá, de esta manera, los viejos conceptos se revitalizarían, de tal modo que no se perdería ni se mezclaría el *mos maiorum*<sup>185</sup>, como resultado de lo dicho, se puede inferir que la figura de lo romano o lo romano ya se encontraba en las virtudes cardinales del *mos maiorum*, las cuales eran universales y perceptibles incluso en aquellos que no fueran romanos<sup>186</sup>.

Así pues, la llamada “imitación de lo griego” por parte de los romanos no es un aspecto cultural, sino un “re-comienzo” y “actualización” de lo viejo como algo suyo también. Ahora bien, en cuanto a la “adaptación”, es necesario comentar que el término mismo remite a ideas como “ajustar” o

---

etrusco, osco, umbro, sabino, falisco, por mencionar algunos, como antecedentes del trabajo de adaptación e imitación romano, en cuyos casos, los testimonios son lingüísticos y antropológicos.

<sup>185</sup> Roma es una nación joven en comparación a Grecia, esto es algo que debe considerarse siempre al tratar el asunto de la filosofía en Roma (*v. Cic. Tus. 5. 1*); sin embargo, dicha juventud no impidió el avance de la Urbe en diferentes formas como la religión y sus *auspicia*; en materia legal con las *provocationes* (derecho de apelación); la conformación de la *res militaris*, durante la monarquía romana. Incluso, se tendría que considerar el periodo de los reyes romanos y las manifestaciones intelectuales como la poesía, la observación de los astros y la naturaleza. En el cuarto prólogo de las *Tusculanas*, Cicerón realiza una lista de logros, en cuanto a urbanidad y política se refiere, por parte de los romanos; posteriormente, aborda la filosofía y su llegada a Roma mediante el uso de la *auctoritas*, pues estableciendo que Pitágoras estuvo en Italia, el esparcimiento de su doctrina influyó a los romanos, el testimonio podía dejarse ver en Numa Pompilio. Así, “la cultura” y la “filosofía” no eran ajenas al pueblo latino, sino que su práctica estaba supeditada al posterior cumplimiento de las labores para el Estado o la Familia, cuando el arpinate comenta que la poesía y toda manifestación del espíritu, en donde debe incluirse a la filosofía, se realizaba durante los banquetes y fiestas, muestra una sociedad arcaica latina preocupada por el establecimiento y fundación de un Estado organizado, que permitiera el disfrute del *otium cum dignitate*.

<sup>186</sup> Es necesario recordar que ni Rómulo ni Eneas son romanos por su nacionalidad, asimismo, otro caso interesante de esto fue el de Aníbal, pues se consideraba que el cartaginés poseía un genio militar propio de los romanos, dadas las batallas en las que superó a Roma.

“fijar” algo en una búsqueda simple dentro del diccionario; sin embargo, la naturaleza de la palabra como verbo compuesto obliga a observar la preposición “ad” como parte modificadora con el sentido de “dirección” o “finalidad”; y por su parte, la forma “apto” comprende las ideas de “acomodar” o bien “ajustar”, cabe señalar que el verbo “apto” cuenta con un probable origen en “apo” o bien “apio”, igualmente una acción verbal que remite al sentido de “unir” “conectar”<sup>187</sup>. Además, según señala Forcellini, “apo” se encuentra como un verbo de muy poco uso “es un verbo antiguo y obsoleto, cuya mención acontece, solamente, en algunos antiguos gramáticos”<sup>188</sup>; no obstante, es relevante lo siguiente: “se utiliza para eso que los antiguos decían “comprender” “unir con un vínculo”<sup>189</sup>. Es necesario considerar, entonces, que, si se acepta el origen del verbo “apto” en la forma “apo”, por consiguiente, un sentido primitivo de este “acomodar” “fijar” implica, necesariamente, la idea de “unir mediante un vínculo”, cuya proposición remitiría a pensar en un “acomodo” o “fijación” de una cosa “A” a “B” mediante un proceso que permita ser “adecuado” para “B” o bien en el caso de la lengua, “compreensible”. En resumen, la suma del origen de “apto” más el sentido de “ad” permite sugerir que “adaptar” se entienda,

---

<sup>187</sup> El verbo “apo” tiene una conexión con el griego “ἄπτω”, igualmente con el sentido de “unir” “atar”.

<sup>188</sup> cf. s.v. *apo* Forcellini, *Lexikon Totius Latinitatis. Est autem verbum antiquum et obsoletum, cuius mention fit solum a quibusdam veteribus Grammaticis.*

<sup>189</sup> *Ibidem. Dictus est ab eo, quod comprehendere antiqui vinculo apere dicebant.*

más allá de un equivalente como “ajustar” o “acomodar” en español, con el sentido de “unir una cosa a otra mediante un vínculo para un cierto fin”<sup>190</sup>.

Con base en lo dicho, “adaptar” implica una suerte de movimiento cuyo fin último insinúa que se necesita, al menos, el objeto, como lo movido, el agente, como lo moviente, y el fin, como dirección de la acción; dicho esto, un original griego es susceptible de “ser movido” hacia el latín y la cultura romana bajo el interés y necesidad del “moviente”, gracias a un vínculo que les permita realizar todo lo anterior, por ejemplo, el comediógrafo Plauto en su *Anfitrión* utiliza el prólogo para indicar que el espectador no verá una obra ajena a su cultura o una mera reproducción griega, sino una adaptación que lo interpelará y le mostrará elementos del día a día de su propio ser romano, un discurso familiar y personal, cuyo valor le permitirá tanto acercarse a la representación como generar un sentido de identidad a nivel nacional, pues los dioses se permiten el trato directo con los romanos, se convierten en cómplices de éstos; la divinidad reconoce la virtud de Roma y lo que ésta le ha conseguido<sup>191</sup>; sirva como sucinto modelo lo anterior, para identificar que, necesariamente, la obra griega se transforma en el proceso de “movimiento”, el cual, si se considera lo dicho para la palabra “adaptare”, entonces, cobra mayor sentido que en el prólogo deba anunciar a su público cómo, a través

---

<sup>190</sup> Resulta interesante que, en el caso de Cicerón, no se encuentra coincidencia de uso para ninguna de las formas del verbo “adaptar”; no obstante, sí hay frecuencia del participio pretérito de “aptare”. En particular, el *de Finibus* cuenta con 29 ocurrencias de la palabra con sentido de “unión” o “adecuación”.

<sup>191</sup> v. Plaut. *Amph.*

del vínculo entre lo griego y lo romano, se ha logrado la transformación del original con una relevancia para Roma, el pasaje y el análisis de las palabras buscan apoyar que no hay una reproducción fiel en la adaptación de los romanos, sino la búsqueda del cambio y adecuación a su contexto social y situación comunicativa de una obra extranjera; además, invita a considerar que la palabra “adaptar” resulta mal utilizada para la designación de toda producción romana frente a lo griego o cualquier otra cultura.

Lamentablemente, en el ejercicio de la adaptación se focaliza el producto final, es decir, la obra adaptada, lo que hace perder de vista el movimiento o proceso, así como los vínculos entre sendas cosas, ya que la manera de segmentar la realidad por parte de una lengua corresponde a su visión del mundo y el entorno, por ello, dicha lengua poseerá términos variados o específicos o técnicos para expresarse o bien como lo enuncia María Teresa Cabré:

Cada civilización se caracteriza por una serie de elementos representativos que constituyen su cultura, entendiendo la cultura como el conjunto de modelos de comportamiento, pensamiento y sentimiento, que conforman la vida de las personas en relación con la naturaleza, la sociedad y el absoluto<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> cf. Cabré, Ma. Teresa. *La Terminología. Teoría, metodología y aplicaciones*. traducción castellana de Carles Tebé, Editorial Empurries. 1993.

Los romanos no se encuentran adaptando técnicamente, sino reproduciendo sentidos, esto es, ideas o bien pensamientos que se manifestaron en una lengua (el griego) por medio de la combinación de palabras, según su contexto. El foco de interés es demostrar que se realizó un movimiento que transformó el original, el acto se manifiesta a través del producto final, cuyo valor no es en sí mismo, sino en lo que representa para haber llegado a ser. Como resultado de lo expuesto, tanto la imitación como la adaptación son movimientos de transformación culturales, mostrando el acto del “re-comienzo” y “actualización” de lo viejo como algo nuevo y propio, que, a través del movimiento de transformación de adecuar una obra “A”, ésta se ve modificada en tanto se reconozca el vínculo que tenga con el destinatario “B”; por tal motivo, la asimilación de la producción griega por parte del romano impide la creación de traducciones “completas” o “exactas”, porque el producto debe enfocarse desde la perspectiva romana, como complemento al *mos maiorum* y permanencia de con-formación de éste.

Ahora bien, con base en lo expuesto, se puede pensar que los tratados filosóficos de Cicerón no resultan una traducción técnica ni imitación ni adaptación de las obras filosóficas griegas, los testimonios conservados de algunas traducciones técnicas pudieron permitirle al arpinate abandonar esa forma de expresión y acercarse a una especie de ejercitación lingüística para el latín<sup>193</sup>, pues abordó temas que no eran propios de su posición ante el

---

<sup>193</sup> v. Moatti, Claudia. “Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire: Three Aspects of Movement in History” en *Classical Antiquity*. vol. 25, no. 1. 2006. p. 13.

Estado. Los tratados ciceronianos tocan los temas de las doctrinas griegas desde una perspectiva completamente romana, actualizando, adecuando y apropiando los tópicos, los ejemplos y las palabras; además, como ya se ha dicho en el presente trabajo, la finalidad de las obras no resulta en la propuesta de una nueva doctrina (si esto llegó a pensarlo Cicerón no tuvo tiempo para poder desarrollarlo, dadas las circunstancias de su muerte); empero, la novedad de buscar terminología en latín para las nociones griegas resultó una aportación sustancial para demostrar que cualquier lengua está pertrechada y es suficiente para acceder a la expresión filosófica, incluso, el uso de la terminología provoca a lectores expertos al análisis y debate del vocabulario filosófico de Cicerón, ya que “el usuario de la terminología es en realidad el especialista que conoce el concepto que desea expresar, y gracias a esta necesidad, se vale de la lengua ya sea en perífrasis lingüísticas o con palabras que puedan denominar inequívocamente al concepto”<sup>194</sup>.

Cicerón es un experto en el tema, usuario de la terminología, su metodología de enunciación de los conceptos filosóficos latinos radicarán en la resignificación, en otras palabras, volver a considerar la asociación constante de un signo con su contenido, a la luz de una situación comunicativa distinta a la que se vincula constantemente. En el caso del arpinate, dicha resignificación se convertirá en una resemantización, pues se trata de abordar un concepto asociado a una palabra, enunciada en una

---

<sup>194</sup> cf. Cabré, Ma. Teresa. *op. cit.* p. 32.

lengua extranjera, la función ciceroniana será proponer en latín tanto de manera oral como escrita una expresión referida al concepto filosófico, Cicerón consciente o inconscientemente, ajusta el pensamiento original a su propio contexto. Conforme a Powell, ninguna lengua puede ser más apta para la expresión filosófica de manera inherente que otra, según el erudito, en el caso del arpinate se puede aplicar el “principio de capacidad de expresión” expuesto por J. R. Searle, quien afirmó:

Pero, a menudo, no puedo decir exactamente lo que quiero decir, incluso si quiero, porque no conozco el idioma lo suficientemente bien como para decir lo que quiero decir (si hablo español, por ejemplo), o peor aún, porque el idioma puede no contener palabras u otros dispositivos para decir lo que quiero decir. Pero, incluso, en los casos en que es imposible decir exactamente lo que quiero decir, en principio, es posible llegar a ser capaz de decir exactamente lo que quiero decir. Si el idioma existente o los idiomas existentes no son adecuados para la tarea, si simplemente carecen de los recursos para decir lo que quiero decir, en principio, puedo al menos enriquecer el idioma introduciendo nuevos términos u otros dispositivos en él<sup>195</sup>.

Dicho “principio de capacidad de expresión” permite interpretar una reivindicación de la lengua por parte de los romanos de la República romana;

---

<sup>195</sup> . Powell, J. F. G. “Cicero’s translations from Greek” ... p. 286, nota 20.

por ejemplo, para los casos de Plauto y Terencio, la traducción de una obra no es el objeto inicial de su comedia, en la cual traducir implicaría problemas de contexto o bien la interpretación de una simple copia o trabajo sin aportación propia<sup>196</sup>. Sobre esto versa la crítica ciceroniana acerca de la falta de conjunción entre la retórica y la filosofía, permite abordar el estudio de la expresión filosófica en latín, considerando que traducir es un producto adyacente al trabajo intelectual romano, pues, dentro de una sociedad aristocrática bilingüe con alto nivel educativo en las artes de su tiempo, favoreciendo el patronazgo de filósofos o eruditos griegos como escalafón social, no tendría relevancia presentar un libro cuyo contenido puede ser consultado directamente por el romano; en suma: la traducción, entonces, carece de valor como objetivo primario a nivel intelectual para algunos aristócratas romanos<sup>197</sup>.

