

La *imitatio* en el *De Officiis* de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible¹

Iker Martínez Fernández²

Recibido: 18/02/2019 / Aceptado: 20/08/2019

Resumen. La responsabilidad ética de las acciones de un hombre que pudiera tornarse invisible reabre en Cicerón el debate entre lo *honestum* y lo *utile* y con él la necesidad de presentar un modelo de ciudadano que vincule elementos políticos, éticos y jurídicos en orden a la conservación de una serie de valores necesarios para la convivencia. Dicho modelo se presenta en *De officiis* como una traducción de la filosofía de Panecio en la que el complejo término *decorum* adquiere una dimensión central. El artículo analiza dicho concepto y la posición que ocupa en el pensamiento político ciceroniano la imitación de los *exempla virtutis* como forma de garantizar la estabilidad política en un momento de grave crisis de los valores republicanos.

Palabras clave: Cicerón, *decorum*, *dignitas*, *honestas*, *imitatio*, *utile*.

[en] The *imitatio* in Cicero's *De Officiis*: a citizen model for the invisible man

Abstract. The ethical responsibility of the actions of a man who could become invisible reopens in Cicero the debate between the *honestum* and the *utile* and with it the need to present a citizen model that links political, ethical and legal elements in order to conserve a series of values necessary for coexistence. This model is presented in *De officiis* as a translation of Panecio's philosophy in which the term *decorum* acquires a central dimension. The article analyzes this concept and the position that Ciceronian political thought occupies in the imitation of the *exempla virtutis* as a way of guaranteeing political stability at a time of serious crisis of republican values.

Keywords: Cicero, *decorum*, *dignitas*, *honestas*, *imitatio*, *utile*.

Sumario: 1. Introducción: ¿qué haría un hombre invisible?. 2. Una lectura política del *De officiis*. 3. *Honestas*, *dignitas*, *decorum*: un modelo ético para el ciudadano romano. 4. El *decorum* en la acción y su importancia en la definición de las cuatro *personae*. 5. Conclusión: el valor político de la *imitatio* en el *De officiis*

Cómo citar: Martínez Fernández, I. (2020): La *imitatio* en el *De Officiis* de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 1-11.

1. Introducción: ¿qué haría un hombre invisible?

Es un tópico ya común en los estudios de filosofía antigua señalar que nuestra perspectiva sociopolítica es muy distinta a la de los autores grecolatinos. Parece in cuestionable que ni en Grecia ni en Roma existió algo similar a lo que hoy denominaríamos filosofía política como disciplina, pues ni existía el ente “Estado” –como sujeto jurídico y político– ni podemos hablar tampoco de individuo como sujeto de derechos. En consecuencia, la distinción entre Estado y sociedad civil no parece relevante en este periodo histórico. Habrá que esperar al siglo XVII cuando, en los albores del liberalismo po-

lítico, dicho aparataje conceptual para nosotros hoy tan habitual despliegue todos sus efectos en orden a generar una disciplina tan consolidada como lo es actualmente la Filosofía política.

Esta ausencia de la contraposición sociedad-Estado en los términos que acabo de exponer ha sido destacada últimamente por Maurizio Migliori como una de las claves más interesantes para el análisis hermenéutico de la obra de Platón. En su monumental *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, destaca, junto con los factores ya señalados, –la ausencia del individuo autónomo, figura típica del pensamiento antropológico moderno que realiza elecciones singulares de acuerdo

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales (PAIDESOC: FF12017-82535-P), dirigido por Concha Roldán (IFS, CSIC) y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

² UNED.
iker.martinez@fsof.uned.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0251-1640>

con su autónoma voluntad, y la del Estado— la ubicuidad de la idea de finalismo como elemento determinante en la organización del pensamiento del filósofo ateniense. Además, frente a la visión moderna, dominada por el discurso y la metodología científicas, la aproximación a la realidad en Grecia resulta ser netamente arquitectónica, esto es, la imagen de un conjunto de piezas que van encajando en un edificio o entramado conceptual totalizador.

Teniendo en cuenta lo anterior, concluye Migliori, el pensamiento antiguo mantiene esencialmente unida una serie de factores que para nosotros se halla esencialmente separada. Este vínculo resulta muy evidente en el caso de las cuestiones éticas y políticas, cuya unidad en el tratamiento resulta difícil de quebrar. De ahí que, de acuerdo con el historiador italiano de la filosofía, sea la del ciudadano la figura elegida cuando se trata de definir la identidad del hombre griego, que es siempre un varón libre. Y, en consecuencia, toda tentativa de elaborar un modelo de conducta en este ámbito no podrá eludir esta doble naturaleza, ética y política.³

Un diagnóstico tal podría perfectamente hacerse extensivo al universo romano, donde el papel de la *pólis* vendría a ocuparlo la *Urbs*, cuyo modelo de ciudadanía conserva en este específico punto los caracteres clásicos griegos, y ello pese a las notables diferencias en relación con la concesión y ejercicio de la ciudadanía, primero en Italia, y más tarde en el resto del Imperio, a través de la creación de *municipia*.⁴ La construcción de modelos de ciudadano ideal que pretendan presentar pautas de conducta cuya reproducción se considera beneficiosa para la comunidad tomarán pues en Roma, al igual que en Grecia, la figura de un varón libre que actúa en el espacio público en ejercicio de su ciudadanía.

Este vínculo, que bien podríamos calificar de indisoluble, entre la ética y la política posee un tercer elemento: el jurídico. Por sus especiales características, resulta muy difícil deslindar el derecho de los dos factores anteriores, pues las conexiones entre ellos son tan sólidas como abundantes. Con la ética, en tanto que el derecho es, como aquella, un sistema normativo que trata de favorecer pautas de conducta y reprimir otras; con la política, porque los preceptos jurídicos no surgen entre individuos aislados, sino que son fruto de la deliberación pública y requieren, para su realización, un

aparato coactivo que únicamente puede ser proporcionado por las instituciones políticas, sean estas del tipo que sean. Los Antiguos eran muy conscientes de este triple vínculo, siendo abundantes las referencias que aúnan estos tres elementos en los textos conservados. Pero quizá ningún ejemplo sea tan representativo de esta relación como el de la figura, que tanto éxito tuvo en el mundo grecorromano, del personaje invisible.

En Grecia, una larga tradición popular había conferido a Hades la invisibilidad cuando portaba su famoso casco; así, en la *Iliada*, Atenea “se caló el yelmo de Hades para que el furioso Ares no la viera” (*Il.* V, 844-845).⁵ Aristófanes utiliza también este tópico en *Acarnienses* 390, comparando la pelambrea del poeta trágico Jerónimo con el casco de Hades, en un juego de imágenes que permite al comediógrafo griego sugerir la invisibilidad de aquel —no solo física, sino en cuanto a su valía literaria— y la falta de claridad del discurso de Diceópolis, uno de los personajes de la obra. El atributo de la invisibilidad confería a su portador anonimato y con él la capacidad de realizar acciones que le resultarían imposibles de ejecutar si alguien lo estuviera observando. Cuando una persona es invisible, sencillamente no ha de rendir cuentas de sus actos, porque no existe prueba alguna de que los haya realizado.⁶

Este es precisamente el sentido que le otorga la famosa