La idea de un Cicerón como traductor de filosofía es equívoca, en tanto que 1) no se realiza una práctica de “palabra por palabra” (*verbum e verbo*) en la exposición de las doctrinas filosóficas en los tratados; 2) se ha mostrado que el arpinate expresa su juicio constantemente sobre las nociones o posturas de los filósofos que aborda; y finalmente, 3) los conceptos filosóficos se desarrollan o definen en virtud de la experiencia romana, esto es, el trabajo

---

<sup>196</sup> El testimonio ciceroniano sobre el trabajo escrito de los epicuristas romanos, Amafinio y Rabirio, se concentran, particularmente, en la falta de elocuencia; sin embargo, la crítica puede ser más profunda, debido a la falta de una aportación propia a la doctrina del filósofo griego.

<sup>197</sup> Es necesario recordar que en el presente trabajo ya se ha expuesto el argumento de leer las obras en su lengua original (*v. supra.* p. 60).

ciceroniano se remite al análisis del objeto de conocimiento, el cual se estudia e interpreta desde la visión romana<sup>198</sup>. Con base en lo anterior, Cicerón crea un vocabulario filosófico en latín, cuando el principio de saber no encuentra lugar en alguna palabra dentro del latín; sin embargo, cuando la noción filosófica tiene vinculación con alguna palabra existente en el *corpus* latino, entonces, se resemantiza el término, lo que le permitirá al arpinate establecer una terminología filosófica. Particularmente, en el presente trabajo se abordará el pertinente al campo de la ética<sup>199</sup>.

### **Aproximaciones al vocabulario filosófico de Cicerón en el *de Finibus* III**

A continuación, se expone, a manera de ejemplo, una serie de conceptos filosóficos estoicos, presentados en el *De finibus bonorum et malorum*, libro III., en el cual se aborda la explicación de la doctrina estoica por parte de Cicerón.

---

<sup>198</sup> Remito al lector a Tapia Zuñiga, Pedro C. *cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer*. Cuaderno del Centro de Estudios Clásicos. Universidad Nacional Autónoma de México. 2003, estudio en el cual se aborda la tesis de Cicerón como un ejemplo de traductor desde diversos tipos de texto y situaciones; asimismo, se analiza el tipo de traducción que el arpinate utilizó en sus obras (“alienante” o “asimilante”), a partir del trabajo que realizó sobre los libros de Jenofonte, Esquines y Demóstenes o bien de algunos pasajes poéticos. Sin embargo, aunque los estudios sobre esta postura de Cicerón como traductor tengan un lugar entre los estudios del ciceronianismo, el presente trabajo ha abordado un enfoque de análisis desde una aproximación a la filosofía por parte del arpinate como un acercamiento al fenómeno o idea filosófica en sí (v. supra. p. Cap. II).

<sup>199</sup> Igualmente, J. F. G. Powell coincide con esto al afirmar: *His project was not, as commonly thought, to create a new philosophical language in Latin, but rather to show that the Latin language as it was, with a few additions here and there, could function as a philosophical language in its own right* [Su Proyecto no consistía, como se piensa comúnmente, en crear un nuevo lenguaje filosófico en latín, sino más bien en demostrar que el latín, tal como existía, con algunas adiciones aquí y allá, podía funcionar como un lenguaje filosófico por derecho propio] cf. Powell, J. F. G. “Cicero’s translations from Greek” en *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Clarendon Press-Oxford. 2002. P. 293.

Cabe señalar que el análisis de los términos se realizó de la siguiente manera: se buscó y estudió la palabra griega en su uso específico dentro del estoicismo; posteriormente, se contrastó el griego con la propuesta ciceroniana en latín, a partir de esto, se analizó el término del arpinate dentro de su etimología o uso literario, a fin de considerar si la palabra ya contaba con un tipo de noción cercana a la griega o bien se había añadido un nuevo sentido, convirtiéndolo en una nueva expresión para el contexto filosófico.

### **Comprehensio-κατάληψις**

Como se comentó anteriormente, el arpinate inicia desde el signo, analiza su expresión en la lengua extranjera como una guía del uso específico otorgado en filosofía; posteriormente, relaciona el conjunto con el latín, reconociendo la posibilidad de actualizar el sentido de una palabra existente, vinculándola con el nuevo signo. Dentro del *De finibus* III, la primera noción griega que encontramos con enunciación en latín es el fenómeno de la κατάληψις. La palabra se encuentra en la exposición de Catón sobre la noción del principio de conservación y búsqueda de un bienestar o amor propio por parte del individuo<sup>200</sup>; ahora bien, la noción filosófica que remite el término griego κατάληψις refiere una “directa aprehensión de un objeto por parte de la mente”<sup>201</sup> o bien según Ferrater Mora “κατάληψις designa la acción de

---

<sup>200</sup> v. Cic. *Fin.* III. 16.8-17.1.

<sup>201</sup> Todas las búsquedas de los términos específicos griegos se realizaron en el diccionario LOGEION (v. [logeion.uchicago.edu/λογεϊον](http://logeion.uchicago.edu/λογεϊον)).

aprehender o tomar posesión de algo”<sup>202</sup>, aunque el arpinate no abunda sobre la forma en que las aprehensiones se realizan, el término remite a un objeto de conocimiento que parte tanto de la sensación como del intelecto; por lo anterior, Cicerón propone diversas palabras como *cognitiones*, *comprehensiones* o *perceptiones rerum*.

Cabe señalar que el primer término, *cognitio*, había aparecido en la explicación de la noción de πρόληψις, pero no como una propuesta equivalente en sentido<sup>203</sup>, pues en el *De natura deorum* se explica que se trata de las “preconcepciones” o bien “intuiciones” que se tienen de la existencia de los dioses. Por su parte, la *comprehensio* se encuentra enunciada como una forma igualmente válida para la noción de κατάληψις en los *Academicae*, ya que, Cicerón declaró que la forma *verbum e verbo* (esto es, “palabra por palabra”) de la κατάληψις era la *comprehensio*<sup>204</sup>. Ahora bien, la idea de κατάληψις forma parte de todo el proceso estoico de la presentación,

---

<sup>202</sup> cf. s.v. cataléptico. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Montecasino Editorial Sudamericana Buenos Aires.

<sup>203</sup> v. Cic. *NA*. I. 44.

<sup>204</sup> La literalidad dada por el arpinate puede seguirse desde un trabajo etimológico de la palabra en latín, ya que *comprehensio* es un compuesto de las formas *cum* y *prehendo*, en el primer caso, se trata de una forma adverbial que proporciona sentidos de “poseer”, “sostener”, en tanto, la segunda parte de la composición es un verbo, cuya significación principal es “tomar”, dando como resultado un sentido de “poseer un objeto tomado”. En cuanto al griego, la palabra, igualmente, es un compuesto, en dicho caso la forma κατά puede remitir en este compuesto a sentidos como “lo acorde o lo que respecta” o bien funciona como un enfático para fortalecer la noción de la palabra simple, en cuyo caso es λήψις “tomar”, así pues, se trata del “acto de tomar”. En ambas palabras se reconoce la alusión al acto de tener una posesión de una cosa, aunque lo relevante se determina en las formas adverbiales respectivamente, pues éstas permiten la interpretación de una intención de “comprensión” del objeto con cierta “totalidad” o, al menos, “certeza”.

asentimiento y conocimiento, el papel que juega como mediador de certeza que se tiene sobre los objetos para llegar al asentimiento es un tópico de discusión ampliamente documentado desde la antigüedad, en palabras de Max Pohlenz:

Esta katalepsis es el criterio de verdad que necesitamos como fundamento firme tanto para el conocimiento teórico como para la conducción práctica de la vida. Solo si tenemos la certeza de que la representación a la que asentimos con libertad reproduce adecuadamente el único objeto del que parte, podemos conducir nuestra vida actuando con conciencia de un fin<sup>205</sup>.

El presente trabajo no tiene como objetivo analizar la noción en sí misma de *κατάληψις*, sino la forma en que Cicerón se acercó a ella como un principio de conocimiento para enunciarlo en latín. Por lo anterior, es necesario resaltar que, así como Zenón, el arpinate se enfrenta al proceso estoico de entender cómo un sujeto “captura” o “comprehende” los objetos que se le presentan. En *Academicae*, el arpinate retoma la cuestión de la *κατάληψις* en tres momentos diferentes: en primer lugar, nos dice que la noción fue discutida por Antipatro, en el pasaje encontramos igualmente la referencia sobre la posible comprensión del término en latín, Cicerón comentó “decían que no era necesario definir lo que era *cognitio* o *perceptio* o,

---

<sup>205</sup> cf. Pohlenz, Max. *La Stoa* (Spanish Edition) (p. 402). Penguin Random House Grupo Editorial España. Edición de Kindle.

si deseamos la literalidad, *comprehensio*, a la que ellos [los estoicos] llaman *κατάληψις*"<sup>206</sup>; posteriormente, la noción se aborda de forma más profunda cuando se diserta sobre el papel de la mente y los sentidos dentro del proceso de asentimiento, cognición y conocimiento, en aquel lugar el arpinate refiere que "Para el conocimiento de las cosas y la consistencia de la vida, siendo la mente del hombre la más apta, abarca, principalmente, la *cognitio* y la *κατάληψις*, a la que, como enunciadores, llamamos de manera literal *comprehensio*"<sup>207</sup>; finalmente, se ejemplifica la forma en que puede entenderse el proceso del asentimiento, cognición y conocimiento, a través del símil de la mano que Cicerón comenta "(...) esto, en efecto, Zenón lo mostraba con un gesto: pues, cuando mostraba la palma de la mano con los dedos extendidos, decía la "presentación" es "de este modo", después, contrayendo un poco los dedos "el asentimiento es de este modo"; entonces, cuando comprimía completamente y hacía un puño, decía que era la *comprehensio* (de la cual por semejanza, aunque el nombre de la cuestión no existía, impuso el de *κατάληψις*")<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> cf. Cic. Acad. II.17.10-ss. *nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάλημψιν illi vocant*. Mantengo los términos específicos sin traducir, en virtud de mostrar las propuestas ciceronianas de comprensión de la noción filosófica.

<sup>207</sup> cf. Cic. Acad. II. 31-ss. *ad rerum igitur scientiam vitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis amplectitur maxime cognitionem et istam κατάλημψιν, quam ut dixi verbum e verbo exprimentes comprehensionem dicemus*. He elegido "enunciadores" como traducción para "exprimentes" bajo la consideración de que el término "traductores", dado por el diccionario" no es la actividad que realiza Cicerón en sus obras filosóficas, pues, cómo se ha dicho en el presente trabajo, la idea de "traductor" es ajena a una aristocracia romana bilingüe.

<sup>208</sup> cf. Cic. Acad. II. 144-ss. *et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, "visum" inquebat "huius modi est"; dein cum paulum digitos contraxerat, "adsensus*

Los pasajes anteriores muestran que Cicerón tuvo una educación, comprensión y capacidad de investigación, así como de análisis sobre la idea de “aprehensión de un objeto”, pues el arpinate creó un compuesto: *comprehensio* que, de forma directa, se vinculó con el fenómeno y, no necesariamente, con el término griego; explico, así como κατάληψις es un compuesto de palabra, cuyo uso filosófico más antiguo se remonta al *Gorgias* de Platón <sup>209</sup>, la palabra *comprehensio* es un neologismo en latín utilizado, exclusivamente, en época clásica como término de sentido filosófico por parte de Cicerón, siendo así que el latín se ha sublimado (en tanto que “elevado”) de tal forma que se está presentando conceptualmente<sup>210</sup>. La actividad ciceroniana puede ejemplificarse con lo dicho por Ortega y Gasset cuando afirmó que “Cicerón tradujo la catalepsia por *comprehendibile*; pero los filólogos contemporáneos han solido entender este término, a mi juicio erróneamente, como ‘comprensión’, esto es, intelección, cuando es lo

---

*huius modi*”; *tum cum plane conpresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit.* Traduzco *visum* por “presentación”, siguiendo el ejemplo de Boerí y Salles en “Presentación, asentimiento, y formación de conceptos” en *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. 2014., ya que se refiere a la noción estoica de la aparición de un objeto que pone en movimiento el alma,

<sup>209</sup> v. Pl. *Grg.* 455c, así como en *R.* 526d.

<sup>210</sup> Stefano Maso comenta que se trata de un calco morfológico, sin embargo, esto encuentra un problema de congruencia con cada sección morfológica de las palabras, por lo anterior, mantengo mi postura sobre el neologismo como tal; sin embargo, concuerdo con Maso en que el producto final, esto es, *comprehensio*, es congruente con el griego. *The translation of κατάληψις with comprehensio that Cicero proposes is a real morphological calque and appears inevitable, thanks also to the figurative reference that its etymology, both in Greek and in Latin, explicitly evokes.* Maso, Stefano. *Cicero’s Philosophy (Trends in Classics - Key Perspectives on Classical Research)* (p. 190). De Gruyter. Edición de Kindle.

contrario: no el hombre que ‘comprende la cosa’, sino la cosa que es, intelección, cuando es lo contrario: no el hombre que ‘comprende la cosa’, sino la cosa que ‘comprime’ al hombre, se ‘graba’ en él, lo ‘sella’ ”<sup>211</sup>.

La cita muestra, en primer lugar, un equívoco al considerar que Cicerón “tradujo”, ya que se ha sugerido que, tanto por la estructura de los tratados, así como por el contexto socio-histórico y cultural de los romanos de la República del s. I a. C., el proceso de “traducir” les es ajeno, igualmente, los testimonios y trabajos del arpinate confirman que no tuvo intención de realizar dicha actividad; por otra parte, en el *corpus* de los tratados filosóficos, el acto que remite el término κατάληψις no fue expresado por *comprehendibile* por el arpinate, como se mostró líneas arriba, lo cual deja ver una posible mala interpretación de las obras ciceronianas, partiendo del error de “traducción”; en seguimiento a la afirmación de que “comprensión” es un término erróneo, según Ortega y Gasset, en donde lo mejor debía ser “intelección”, el filósofo madrileño realiza un análisis del fenómeno mismo, concluyendo en su propuesta de una expresión en su lengua, es decir, el español, que le permita tanto a él como a otros asir lo dicho por la doctrina estoica, es decir, *cataplepsis* por *intelección*; por su parte, Cicerón realizó el mismo procedimiento que Ortega y Gasset en el estudio de la misma noción,

---

<sup>211</sup> cf. s.v. cataléptico. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Montecasino Editorial Sudamericana Buenos Aires.

e incluso se vio, igualmente, en la necesidad de desarrollar lo que hubo apresado, al afirmar:

Las intelecciones de las cosas o bien comprensiones o bien percepciones, incluso si estas palabras no agradan o se comprenden en menor medida, es válido que las llamemos “las catalepsis”, esto mismo, por lo tanto, consideremos que deben ser tomadas por sí mismas, pues tienen algo en sí, como un cierto abrazo y contenedor de verdad<sup>212</sup>.

Consecuentemente, se observa que Cicerón (como Ortega y Gasset) desarrolló una explicación de la noción y la palabra propuesta para ella; asimismo, reconoce que las palabras en latín podrían ser rechazadas por una cuestión de “agrado” (*placent*), no necesariamente por ser erróneas, pues si se retoma lo dicho en este capítulo sobre la “experiencia romana” y lo dicho sobre la adaptación y traducción en la República del s. I a.C., entonces, podría considerar que cada una de las palabras dadas, a saber, *cognitio*, *comprehensio* y *perceptio*. En cuanto a ésta, aparece en los lugares anteriormente mencionados como otra forma de entendimiento para la noción estoica, parece que la mayor relación de la palabra reside en el sentido de “recoger” o “tomar”. Pero ¿por qué razón el arpinate no utilizó este término como forma literal para la *κατάληψις*? La noción filosófica implica una actividad,

---

<sup>212</sup> cf. Cic. *Fin.* III. 16-ss. *rerum autem cognitiones, quas vel comprehensiones vel perceptiones vel, si haec verba aut minus placent aut minus intelleguntur, κατάληψις appellemus licet, eas igitur ipsas propter se adsciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi complexum et continens veritatem.*

en la cual el intelecto se ve inmiscuido, propiamente, *perceptio* en latín no es algo que implique directamente la mente, por ende, es necesario delimitarlo, mediante otra palabra, como *animus* o *res* (en caso genitivo) para obtener las locuciones *animi perceptiones* o *rerum perceptiones*, cuyo resultado muestra la participación tanto de una parte sensorial como intelectual. En este sentido, se consideraría que el arpinate está apostando por un tipo de “percepción sensible”, entendida como un origen del conocimiento que remite, necesariamente, a la combinación de los sentidos y las nociones; dicho lo anterior, no resulta ajeno que, para referir el fenómeno determinado, lingüísticamente, por los griegos como *κατάληψις*, el arpinate optará por la creación del neologismo, la locución o la explicación, pues la fuente de lo semántico se encuentra dentro del objeto de conocimiento, el cual, una vez captado, permite la resemantización de la lengua.

### **Aestimabile- ἄξιον**

El proceder ciceroniano mediante neologismos en el *De Finibus* se puede seguir en la idea de lo que se ha transmitido a nosotros por “valor” (*ἄξιον*) en la concepción estoica, siguiendo a Max Pohlenz, Zenón consideró que el instinto otorgado a todo ser vivo, desde el nacimiento, para “poner las cosas en relación con su propio yo y de considerarlas desde el punto de vista de si fomentan o no la propia esencia”, se podía referir como *ἀξία*<sup>213</sup>, una forma

---

<sup>213</sup> Utilizo el plural, ya que esta es la forma que aparece en el *De Finibus* III como referencia ciceroniana.

de “valoración” de acuerdo con la naturaleza del ser vivo<sup>214</sup>, que remitiría a una especie de “valor moral”. Estobeo afirmó que “Todas las cosas según naturaleza tienen valor (*axía*) y todas las cosas contrarias a la naturaleza, disvalor (*apaxía*)”<sup>215</sup>. El procedimiento utilizado por Cicerón para este término se relaciona con lo dicho en el caso de *comprehensio*, a partir de la creación de una palabra, esto es, lo *aestimabile*; dicha forma, solamente es utilizada por el arpinate en cuatro ocasiones dentro del *De Finibus*, la expresión deriva del verbo *aestimo*, cuyo significado remite a la idea de “valor material”, es decir, la determinación de una cosa por sus características extrínsecas<sup>216</sup>; sin embargo, la forma verbal contaba, también, con un sentido de valoración intrínseco, generalmente utilizado como un “juicio” que se realiza después de la determinación física del objeto.

Así pues, en este caso, el neologismo parte de un procedimiento de construcción a partir de la derivación, mediante la conjunción de *aestima* y *-bilis, e*, esto es, el tema verbal en conjunción con el sufijo que denota la “posibilidad” o “admisión” de lo enunciado en el radical de la palabra. En este caso, cabe señalar que resulta interesante que Cicerón utilizara, posteriormente, otra forma en latín, esto es, *aestimatio*. La vinculación de lo

---

<sup>214</sup> v. Pohlenz, Max. *La Stoa* (Spanish Edition) (pp. 190-191). Penguin Random House Grupo Editorial España. Edición de Kindle.

<sup>215</sup> cf. Estobeo, II 83, 10-11, traducción de Marcelo Boerí en *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*. Buenos Aires. Eudeba. 1998. p. 201.

<sup>216</sup> El sentido de “valor extrínseco” se conecta etimológicamente con la palabra *aes*, “peso”, “metal”.

*aestimabile* con el principio estoico de poder discernir aquello que, conforme a la naturaleza, permite el desarrollo del ser, se puede interpretar, entonces, como aquella valoración que el objeto puede poseer o, mejor dicho, de lo que es susceptible de tener como valorable; en cambio, la *aestimatio*, se relaciona con una acción de manera directa por parte de un agente, cuyo origen puede ser lo extrínseco o intrínseco del objeto.

### **Officium-καθῆκον**

La creación de neologismos no fue el único método ciceroniano para tener una expresión filosófica en latín, el caso de *officium-καθῆκον* es un proceso de resemantización que, como se comentó anteriormente, se trata de un volver a la asociación constante de un signo con su contenido, atendiendo un contexto o situación de comunicación distinta, a la que, generalmente, se vincula. En el *corpus* ciceroniano el término καθῆκον aparece en tres ocasiones, de las cuales vale la pena hacer la siguiente distinción: en una ocasión se encuentra en *De Finibus*; posteriormente, las dos restantes se leen en cartas dirigidas a Ático<sup>217</sup>. En las epístolas, Cicerón consulta directamente a su amigo sobre la pertinencia de la palabra *officium* como equivalente a la noción que remite καθῆκον, lo cual puede aparentar una contradicción ante lo dicho sobre el proceso de traducir, sin embargo, esto no es así, en la primera carta, el arpinate comenta que consultó el “Sobre los deberes” de Panecio, mismo que logró concentrar en dos libros para su *De officiis*; además,

---

<sup>217</sup> Las referencias específicas son: Cic. *Fin.* III. 20; *Att.* XVI.11 y XVI.14

informa a Ático sobre la solicitud a Atenodoro Calvo de enviarle un libro de Posidio con los puntos principales o resumen (τὰ κεφάλαια *mitteret*), ya que el libro de Panecio se encontraba incompleto o bien no el propio filósofo no trató el asunto; finalmente, Cicerón dice que no tiene dudas sobre el título del libro que se encuentra escribiendo y afirma que καθῆκον es *officium* (*non dubito quin καθῆκον 'officium' sit*)<sup>218</sup>. En concordancia, la siguiente misiva a Ático contiene información sobre la referencia al libro ciceroniano, en dicha carta el arpinate señala que no tiene ninguna duda sobre la relación que hay entre *officium* y lo que los griegos llaman καθῆκον, asimismo, reafirma que la palabra latina abarca también lo pertinente a la vida pública, es decir, el senado, el consulado y el general, reconociendo que resulta que “concuera claramente” (*praeclare convenit*), incluso, solicita de su amigo que si no es así, entonces, le ofrezca algo mejor (*au da melius*)<sup>219</sup>.

Ahora bien, me detendré en algunos puntos que me parecen decisivos dentro de los pasajes anteriores, a fin de reafirmar lo dicho en el presente

---

<sup>218</sup> v. Cic. Fin. Att. XVI.11. 4.1-15: *Haec ad posteriorem. τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος, quatenus Panaetius, absolvi duobus. illius tres sunt; sed cum initio divisisset ita, tria genera exquirendi officii esse, unum, cum deliberemus honestum an turpe sit, alterum, utile an inutile, tertium, cum haec inter se pugnare videantur, quo modo iudicandum sit, qualis causa Reguli, redire honestum, manere utile, de duobus primis praeclare disserit, de tertio pollicetur se deinceps scripturum sed nihil scripsit. eum locum Posidonius persecutus <est>. ego autem et eius librum arcessivi et ad Athenodorum Calvum scripsi ut ad me τὰ κεφάλαια mitteret; quae exspecto. quem velim cohortere et roges ut quam primum. in eo est περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος. quod de inscriptione quaeris, non dubito quin καθῆκον 'officium' sit, nisi quid tu aliud; sed inscriptio plenior 'de Officiis'.*

<sup>219</sup> v. Cic. Fin. Att. XVI.14. 3.1-5: *Sed, ut aliud ex alio, mihi non est dubium quin quod Graeci καθῆκον, nos 'officium'. id autem quid dubitas quin etiam in rem publicam praeclare caderet? nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatoris officium? praeclare convenit; aut da melius.*

trabajo: 1) en la primera carta, Cicerón demuestra su interés por la investigación, la consulta documental e, incluso, entre pares, por lo que esto mantiene el argumento de ser un aristócrata romano educado tanto con los mejores materiales como con los recursos humanos suficientes para permitirse comprender a profundidad la escuela estoica de su tiempo<sup>220</sup>; 2) en la segunda carta, el arpinate no expresa que haya una relación de “palabra por palabra” entre *officium*-καθῆκον, como sí lo realizó para *comprehensio*-κατάληψις, al contrario, se plantea que la palabra *officium* puede comprender la noción griega y, por lo tanto, adquirir un nuevo sentido bajo este contexto, por ello, utiliza el verbo *convenire*, cuya significación remite a las acciones que “se unen al encontrarse” o bien “apropiado” o “armonioso”, considerando que el análisis sobre la educación ciceroniana se encuentra expuesto en el primer capítulo del presente trabajo; a continuación, expondré una aproximación sobre cómo puede relacionarse *officium* con la idea griega expresada en el καθῆκον, a fin de mostrar que Cicerón realizó un ejercicio de resemantización. Según Max Pohlenz, Zenón llamó “*kathekonta* a las acciones solo <<conforme a la naturaleza>> que convienen a un hombre”<sup>221</sup>, en este sentido, Cicerón recupera la noción y afirma en *De Finibus* “lo primero es el *officium*-así pues, llamo al καθῆκον-de

---

<sup>220</sup> Es necesario recordar lo dicho en el primer capítulo sobre la educación de Cicerón, así como su relación con personajes como Posidonio y Diódoto, el estoico, y con muchos otros contemporáneos romanos suyos como Catón, el joven, o Bruto (el famoso allegado a Julio César) quienes eran seguidores del estoicismo.

<sup>221</sup> v. Pohlenz, Max. *op. cit.* p. 207.

manera que uno se conserve en un estado natural<sup>222</sup>". Igualmente, Boerí y Salles en su comentario sobre los deberes estoicos afirman:

(...) los llamados "actos apropiados o debidos" (καθήκοντα) (...) son actos que, por así decir, se ubican en un plano pre-moral. Pero en su distinción más técnica nos encontramos con el hecho de que, aun cuando en sí mismos son actos pre-morales, pueden constituirse en actos susceptibles de calificación moral (buenos o malos) según sea la disposición del agente<sup>223</sup>.

En dicho sentido, Cicerón también fue consciente de esta posibilidad de los actos como algo intermedio (*officium medium*) que no puede ser puesto entre los bienes y ni los males, además, dada su vinculación con la razón, concluye en que debe relacionarse con la palabra *officium*<sup>224</sup>. La unión entre esta noción filosófica y el término en latín puede rastrearse en el uso e importancia que tiene la palabra para los romanos, ya que tuvo una tradición propia, la cual, probablemente el arpinate intenta vincular<sup>225</sup>.

Por lo anterior, *officium* se trata de un cierto "deber" hacia el hombre, cuyo origen se remonta a Cecilio Estacio, del que no poseemos más que

---

<sup>222</sup> v. Cic. *Fin.* III. 20: *primum est officium — id enim appello καθήκον —, ut se conservet in naturae statu*

<sup>223</sup> Boerí Marcelo D. y Ricardo Salles en "actos debidos, correctos e incorrectos" en *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. 2014. p. 686.

<sup>224</sup> Cic. *Fin.* III. 58.1-ss.

<sup>225</sup> Cabe señalar que, en el presente análisis, se ha partido de la noción de καθήκον desde su significado filosófico, considerando que Cicerón realiza una resemantización desde el latín para un término equivalente en el griego.

algunos fragmentos y entre ellos la siguiente afirmación: “si el hombre conoce su deber, el hombre es un dios para el hombre”<sup>226</sup>, es importante reconocer que la fuerza de la máxima se encuentra en la condición, pues la idea de *officium*, aquí bien debe traducirse como “deber” y no simplemente como “oficio” o “labor”, ya que Estacio está planteando el deber del hombre para el hombre y como consecuencia, una cierta pertenencia al campo divino, mas no un ser divino. Con el mismo sentido, Terencio vincula la idea de lo *humanum*, como una forma de benevolencia, a los *officia* en su *Andria*, diciendo que el hombre conoce “los deberes del alma y de la tranquilidad de ingenio humano”<sup>227</sup>, y en otro lugar “¿Esto se encuentra en lo humano para ser hecho y comenzado? ¿Esto se está dentro de nuestro padre?”<sup>228</sup>, lugares donde Terencio retoma la necesidad del “deber” del hombre romano hacia el hombre romano, lo que debe ser aclarado para evitar una confusión con una noción de *officium* como un “deber universal” del hombre para el hombre que, en esta época, sería un grave error histórico-social, porque en la Roma del comediógrafo (como en Grecia), aquello que no fuera la propia ciudad se consideraba como bárbaro.

Con base en lo anterior, el arpinate ejemplifica que ha podido captar el objeto de conocimiento y, además, realizar el mismo procedimiento que los griegos al crear palabras que le sean vinculantes directamente, *i.e.*

---

<sup>226</sup> ) cf. Caecil, *Pall.* 264. *homo homini deus est si suum officium sciat.*

<sup>227</sup> cf. Ter. *An.* 113. *humani ingeni mansuetuque animi officia.*

<sup>228</sup> cf. Ter. *op. cit.* 236. *hoc inest humanum factu aut inceptu? hoc inest patris?.*

*comprehensio, aestimabile*, demostrando la capacidad del latín para abordar los fenómenos filosóficos de forma directa. Además, retomando lo dicho en el presente trabajo sobre la filosofía como una cuestión extranjera, se vuelve a mostrar que Cicerón logró dominar la filosofía en lo intelectual, haciendo que ésta se moviera a la experiencia romana para desembocar en la expresión filosófica. Por esto, el arpinate se atrevió a decir de sí mismo en *De Finibus*: “me parece enseñar a la filosofía en latín y darle casi la ciudadanía, que por su parte parecía peregrinar en Roma y no mostrarse en nuestras pláticas<sup>229</sup>”, pues reconocía que la labor podía resultar onerosa o bien causa de burlas como en *Academicae*, cuando al establecer la relación para la noción de ἐναργεία como *perspicuitas* o *evidentia* comentó “nominemos y forjemos si es necesario las palabras, para que éste (me interpelaba jugando) no piense que le es solamente lícito”<sup>230</sup>.

### II.3. Cicerón como respuesta a la *egestas verborum*.

En ambos casos, las citas pueden remitirnos a una cuestión de fondo dentro de la expresión de la filosofía en latín, esto es, el fenómeno de la *egestas verborum*, es decir, “la necesidad de palabras”, un problema en el latín

---

<sup>229</sup> cf. Cic. *Fin.* III. 40. *Itaque mihi videris Latine docere philosophiam et ei quasi civitatem dare, quae quidem adhuc peregrinari Romae videbatur nec offerre sese nostris sermonibus.*

<sup>230</sup> cf. Cic. *Acad.* II.17.10-ss. ἐναργεία — ut Graeci, *perspicuitatem aut evidentiam nos si placet nominemus fabricemurque si opus erit verba, nec hic sibi* (me appellabat iocans) *'hoc licere soli putet.*

referido por Lucrecio<sup>231</sup> y Séneca<sup>232</sup> para el latín, en sendas citas los dos filósofos romanos concuerdan que el latín no puede alcanzar a remitir las nociones o ideas filosóficas que los griegos expresaron. Sin embargo, en el caso de Lucrecio, la labor de exposición del epicureísmo se lleva a cabo mediante “nuevas palabras” (*novis verbis*), según confiesa el poeta, lo que ha llevado al estudio de los neologismos utilizados por el poeta en su *De rerum natura*; igualmente, añade que su trabajo es difícil a causa de la “necesidad de palabras” (*egestatem linguae*) y a que el tema es una novedad (*rerum novitatem*), con lo cual se evidencia el estímulo romano por expresar o imprimir en su lengua las cuestiones filosóficas durante la época ciceroniana. En Lucrecio, resalta la forma *egestas*, cuya noción remite al español a la “pobreza” o “indigencia” de una persona, no obstante, la combinación de la palabra con un caso gramatical del latín específico, es decir, el genitivo, modifica el sentido del término hacia una “falta de” o bien “necesidad de”,

---

<sup>231</sup> cf. Luc. I. v. 136-39. *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta difficile inlustrare Latinis versibus esse, multa novis verbis praesertim cum sit agendum propter egestatem linguae et rerum novitatem.* “Y a mi comprensión no escapa que es difícil aclarar en versos latinos los oscuros hallazgos de los griegos, sobre todo cuando en muchos casos tenemos que manejarnos con palabras nuevas a causa de la pobreza de nuestra lengua y la novedad de los temas”, sigo la traducción presentada en Lucrecio. *La naturaleza* (Biblioteca Clásica Gredos) (Spanish Edition) (Posición en Kindle 2105-2107). Gredos. Edición de Kindle.

<sup>232</sup> cf. Sen. Ep. 58.1. *Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi. Mille res inciderunt, cum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent nec haberent quaedam vero <quae> cum habuissent fastidio nostro perdidissent.* “Cuánta pobreza de palabras, mejor dicho, carencia, tenemos, nunca más que en este día lo comprendí. Surgieron, por casualidad, cuando hablábamos sobre Platón, cosas que deseaban nombre y no tenían, en cambio, otros que habían tenido se perdieron por nuestro descuido”.

por lo que me inclino hacia esta traducción en atención a lo dicho anteriormente sobre la gramática de la palabra.

Así pues, “la necesidad de palabras” no resulta en ninguna “pobreza” por parte del latín, sino en la obligación romana de “forjar” (*fabricari*) las nuevas palabras (tal y como se expresó en *Academicae*), debido a los nuevos temas que la literatura latina se encuentra abordando; el mismo Lucrecio, en el mismo libro, volverá al término expresando: “Ahora examinemos también la homeomería de Anaxágoras, que así la llaman los griegos, mientras que la pobreza de nuestra lengua materna no nos permite darle nombre apropiado, aunque resulta bien fácil explicar su sentido en una palabra<sup>233</sup>”. En este caso, el poeta realiza una modificación en la enunciación de la locución, pues el término específico, cuya expresión falta o se necesita en latín es *homoeomerian*, sin embargo, la locución lucreciana es *sermonis egestas*, es decir, una “necesidad del discurso” (si buscamos comprender literalmente la frase), o bien “una necesidad del lenguaje”, pero en el siguiente verso el poeta comenta que es fácil exponer el asunto con palabras, por lo que se observa que no se trata de ninguna “carencia” o “pobreza” del latín que impida la expresión filosófica, pues la queja de Lucrecio es no tener un término específico en latín, asunto que no era extraño para Cicerón, afirmando en su *De Finibus* que toda ciencia de uso poco frecuente y ajena a lo público se ve

---

<sup>233</sup> cf. Luc. I. v. 830-ss. Traducción, *op. cit.* p. 151. Gredos. Edición de Kindle. *Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian quam Graei memorant nec nostra dicere lingua concedit nobis patrii sermonis egestas, sed tamen ipsam rem facilest exponere verbis.*

en la necesidad de establecer nombres que otros no habían escuchado en busca de expresar lo propio de cada una<sup>234</sup>; conforme con lo dicho, el poeta epicúreo reconoce lo fácil que será presentar (*exponere*) con más de una palabra lo que refiere la noción de *homoeomerian*, ya que no se encuentra partiendo del término, sino del objeto de conocimiento.

Un caso análogo se muestra en Séneca, donde se puede leer una autocorrección sobre la situación del latín frente a la filosofía griega, el filósofo dijo en primer lugar “la pobreza de palabras”, pero, inmediatamente, con ayuda de un adverbio (*immo*) corrige su postura por *egestas verborum*. Esto, reafirma que ambos autores coinciden en que el problema no radica en los recursos del lenguaje, sino en el tratamiento de los temas; por su parte, Séneca comenta que el problema ocurrió cuando “hablaba de Platón” (*cum forte de Platone loqueremur*); sin embargo, el filósofo brinda más información, en primer lugar, reconoce y, más importante, brinda ejemplos de palabras en latín que se perdieron por falta de uso, principalmente, de formas poéticas; posteriormente, afirma que el término *essentia* fue establecido por Cicerón (*Ciceronem auctorem*) e, incluso, lo considera “confiable” o bien “mejor provisto” (*locupletem*) en cuanto a las cuestiones filosóficas<sup>235</sup>; y finalmente,

---

<sup>234</sup> v. Cic. *Fin.* III. 1-ss.

<sup>235</sup> Es interesante que Séneca refiera la autoría del término *essentia* a Cicerón, pues Quintiliano afirma que fue Plauto, el estoico, quien creó la palabra (v. *Quint.* II.14.2, III.6.23). Lamentablemente, no hay más noticia sobre el uso del término en las obras filosóficas ni conservamos los trabajos de Plauto, el estoico; sin embargo, esto permite considerar que, después de la muerte de Cicerón, la expresión filosófica en latín se mantuvo, aun con el fuerte movimiento de la segunda sofística.

Séneca da noticia de Fabiano<sup>236</sup>, su maestro, como un contemporáneo de expresión filosófica, igualmente valorable y confiable<sup>237</sup> que la del arpinate, lo cual reporta, al menos, que la expresión filosófica en latín no se detuvo con el movimiento de la segunda sofística en Roma. Por una parte, el fenómeno de la *egestas verborum* se trata de un reconocimiento por parte de los romanos sobre la necesidad de abordar temas que, por cuestiones culturales o sociales, no habían sido tratadas esquemáticamente, tal como lo comentó Cicerón

Pero, ni de pronto comenzamos a filosofar ni realizamos en vano una labor ordinaria y preocupada desde nuestros primeros días en ese estudio, y cuando parecíamos hacerlo, entonces, filosofábamos mucho más; pues lo manifiestan los discursos llenos con opiniones de los filósofos y las amistades de hombres muy sabios, con los que siempre floreció nuestra casa, y aquellos líderes, Diódoto, Filón, Antíoco, Posidonio, por los que fuimos educados<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Las noticias de Papirio Fabiano se remiten a Séneca y Plinio, el viejo. Fabiano fue maestro de retórica, posteriormente, tuvo estudios de filosofía, adhiriéndose al estoicismo. Conforme a Séneca, Papirio tuvo un estilo claro y elegante que refería al contenido, además, había logrado escribir una obra filosófica mayor a la de Cicerón en número, incluso, para el filósofo se encontraba en conjunto a grandes autores como Cicerón, Tito Livio y Asinio Polión. *v. Sen Phil. Ep. 100.*

<sup>237</sup> *v. Sen Phil. Ep. 58.6-ss.*

<sup>238</sup> *cf. Cic. ND. I. 6-7. autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime videbamus tum maxime philosophabamur; quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus.*

Por otro lado, Powell interpretó que esta tendencia romana de la *egestas verborum*, así como el tratamiento de los nuevos temas, fue un tipo de “asalto” a un territorio cultural que, exclusivamente, había sido ocupado por los griegos<sup>239</sup>. Este “asalto” o bien ingreso a un terreno cultural extranjero por parte de los romanos se ha comentado en el presente trabajo dentro de las cuestiones que Cicerón responde a Varrón sobre la necesidad de realizar una labor filosófica en latín. En dicho lugar, expuse que el dominio de la filosofía, en primer lugar, implicaba “un reconocimiento en lo intelectual y, posiblemente, una mejor posición de la esfera social”<sup>240</sup>, la parte social queda constatada a partir de la relación existente entre la educación romana y la importancia de la formación en todas las artes liberales de la época; en cambio, la cuestión del “reconocimiento intelectual” tiene que ver con lo discutido en el presente capítulo, ya que el arpinate, habiendo realizado la labor de enfrentarse a objetos de conocimiento desde su propia postura, pudo realizar un ejercicio de reconocimiento intelectual al considerar que el latín, como lengua, debía crecer para poder alcanzar los nuevos temas que se presentaban a la sociedad aristocrática romana<sup>241</sup>.

Una posible respuesta a la llamada *egestas verborum* se puede observar en Quintiliano y su interpretación de Cicerón en la filosofía, según el rétor español, el arpinate logró reflejar *la fuerza de Demóstenes, la riqueza de Platón y*

---

<sup>239</sup> v. Powell, J. F. G. “Cicero’s translations from Greek” ... p. 290.

<sup>240</sup> v. *supra*. p. 68.

<sup>241</sup> v. *Cic. Fat.* 1.1.

la suavidad de Isócrates<sup>242</sup>; llama a Cicerón *Platonis aemulus* al tratarse de un escritor de filosofía romano<sup>243</sup>. Esto, resulta importante dentro de Quintiliano, pues merece el siguiente comentario: *aemulus* es un sustantivo relacionado con el verbo *aemulor*, el cual se puede tomar en dos sentidos; uno “propio o bueno” y “uno malo”; cuando hablamos del malo se dice que es por una similitud con otras nociones verbales como “envidiar” o “competir”. Entonces, ¿Quintiliano trató de decir que Cicerón envidiaba a Platón o trataba de contender con él? En lo que atañe a lo plenamente personal no lo podemos saber, si dichos sentimientos se manifestaron en Cicerón nunca los dejó expresados en algún documento; en cambio, sí poseemos el testimonio del arpinate sobre Platón donde se refiere a éste como *casi un dios de los filósofos; aquel nuestro dios; príncipe de los filósofos*<sup>244</sup>, en lo que respecta a la figura del filósofo griego, Cicerón siempre expresó su admiración por su pensamiento y obra, dados los testimonios del arpinate y su adhesión a la Academia, sería improbable una noción como “envidiar” en la frase *Platonis aemulus*.

Por otra parte, Quintiliano utilizó la expresión cuando comenzó a tratar aquellos ilustres romanos que escribieron de filosofía en Roma y lo hicieron elocuentemente, dando nombres como Cicerón, Bruto, Cornelio Celso,

---

<sup>242</sup> v. Quint. 10. 1. 106.

<sup>243</sup> v. *op. cit.* 10. 1. 123.

<sup>244</sup> cf. Cic. ND. 2.32. *quasi quidam deus philosophorum*; Att. 4. 16.3. *deus ille noster*; Fin. 5. 7. *princeps philosophorum*.

Plauto, el estoico, Cacio, el epicúreo, y Séneca<sup>245</sup>, por lo tanto, la forma *aemulus* no se encuentra utilizada en un mal sentido como “mal imitador” o simplemente “imitador”. En cambio, si analizamos la palabra desde un sentido “positivo”. *aemulor* se entiende como el estudio de una persona para igualar o superar algo o a otra persona o bien el afán de intentar alcanzar alguna cosa, esforzándose en adquirirla, esto separa a *aemulor* de *imitari*<sup>246</sup>, por ende, el adjetivo *aemulus* es alguien semejante o que intenta ser semejante<sup>247</sup>. Así pues, parece que Quintiliano consideró a Cicerón como un escritor de filosofía, que trató de ser semejante a Platón, incluso, quizá en el estilo de las obras, considerando que los tratados del arpinate son realmente diálogos.

En síntesis, se ha mostrado a lo largo del presente capítulo que las obras ciceronianas de filosofía se encuentran vinculadas más allá de su composición cronológica, ya que presentan elementos de análisis literario como la *imitatio*, la *gratia* y la *memoria*, cuya intención reafirma un proyecto de diálogo filosófico del arpinate al construir sus tratados de modo que puedan ser didácticos y, a su vez, responder al estilo que los griegos habían cultivado, especialmente, Platón<sup>248</sup>. La cohesión en el estilo se refuerza con las temáticas abordadas en cada uno de los libros: metafísica, ética, teología,

---

<sup>245</sup> v. Quint. *op. cit.* 10. 1. 123–125.

<sup>246</sup> v. Forcellini, *Totius Latinitatis*, s.v. *aemulor*

<sup>247</sup> v. Forcellini, *Totius Latinitatis*, s.v. *aemulus*, a, um

<sup>248</sup> v. *supra*. p. 73.

política y física fueron los tópicos abordados por Cicerón<sup>249</sup>, mostrando una gran capacidad de síntesis en la investigación documental y, probablemente, en las charlas que tuviera con los filósofos griegos y aristócratas romanos más destacados de su época. En este sentido es necesario recordar lo dicho por Juan Manuel del Pozo:

Partimos del supuesto de que la mejor aproximación estrictamente filosófica que puede hacerse a la obra ciceroniana es la de entenderla en la unidad de sus partes, que nunca están fríamente yuxtapuestas, sino orgánicamente constituidas en un cuerpo bien estructurado y con total interdependencia de sus distintos miembros<sup>250</sup>

Además, se ha establecido que uno de los valores importantes encontrados en los tratados de Cicerón es la conformación de la expresión de la filosofía en latín, proporcionando a sus compatriotas un camino de interpretación propio, que contemple el contexto y situación de Roma, a través de los *mores maiorum*. A partir de la consideración de un Cicerón que se enfrenta a los objetos de conocimiento o principios de saber de la filosofía, en lugar de los términos empleados por los filósofos griegos que exploraron dichas ideas, se podría considerar un proceso inverso en el modo en que se abordaría la recepción de la filosofía a partir de los textos. Esto se ha estudiado a partir de

---

<sup>249</sup> v. *supra*. p. 76-77.

<sup>250</sup> v. Pozo del, Joan Manuel, *op.cit.* p. 12.

un enfoque que rechaza la idea de un Cicerón traductor en la composición de los tratados, ya que dicha labor no implicaba la adhesión del juicio propio al producto final. Con base en esto, ha expuesto que la tendencia romana a la imitación o la adaptación se convirtió en un producto de reafirmación de la experiencia romana, lo cual no daba cabida a traducciones literales entre los círculos eruditos de la República Romana tardía.

Por lo anterior, desde la postura de Rémi Brague sobre la “experiencia romana” se propuso en el presente capítulo la consideración de una “conformación” de lo romano, entendida como la capacidad de la apropiación de lo extranjero, permitiendo la realización y actualización constante de la observancia del *mos maiorum*, cuya naturaleza permanece inmutable, pero siempre presente como agente de identidad<sup>251</sup>. De esta manera, los fenómenos de la traducción, adaptación o imitación se ven relegados por un objeto poco estudiado por el ciceronianismo, esto es, la expresión de la filosofía en latín, partiendo de una base gnoseológica, se ha demostrado que el arpinate estableció principios para una forma de acercamiento a la investigación filosófica, esto es, *ratio et via*, pero, más importante, la posibilidad de resemantizar las palabras del *corpus* latino en virtud del tema que se aborde, así como la posibilidad de crear un término cuando el principio de saber no tenía una correspondencia directa en algún concepto en latín. Derivado de lo anterior, se analizó la correspondencia entre algunos

---

<sup>251</sup> v. *supra*. p. 96-ss.

términos filosóficos en latín, de modo que el procedimiento ciceroniano de aproximación a las ideas tuviera claridad en la expresión en latín. Así pues, habiendo establecido lo anterior, se han presentado los argumentos que demuestran una posible respuesta al tópico de la *egestas verborum* del latín y su desventaja ante la terminología filosófica griega.

En conclusión, Cicerón tiene una postura activa frente a la filosofía, valiéndose de la retórica, su amplia educación e investigación logró proveer una tradición de transmisión del pensamiento filosófico. Me parece apropiado expresar que, en el caso del arpinate, la filosofía griega le otorgó todos los instrumentos necesarios para dominar y hacer hablar en latín a la filosofía, procurando un orden, comprensión y conservación de su propia identidad como romano, en este sentido, concuerdo con Fontán Pérez cuando afirmó que “(...) las reglas de la dialéctica guiaban sus razonamientos, y la filosofía moral le proveía de conceptos para emitir juicios de valor. Pero también la filosofía, por sí misma, cumplía otra función como fuente directa del pensamiento político de que expone Cicerón”<sup>252</sup>, a lo cual, me permitiría añadir que la filosofía fue el elemento definitivo que le permitió al arpinate la reflexión de su propia identidad lingüística.

---

<sup>252</sup> cf. Fontán Pérez, Antonio. *op. cit.* p. 245.

### III. Conclusión. Cicerón, filósofo.

#### III.1. La aportación de Cicerón a la educación romana a través de la filosofía.

En Cicerón, la educación retórica-filosófica fue importante para que el hombre libre poseyera una instrucción intelectual que le permitiera poseer una formación integral, otorgándole la capacidad de abordar cualquier asunto de la vida tanto de manera pública como privada. Particularmente, el estudio de la filosofía, con especial interés en la ética, se convirtió en el arpinate un saber sobre las costumbres de la vida y cómo llevarla a buen término, conforme la búsqueda de la verdad. En este sentido, la combinación de la retórica y la filosofía también se convirtió en un instrumento que la aristocracia romana advirtió y buscó reservar solamente para ella, por ello, concuerdo con E. Narducci cuando comentó:

Era, por supuesto, una enseñanza privada, reservada a los estudiantes que ofrecían garantías adecuadas sobre su orientación política: la aristocracia no quería una difusión incontrolada de la poderosa arma de persuasión constituida por el arte de la palabra.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> cf. Narducci, Emanuele, *Introduzione a Cicerone*. Roma, Bari: Editori Laterza, 2015. p. 18. *Si trattava, ovviamente, di un insegnamento privato, riservato ad allievi che offrirono opportune garanzie sul loro orientamento politico: l'aristocrazia non desiderava una diffusione incontrollata della potentissima arma di persuasione costituita dall'arte della parola.*

Cicerón al escribir las obras filosóficas realizó lo mismo que Catón, el censor, es decir, avanzó en la misión de la transformación de la educación romana, al escribir la filosofía en latín, porque, con ello, comenzó a develar el λόγος del filósofo, esto es, “develar” en tanto que “mostrar”, ya que, aun cuando pudo analizar las ideas expuestas por las doctrinas helenísticas y dar un juicio sobre ellas, el arpinate logró demostrar que el λόγος griego podía ser comprendido en latín, desde el propio pensamiento romano, colocándolo al alcance del mundo, es decir, de Roma<sup>254</sup>.

Ahora bien, si creemos en la noticia de Plutarco sobre lo dicho por Apolonio Molón de Rodas, maestro de Cicerón, en cuanto a que el último asunto intelectual, propio de los griegos: el λόγος, tanto retórico como filosófico fue dominado por el arpinate<sup>255</sup>, entonces, se puede concluir que el

---

<sup>254</sup> En este aspecto, autores como Narducci concuerdan al indicar: *Cicerone intendeva saggiare le possibilità di divulgazione della filosofia a più vaste fasce di pubblico, scegliendo come 'test' proprio le tematiche più ardue e ostiche per il senso comune* [Cicerón pretendía explorar las posibilidades de difusión de la filosofía entre sectores amplios de la población, seleccionando, como prueba, precisamente las temáticas más difíciles y espinosas para el sentido común], cf. Narducci, *op. cit.* p. 112. Por su parte, Paul Mackendrick afirmó: *In an age of digests, précis, and compendia (which he occasionally uses himself: Att.16.11.4) he stands out as the first serious, original expounder of Hellenistic philosophical positions, bringing to an Age of Anxiety, aware of the fragility of its political system, a real taste for scientific truth and method, going far beyond mere sterile suspension of judgment* [En una época de resúmenes, sinopsis y compendios (que él mismo utiliza ocasionalmente: Att. 16.11.4) se destaca como el primer expositor serio y original de las posturas filosóficas helenísticas, llevando a una Era de Ansiedad, consciente de la fragilidad de su sistema político, un auténtico aprecio por la verdad y el método científico, yendo mucho más allá de la mera y estéril suspensión del juicio]. cf. Mackendrick, Paul, *The Philosophical Books of Cicero...* p. 4.

<sup>255</sup> “A ti, Cicerón, te elogio y te admiro, pero a Grecia la compadezco por su suerte, pues veo que, gracias a ti, pasan a ser también de los romanos los únicos bienes que nos quedaban, la cultura y la elocuencia”. Plutarco. *Vidas paralelas VIII. Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes y Tiberio-Gayo Graco*: 386 (Biblioteca Clásica Gredos) (Spanish Edition) (Posición en Kindle4315-4317). Gredos. Edición de Kindle.

proyecto de escritura de las obras filosóficas de Cicerón puede interpretarse como una formación y representación del esfuerzo humano que pretendía el ‘conocimiento de sí’ y ‘la inteligencia de la comunidad’, esto, entendido como la comprensión de lo que, modernamente, podemos llamar una forma de “identidad nacional”. La educación, ‘bildung’ o ‘παιδεία’ o *humanitas*, entendida como *eruditionem institutionemque in bonas artis*<sup>256</sup> es un proceso interno activo, individual y colectivo, todo de manera simultánea, es la aprehensión de la identidad, no individual en tanto que Yo = X, sino el reconocimiento de un Yo ‘colectivo-personal’ que derivó en la noción de “lo griego” y “lo romano”.

El helenismo grecorromano no es el encuentro, por tanto, de dos culturas que podamos atribuirles la superioridad o inferioridad, tampoco, un encuentro fortuito donde los pueblos itálicos descubrieron repentinamente las disertaciones griegas sobre el mundo y el hombre. Si se me permite decir, diré, entonces, que al considerar lo griego como el momento de reflexión de la *idea del hombre*, lo romano es la *consciencia del hombre*, efectividad comprendida como la *reflexión y acción* del hombre en su finalidad. Por esta razón, las éticas teleológicas griegas tuvieron una aceptación importante en Roma, ya que los romanos veían en ellos un camino que les permitía seguir mostrando activamente *el mos maiorum* hasta sus últimas consecuencias. La reflexión presentada sobre la “experiencia romana” como una “con-

---

<sup>256</sup> cf. Gell. XIII. 17.

formación” del ser romano, se fundamenta en la búsqueda romana por mantener vigente y válido los cimientos de su sociedad; particularmente, en el caso ciceroniano, la posibilidad de abordar los temas “nuevos” entre la aristocracia y escribirlos en latín, representó su aportación consciente a la pervivencia, actualización y consciencia lingüística para el pueblo romano.

Max Pohlenz, en el inicio de su disertación sobre el devenir de la Estoa en Roma, comentó que “los romanos eran ajenos a la filosofía y estaban entregados en exclusiva a las tareas prácticas de la vida real. En ellos no dominaba el saber, sino la voluntad”<sup>257</sup>, igualmente, afirmaba que en sus inicios a los romanos les era ajeno el quehacer contemplativo y la búsqueda del conocimiento como una motivación innata en sí mismos<sup>258</sup>. Sin embargo, a lo largo de su disertación sobre la influencia del estoicismo en Roma reconoce las virtudes cardinales del *mos maiorum*, es decir, *virtus, pietas, vir bonus, honestum, officium, ius, y fides*, aunque el gran filósofo alemán no tuviera la intención de reconocer en estos conceptos la posibilidad una vinculación que permitiera la especulación de un pensamiento romano propio, al cual, se le pudiera considerar, al menos, como *praecepta*, esto es, “preceptos” filosóficos dentro de una doctrina. Pohlenz sí reconoció el valor del trabajo de Cicerón dentro del campo de la filosofía en Roma.

---

<sup>257</sup> cf. Pohlenz, Max. *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual*. Penguin Random House Grupo Editorial España. Edición de Kindle. p. 415.

<sup>258</sup> *Idem*.

Cicerón, con sus escritos latinos, facilitó a su pueblo el acceso a la filosofía, y los constantes desórdenes y la necesidad social hicieron que en la capital surgiera la necesidad de un asidero anímico incluso entre las capas más bajas. Quien no se arrojó a los brazos de las religiones orientales buscó el consuelo de la filosofía<sup>259</sup>.

Vale la pena señalar que en lo dicho por Pohlenz también reside un punto clave que ha pasado de largo en el estudio del ciceronianismo, el cual consiste en que el arpinate “da acceso a la filosofía”, y me parece importante agregar que, igualmente, realiza una “exposición de la filosofía en latín”. Me explico; en efecto, Cicerón “da acceso a la filosofía”, específicamente, el acceso lo realiza mediante sus tratados, sin embargo, la cuestión es que la filosofía ya tenía un lugar y acceso a las altas esferas sociales de la República, por lo que, la proposición parecería falsa; sin embargo, debido a que “expone la filosofía en latín”, entonces, la afirmación cobra relevancia, pues dicho acceso ya no se realiza exclusivamente para la aristocracia, sino para otros círculos sociales que puedan tener una educación que permita aprender a leer y escribir, al menos en latín. Con base en esto, Cicerón dio el acceso, muy posiblemente, a diferentes *homines novi* o jóvenes aristócratas que no habían aprendido griego y buscaban algún tipo de prestigio en la política pública. Como ejemplo, puede recordarse lo dicho por Plutarco:

---

<sup>259</sup> cf. Pohlenz, Max. *op.cit.* p. 430-431.

Me he enterado de que, mucho tiempo después, César entró en casa de uno de sus nietos; éste, como tenía un libro de Cicerón en sus manos, se asustó e intentó tapanlo con el manto, pero César [Augusto], que lo había visto, cogió el libro y, de pie como estaba, leyó un largo pasaje y, cuando se lo devolvió al muchacho, le dijo: «Un hombre sabio, hijo, sabio y amante de su patria»<sup>260</sup>.

El valor, por consiguiente, de las obras ciceronianas se estableció desde un momento temprano a la muerte del arpinate, el *dictum* sobre “el acceso a la filosofía” se profundiza con lo dicho anteriormente y cobra relevancia en la educación integral romana. La labor ciceroniana en el campo de la filosofía reafirma la *latinitas*, la *urbanitas* y el *mos maiorum*: su identidad. Al dominar y transformar la *παιδεία* y develar el *λόγος*, el romano está afirmando su conciencia personal y colectiva, que se vuelve real, comienza un reconocimiento y separación de lo llamado “grecorromano”. Unamuno en su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* que me parece muy alejado, pero ciertamente adecuado.

Cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y engarzar en la continuidad de él; en cuanto ese cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su modo de ser, pensar y sentir, y pueda a la vez

---

<sup>260</sup> cf. Plutarco. *op. cit.* Posición en Kindle5123-5127.

enlazarse a sus recuerdos. Ni un hombre, ni a un pueblo –que es en cierto sentido, un hombre también– se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho hasta por completo casi; pero dentro de continuidad<sup>261</sup>.

La defensa de la personalidad que realizó Cicerón mantuvo la unidad y continuidad de los fundamentos de su pueblo, así como la de su propia personalidad inclinada, desde temprana edad, al estudio. Así pues, la aportación ciceroniana a la educación romana mediante la composición de las obras filosóficas se puede sintetizar en “1) el despertar de la conciencia de lo que es el *ser-romano* ante lo griego; y, 2) el íntimo compromiso que cada romano tiene como crítico de la filosofía griega (de lo extranjero) que impacta en su cotidianidad”<sup>262</sup>. Probablemente, la aportación del arpinate abonó, también, a la capacidad de los romanos para desarrollar una actitud ante lo extranjero que le permitiera sobrevivir durante tanto tiempo, en este sentido N. R. Pascal apuntó:

Los romanos ejemplificaron, más que cualquier otra civilización, la capacidad de aprender rápidamente de los demás, para ajustarse de manera práctica a los problemas y eventos. A través de diferentes períodos de su historia, Roma mostró este don para

---

<sup>261</sup> cf. Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Libros Móviles. Edición de Kindle [Posición 138].

<sup>262</sup> cf. *supra*. p. 65.

el cambio y la supervivencia. La filosofía griega y las ideas educativas transformaron la cultura romana, pero la identidad romana sobrevivió mientras que los romanos, siempre ávidos aprendices, asimilaron la nueva helenística<sup>263</sup>.

Se mencionó en la primera parte de este trabajo<sup>264</sup> que Cicerón no buscaba sustituir las fuentes griegas al escribir en latín, en realidad, se puede interpretar que el arpinate deseó convertirse en una fuente para sus conciudadanos, un recurso de lectura, metodología e interpretación, al cual todo ciudadano con la capacidad de ser educado pudiera acercarse. De esta manera, mostró a Roma que era posible dominar la filosofía, cuyo dominio no era griego, sino universal. Se trata, pues, de un quehacer filosófico de exhortación a la “sospecha” que causa la aceptación de un pensamiento extranjero en la identidad de un individuo y un pueblo, que debía buscar en sí mismo antes que en lo otro, como él mismo afirmó “también es magnífico,

---

<sup>263</sup> cf. R. Pascal, Nanette “The Legacy of Roman Education” en *The Classical Journal*, Vol. 79, No. 4 (Apr. - May, 1984), pp. 351-355 Published by: The Classical Association of the Middle West and South, Inc. (CAMWS) Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3297030>. *The Romans exemplified, more than any other civilization, the ability to learn rapidly from others, to adjust in a practical manner to issues and events. Through different periods of her history, Rome displayed this gift for change and survival. Greek philosophy and educational ideas transformed Roman culture, but the Roman identity survived while the Romans, always avid learners, assimilated the new Hellenistic* [Los romanos ejemplificaron, más que cualquier otra civilización, la capacidad de aprender rápidamente de otros, para ajustarse de forma práctica a los problemas y eventos. A lo largo de los diferentes periodos de su historia, Roma demostró este don para cambiar y sobrevivir. La filosofía griega y las ideas educativas transformaron la cultura romana, pero la identidad romana sobrevivió mientras los romanos, siempre ávidos aprendices, asimilaron lo nuevo de la tradición helenística].

<sup>264</sup> v. *supra*. Cap. I.

y un timbre de gloria para el hombre romano, el no necesitar de obras filosóficas escritas en griego”<sup>265</sup>.

Con base en esto, Cicerón realiza un ejercicio de filosófico propio al de sus contemporáneos en Roma, incluso, su labor fue reconocida por sus maestros griegos. La creación de las obras filosóficas del arpinate son la búsqueda de la verdad, desde el punto de vista romano; un proyecto didáctico filosófico para sus conciudadanos; una representación de metodología (*ratio et via*) mediante el análisis (*in utramque partem*), bajo un estilo retórico-filosófico, y finalmente, una forma de apropiación de la filosofía, permite concluir que es posible denominar y considerar a Cicerón como uno de los primeros (y quizá grandes) filósofos romanos de la historia de la República Romana tardía.

### III.2. La aportación ciceroniana a la expresión filosófica en latín

La lectura del *Natura deorum* llevaría a Lactancio en sus *Divinae institutiones* a decir que Cicerón fue “un príncipe de la filosofía romana”<sup>266</sup>. Por su parte, Plinio, el viejo en su *Historia Natural* comentó que “el primero en haber merecido con la toga el triunfo y la corona de laurel de la lengua y, padre igualmente de la elocuencia y las letras latinas”<sup>267</sup> y el propio historiador nos

---

<sup>265</sup> cf. Cicerón, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Tímeo*. intro., trad., y notas de Ángel Escobar. Madrid. Gredos. 1999. p. 161 (v. Cic. Div. II. 5-6.)

<sup>266</sup> v. Lactancio, *Inst.* 1.17.3: *Romanae philosophiae princeps*

<sup>267</sup> cf. Plinio. *Historia natural*. Libros VII-XI (Biblioteca Clásica Gredos nº 308) (p. 40). Gredos. Edición de Kindle. *primus in toga triumphum linguaeque lauream merite et facundiae Latiarumque litterarum parens aequae*.

brinda una referencia más sobre una posible opinión de César sobre el arpinate “(el dictador César, en otro tiempo tu enemigo, escribió de ti) una corona tanto más grande que el laurel de todos los triunfos, cuanto más grande es haber llevado los límites del genio romano tan lejos como los del imperio”<sup>268</sup>. Los reportes que, anteriormente, Séneca presentó acerca de Cicerón, describiéndolo como “autor” de palabras y un “hombre confiable o bien preparado” en lo concerniente a cuestiones filosóficas<sup>269</sup>, así como la opinión de Quintiliano, quien lo llamó *Platonis aemulus*, evidencian no solo una admiración hacia la obra del arpinate, sino también una valoración de la contribución que este realizó para el pueblo romano.

Todo lo anterior, como referencias y reportes de loa para Cicerón pueden ser analizados a la luz de la contribución que éste realizó a la lengua latina, la búsqueda del *augere linguam latina* frente a la *egestas verborum* se logró mediante la reflexión e identificación del llamado *sermo patrius*<sup>270</sup>. Explico, probablemente, no podemos encontrar registros de un sistema o teoría sobre el lenguaje por parte de los romanos<sup>271</sup>. Por lo tanto, los reportes sobre la reflexión que éstos realizaron sobre su propia lengua se presentan

---

<sup>268</sup> cf. *op. cit.* p. 40. (*ut dictator Caesar, hostis quondam tuus, de te scripsit*) *omnium triumphorum laurea maiorem, quanto plus est ingenii Romani terminos in tantum promovisse quam imperii.*

<sup>269</sup> v. *supra.* p. 74.

<sup>270</sup> cf. Cic. *Fin.* I. 4.4.

<sup>271</sup> v. Cic. *Brut.* 205-207, *Leg.* ii.23, 59. Se conserva el reporte de personajes como Lucio Elio Estilón, maestro de Cicerón y Varrón, cuya importancia en la retórica, literatura y gramática latinas se sabe más por los reportes que por las obras conservadas. El lector también puede consultar las noticias de Suetonio, Aulo Gelio y Quintiliano al respecto.

como un recurso muy importante. En este sentido, obras como las Marco Terencio Varrón, cuya aportación a la lengua latina fundamentó muchos de los principios gramaticales sobre la morfología verbal, así como de la derivación y composición; o bien, el reporte de Suetonio sobre los gramáticos ilustres en Roma y lo que algunos de estos pudieron brindar a la urbe durante su estancia en ella; y finalmente, las obras ciceronianas se convirtieron en motivo de alabanza y consulta para un número vasto de eruditos a lo largo de la historia del estudio de la literatura y pensamiento romano.

Entonces, cabe la pregunta ¿qué valor aporta Cicerón en este campo?, como se ha mencionado en el capítulo segundo del presente trabajo<sup>272</sup>, el arpinate no es un traductor de oficio, tampoco reporta un ejercicio propiamente de adaptación o imitación en cuanto a contenido de los tratados filosóficos. Así pues, el arpinate sí realiza un ejercicio de consciencia lingüística sobre el método que los romanos podían emprender para aproximarse a las cuestiones contemplativas como la filosofía. Las propuestas de expresión filosófica por parte de Cicerón es un resultado a nivel gramatical de derivaciones y composiciones, pero también en un grado intelectual que, por medio de la resemantización y análisis desde las ideas propuestas por la filosofía griega, permitió “una interpretación propia sobre

---

<sup>272</sup> v. *supra*. p. 81-ss.

un conocimiento y acto que ya conocía, pero no había practicado ni profundizado en él”<sup>273</sup>.

La formación de los significados en las palabras comprende un proceso que no puede separarse del pensamiento, porque la creación de conceptos impone una forma particular a lo determinado del mundo externo; posteriormente, el lenguaje fijará eso en expresiones para el uso de los hablantes, en esto último radica la aportación de Cicerón a la filosofía y a la consciencia del lenguaje en latín. En este sentido, concuerdo con Stefano Maso

Cicerón va más allá de los objetivos de un intérprete y traductor. Su conocimiento de las lenguas griega y latina le permite reexaminar originalmente los temas filosóficos griegos / helenísticos. De ahí su actualización en el contexto de la Roma republicana, con el objetivo de favorecer la formación del orador ideal y, más en general, del hombre comprometido en la vida política y cultural<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> v. p. 52.

<sup>274</sup> cf. Maso, Stefano. *Cicero's Philosophy* (Trends in Classics - Key Perspectives on Classical Research Book 3) (English Edition) (p. 211). De Gruyter. Edición de Kindle. *Cicero goes beyond the goals of an interpreter and translator. His knowledge of the Greek and Latin languages enables his original re-examination of Greek/Hellenistic philosophical topics. Hence their actualization in the context of republican Rome, with the aim of favouring the formation of the ideal orator and, more generally, of the man engaged in political and cultural life* [Cicerón va más allá de un intérprete y traductor. Su conocimiento del griego y el latín le permite reexaminar los temas filosóficos griego/helenísticos de manera original. A partir de esto, resulta la actualización al contexto de la República romana, a fin de favorecer la

Considero que no es necesario que los filósofos realicen en todo momento teorías novedosas sobre temas establecidos, incluso, me parece que es necesario apuntar que la profundización excesiva de un tema ha llevado a los filósofos a un campo de especialización que ha vinculado a la filosofía junto con otras disciplinas en la actualidad, dando como resultado una pléyade de especialistas en tópicos particulares o incluso conceptos de diversas doctrinas filosóficas; sin embargo, en el caso del arpinate no es aplicable esto, vale la pena recordar lo apuntado por A. A. Long “Cicerón no era un purista en filosofía. Sus intereses filosóficos y juicios fueron constantemente influenciados por su identidad romana como orador, estadista y partidario constante del *mos maiorum*”<sup>275</sup>; Julio Pimentel en su prólogo a las *Tusculanas* tiene otro punto de vista sobre la aportación de Cicerón como filósofo:

Pienso que filósofo no es únicamente quien hace teorías novedosas o absolutamente originales, pues si así fuera, el número de filósofos ser vería muy reducido. También es filósofo, creo yo, el que reflexiona interrogantes de la vida humana y trata de hallar respuestas satisfactorias. ¿Acaso San Agustín, tras leer el *Hortensio* de Cicerón, se conmovió y cambió de vida porque en esta obra encontró una sorprendente originalidad? ¿No sería,

---

formación de un orador ideal y, en general, de un hombre comprometido con la política y la vida cultural].

<sup>275</sup> cf. Long, A. A. “Cicero’s Plato and Aristotle” en *Cicero the Philosopher...* p. 38.

más bien, porque halló en ella sinceridad y nobleza de ideas que sacudieron su alma?<sup>276</sup>.

Por lo anterior, Cicerón es filósofo en tanto reflexiona sobre esas interrogantes de la vida desde su postura e identidad individual y colectiva. Se observa su quehacer filosófico en aquellos pasajes que ejemplifican las doctrinas filosóficas; en el manejo de un estilo que había sido explotado por los filósofos griegos, asimismo, su labor filosófica lo lleva al campo de la filosofía del lenguaje y cuestionar la pertinencia de la creación de palabras y si acaso una lengua puede ser más apta que otra para las actividades contemplativas e, incluso, en este campo se vuelve punto de referencia para otros intelectuales, a los cuales sí se les ha considerado como filósofos de la antigüedad, *e.g.* Séneca o Agustín. Finalmente, el propio Cicerón se asume como filósofo ante sus colegas y compatriotas. Por todo esto, se puede concluir en la validez de la denominación de “Cicerón, filósofo romano”.

Si se concede la idea de un “Cicerón, filósofo”, entonces, el presupuesto de que no puede hablarse de una “filosofía romana” (principalmente, por la preponderancia de la vasta documentación griega y su fuerte tradición que domina la academia actual) puede verse modificado por la propuesta de una “filosofía en Roma”, en cuya idea se permitiría revalorar el impacto de las filosofías helenísticas griegas en el periodo de la República del s. I. a.C., es rastreable desde las obras del latín tardío, por ejemplo, en Enio con el famoso

---

<sup>276</sup> Cicerón. *Tusculanas*. p. xxxiv.

“es necesario filosofar, pero de a poco”<sup>277</sup> o bien en Plauto “Está bien, ya también filosofa, no sólo es mentiroso”<sup>278</sup>. Se podría atender que la etiqueta colocada por la historia de la filosofía como “eclecticismo romano” es producto de cuestionamiento y, probablemente, sea la manifestación de la filosofía propia del pueblo romano, en la cual la elección se presente como la proposición inicial<sup>279</sup>. Cabe ahora, la posibilidad de nuevos estudios que permitan revalorar las figuras de los autores romanos y evitar caer en clasificaciones inmediatas que los consideren como meros *scripta latina*, en lugar de testimonios de la transformación de la filosofía griega y sus preceptos.

Vale la pena considerar que, sin duda, restan problema por discutir sobre la cuestión, si bien el presente trabajo ha partido desde la obra ciceroniana, me parece responsable considerar que, aun cuando se acepte la noción de “filósofo” para Cicerón, se seguirá buscando si éste tuvo un pensamiento original que pueda explorarse y analizarse. Ciertamente, hay una falta de análisis por parte de los filósofos mexicanos a propuestas de estudio sobre conceptos como *caritas*, *concordia* y las aportaciones ciceronianas a la teoría del “deber” en el *De officiis*. Asimismo, queda latente un análisis más profundo sobre la valoración del “eclecticismo romano” y el papel que jugaron las filosofías helenísticas en Roma, su asimilación y

---

<sup>277</sup> cf. Cic. *Tusc.* 2.1.1. *Philosophari est mihi necesse, at paucis.*

<sup>278</sup> cf. Plaut. *Capt.* vv. 284. *Salva res est, philosophatur quoque iam, non mendax modo est.*

<sup>279</sup> Cf. C. Lévy, 1992 p.65–ss.: “El eclecticismo en Cicerón no es una falta de rigor, sino un esfuerzo por acudir a las fuentes”.

transformación dentro del *mos maiorum*. Lo anterior, sólo por mencionar algunas cuestiones que merecen la atención dentro del campo de la filosofía en nuestro país.

## Bibliografía.

### Ediciones y traducciones.

- CICERO. *de Finibus bonorum et malorum*, Johan Nikolai Madvig (ed.). 2 vols 1839 reimp. Cambridge. Cambridge University Press. 2010.
- . *De Finibus M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 43, ed. T. Schiche, Leipzig, B. G. Teubner. 1915.
- . *Epistulae ad Familiares*. ed. D. R. Shackleton Bailey. Cambridge. Cambridge University. Press. 2 vols. 1977.
- . *De Finibus Bonorum et Malorum*, Trans. by H. Rackham, London, The Loeb Classical Library. 1914.
- . *De finibus bonorum et malorum*. (H. Rackham, Trad.) London. Loeb Classical Library. 1914.
- . *De Natura Deorum*, E. H. Warmington (Ed) & M. A. H. Rackham (trad). London. Gran Bretaña. The Loeb Classical Library 1967. vol. XIX.
- . *Academicorum Reliquiae cum Lucullo*, O. Plasberg (Ed), Stuttgart, Alemania: Teubner, 1980. fasc. 42.
- . *Tusculanae Disputationes M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 44. ed. M. Pohlenz. Berlin. Teubneriana. 1918.
- . *Lucullus M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 42, ed. O. Plasberg. Leipzig, B. G. Teubner. 1922.

- . *Brutus M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 4, ed. E. Malcovati. Leipzig, B. G. Teubner. 1970.
- . *De Divinatione M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Part 4, Vol. 2, ed. C. F. W. Mueller. Leipzig, B. G. Teubner. 1890.
- . *Epistulae ad Atticum Cicero's Letters to Atticus*. 6 vols., ed. D. R. Shackleton Bailey. Harvard University Press. 1965-1968.
- . *In Sallustium [sp.] Appendix Sallustiana*. Fasc. 2, ed. A. Kurfess, *Bibl. Scr. Gr. et Rom. Teubneriana*. 1970.
- . *De Republica M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Part 4. Vol. 2. ed. C. F. W. Mueller. Leipzig, B. G. Teubner. 1890.
- . *De Legibus Cicéron: Traité des Lois*. ed. G. de Plinval. Paris. Les Belles Lettres. 1959.
- . *De Officiis M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 48, ed. C. Atzert. Leipzig, B. G. Teubner. 1932.
- . *De Oratore M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. Vol. 1. ed. A. S. Wilkins. Oxford University Press; Oxford Classical Texts. 1902.
- . *De Fato M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Part 4. Vol. 2. ed. C. F. W. Mueller. 1890.
- . *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*, intr., trad. y notas de Víctor José Herrero Llorente. Madrid. Gredos. 1987.

- , *De los fines de los bienes y los males*. intr., trad., y notas de Julio Pimentel Álvarez, 2 vol. México, BSGRM. UNAM. 2002.
- . *Sobre la adivinación; Sobre el destino, Timeo*, trad., Á. Escobar, Madrid, Gredos. 1999.
- . *Pro Archia M. Tulli Ciceronis Orationes*. Vol. 6, ed. A. C. Clark, 1911.
- . *Catón el Mayor: de la vejez. Lelio: de la amistad*. versión Julio Pimentel Álvarez. BSGRM. UNAM. 1997
- . *Discursos I, Verrinas*. intr., general de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez y José María Requejo Prieto. Madrid. Gredos. 1990.
- A. Gellius. *Annales Historicorum Romanorum Reliquiae*. Vol. 1, ed. H. Peter. Leipzig, B. G. Teubner. 1914.
- T. C. Lucretius. *De Rerum Natura Libri Sex*, ed. J. Martin. Leipzig. B. G. Teubner. 1953.
- C. Plinius. *Naturalis Historia C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*. Vols. 1-5. ed. C. Mayhoff. Leipzig. B. G. Teubner. 1892-1909 .
- T. M. Plautus. *Amphitruo Plauti Comoediae*. Vol. 1, ed. F. Leo. Berlin. Weidmann. 1895.
- . *Captivi Plauti Comoediae*. Vol. 1, ed. F. Leo. Berlin. Weidmann. 1895.

M. F. Quintilianus. *Institutio Oratoria M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*. Vols. 1-2, ed. M. Winterbottom. Oxford Clarendon Press. 1970.

C. Sallustius. *Catilinae Coniuratio C. Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, Fragmenta Ampliora*, ed. A. Kurfess, Leipzig. B. G. Teubner. 1957.

Seneca. *Epistulae Morales ad Lucilium L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1-2, ed. L. D. Reynolds. Oxford University Press. Oxford Classical Texts. 1965.

Diógenes Laercio, *Vidas y Opiniones de los filósofos ilustres*. intr., trad., y notas de Carlos García Gual. Madrid. Alianza Editorial. 2007.

Sexto Empírico. *Contra los dogmáticos*. intr., trad., notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid. Gredos. 2012.

Plutarco. *Vidas paralelas VIII. Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes y Tiberio-Gayo Graco*. (Biblioteca Clásica Gredos) (Spanish Edition) (Posición en Kindle 4950-4951). Gredos. Edición de Kindle.

### **Estudios sobre la vida y obra filosófica de Cicerón.**

ALTUNA, LUIS REY, "Propedéutica de M. T. Cicerón en torno a la trascendencia" EN *ANUARIO FILOSÓFICO*. 2001 (34). pp. 806.

BARAZ, YELENA. *A Written Republic, Cicero's Philosophical Politics*. New Jersey. Princeton University Press. 2012.

- BRITAIN, CHARLES (trad., intr., and notes), *Cicero on Academic Scepticism*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- BLYTH, DOUGAL, "Cicero and Philosophy as a Text" en *The Classical Journal*, vol. 106, N° 1 (October-November 2010).
- CIACERI, EMANUELE. *Cicerone e i suoi tempi, dalla nascita al consolato*. Roma. Società Editrice Dante Alighieri. 1939. vol. I.
- . *Cicerone e i suoi tempi, dal consolato alla morte*. Roma. Italia: Società Editrice Dante Alighieri, 1941, Vol. II.
- COLEMAN-NORTON, P. R. "Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero" en *The Classical Journal*. vol. 34, N° 4. (Jan. 1939). pp. 213–228.
- DAVIES, J. C., "The Originality of Cicero's Philosophical Works", *Latomus*, 1 (30), 105-119. 1971. Recuperado el 31 de Mayo de 2016, de <http://www.jstor.org/stable/4152785>.
- DUPLÀ, ANTONIO. *Consuls and Res public*, Cambridge University Press, 2011, pp. 290–293.
- FONTÁN PÉREZ, ANTONIO. *Marco Tulio Cicerón. Semblanza política, filosófica y literaria*. Centro de Estudios políticos y constitucionales. Madrid. 2016.
- GARCÍA SANTOS, C., "Quod τέλος Graeci dicunt, el concepto latino Finis respecto del griego τέλος ante la problemática de la gradación del supremo bien planteada en el De Finibus de Cicerón" en *Anuario Filosófico* 34 (71). U. d. Navarra. Ed., 2001, 791-804.
- GÖRLER, WOLDEMAR, "Roman Philosophy? A Ciceronian Ambition" en *For a Skeptical Peripatetic*, Yosef Z. Liebersohn. Ivor Ludlam. Amos delheit (eds.). Academia Verlag. 2017.
- GLUCKER, JOHN. "Cicero, De finibus, III 15", en *'Elenchos' Rivista di studi sul pensiero antico fondata da Gabriele Giannantoni*. XXXIII(1). M. C. Dalfino, Ed., 2012, 109-114.

———. "Cicero's Remark on Translating Philosophical Terms-Some General Problems" en *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*. 18. Warburg: Warburg Institute Colloquia. 2012. pp. 37-96.

———. *Cicero as a Translator and Cicero in Translation*. 2015, recuperado el 14 de Marzo de 2016, de [https://www.academia.edu/22322141/Cicero\\_as\\_Translator\\_and\\_Cicero\\_in\\_Translation](https://www.academia.edu/22322141/Cicero_as_Translator_and_Cicero_in_Translation)

GLUCKER, JOHN. "2. Cicero's philosophical affiliations" en *The Question of "Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. edited by John M. Dillon and A. A. Long, Berkeley: University of California Press.1988.

K. Kumaniecki. "Tradition et apport personnel dans l' oeuvre de Cicéron", *Revue des Études Latines* 37. 1906. 171-183.

HAN BALTUSSEN. 'Cicero's Translation of Greek Philosophy: Personal Mission or Public Service?' en S. McElduff & E. Sciarrino (eds) *A Sea of Languages: Rethinking the History of Western Translation* (St Jerome Publishing, Manchester). 2011. 37-47.

LEVY, CARLOS, "Cicerón créatur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse", *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Roma* (17-19 mai 1990). (págs. 91-106). Rome. École Française de Rome. 1992.

———. "Le De Officiis dans l'oeuvre philosophique de Cicerón". *Vita Latina* 116. Les Belles Lettres. 1989.

———. *Cicero Academicus, Recherches sur Les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*. Palais Farnese: École Française de Rome. 1992.

MACKENDRICK, PAUL, *The Philosophical Books of Cicero*. London. Duckworth. 1989.

MASO, STEFANO, *Capire e Dissentire: Cicerone e la Filosofia di Epicuro*. Venezia. Bibliopolis. Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee. 2008.

- MC CONNELL, SEAN, *Philosophical Life in Cicero's Letters*. New York. Cambridge University Press. 2014.
- MOATTI, CLAUDIA. "Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire: Three Aspects of Movement in History." en *Classical Antiquity*. vol. 25, no. 1. 2006. pp. 109–40. JSTOR, <https://doi.org/10.1525/ca.2006.25.1.109>.
- NARDUCCI, EMANUELE, *Introduzione a Cicerone*. Roma. Bari: Editori Laterza, 2015
- PARKER HANCHEY, D. *Cicero the Dialogician: The Construction of Community at the End of the Republic*. Austin. Texas. University of Texas. 2009.
- POWELL, JONATHAN F. *Cicero the Philosopher*. New York. Oxford University Press. 2002.
- POZO DEL, JUAN M. *Cicerón: Conocimiento y Política*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1993.
- R. PASCAL, NANETTE "The Legacy of Roman Education" en *The Classical Journal*. Vol. 79. No. (Apr. - May, 1984). pp. 351-355 Published by: The Classical Association of the Middle West and South.3 Inc. (CAMWS) Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3297030>
- RUCH, MICHAEL. *Le Préambule Dans Les Oeuvres Philosophiques de Cicéron*. París. Les Belles Lettres. 1958.
- STRIKER, GISELA, "Cicero and the Greek Philosophy" en *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 97. Greece in Rome: Influence. Integration. Resistance (1995).
- TAPIA ZUÑIGA, PEDRO C. *Cicerón y la traductología según Hans Josef Vermeer*. Cuaderno del Centro de Estudios Clásicos. Universidad Nacional Autónoma de México. 2003.

THIAUCOURT, CAMILLE, *Essai sur les Traités Philosophiques de Cicéron*. París: Hachette, 1885

MASO, STEFANO. *Cicero's Philosophy (Trends in Classics - Key Perspectives on Classical Research Book 3)* (English Edition) (p. 211). De Gruyter. Edición de Kindle.

### **Estudios sobre filosofía antigua y helenística**

A. LONG & D. SEDLEY (EDS). *The Hellenistic philosophers*. Cambridge. Cambridge University Press. II vol. 1990-1992.

BERRAONDO, JUAN. *El estoicismo, la limitación interna del sistema*. Barcelona. Montesinos Editor 1992.

BIELER, LUDWIG. *Historia de la Literatura Romana*. trad. M. S. Gil. Madrid. Gredos. 2000.

BROCHARD, VICTOR. *Los escépticos griegos*. trad. V. Quinteros. Buenos Aires. Losada. 2005.

BRUN, JEAN. *El Estoicismo*. trad. José Blanco Regueira. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 1997.

COLLI, GIORGIO. *Zenón de Elea*. traducción y posfacio de Miguel Morey. México. Sexto Piso editorial. 2006.

CORNFORD. F. M. *Antes y Después de Sócrates*. traducción de Antonio Pérez-Ramos. Barcelona. Editorial Ariel, 1980.

DILLON, J., & LONG, A. (EDS.). *The Question of the Eclecticism*. Studies in Later Greek Philosophy . Berkeley. California. University of California Press. 1996

FUHRMANN, MANFRED. *Literatura Romana*. trad. R. d. Vega. Madrid. Gredos. 1985.

GARCÍA GUAL, CARLOS. *Historia de la Filosofía antigua*. Madrid. Editorial Trotta. 2004.

- GÓMEZ LOBO, ALFONSO. *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello. 1998.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega. La tradición presocrática desde Parménides hasta Demócrito*. versión española de Alberto Medina González. Madrid. Gredos. 1993.
- LEVI, ADOLFO. *Historia de la filosofía romana*. Argentina: EUDEBA, 1969.
- LÉVY, C., & SAUDELLI, L (EDS), *Présocratiques Latines, Héraclite*. París: Les Belles Lettres. 2014.
- LLEDÓ, EMILIO. *El Epicureísmo*. Editorial Santillana (Taurus). España. 2003.
- LONG A., ANTHONY. *La filosofía helenística*. versión española, P. Jordán de Urries. Madrid. Alianza Editorial. 1984.
- MARROU, HENRY-IRENEE. "La antigua educación romana" en *Historia de la educación en la antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Akal. Madrid. 1971. pp. 299-311.
- MARTÍNEZ MARZOA. FELIPE, *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal, 2000.
- PARAIN, BRICE. *Historia de la Filosofía: Del mundo romano al Islam medieval*. SIGLO XXI ed. 1985. vol. 3. pp.1-98.
- SCIARRINO, E., SCHOOL. "Teachers, and Patrons in Mid-Republican Rome" en W. M. Bloomer (ed) *A Companion to Ancient Education*. Oxford. John Wiley & Sons. Inc. 2015. pp. 226-239.
- R. PASCAL, NANETTE "The Legacy of Roman Education" en *The Classical Journal*. Vol. 79. No. 4 (Apr. - May, 1984). pp. 351-355 Published by: The Classical Association of the Middle West and South, Inc. (CAMWS) Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3297030>.
- POHLENZ, MAX. *La Stoa* (Spanish Edition) (pp. 190-191). Penguin Random House Grupo Editorial España. Edición de Kindle.

CABRÉ, MA. TERESA. *La Terminología. Teoría, metodología y aplicaciones.* traducción castellana de Carles Tebé. Barcelona. Editorial Empurries. 1993.

### **Obras de consulta**

FORCELLINI AEGIDO *et al.*, *Lexikon Totius Latinitatis.* vols. I-IV. Patavia. Londini. 1940.

FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de filosofía.* Montecasino. Editorial Sudamericana Buenos Aires.

LOGEION. [logeion.uchicago.edu/about](http://logeion.uchicago.edu/about). The University of Chicago. 2011.

MATHIAS GESNER, JOHANN. *THESAURUS, Novus Linguae et eruditionis Romanae.* Edizione anastica a cura di Michelangelo Costagliola. Ciro De Luca. Oleg Nikitinski e Stefania Romano. con l'aiuto di Antonella Cucurullo. Montella. Ed. La scuola di Pitagora editrice. 2006, Vol. I e II. pp. 291.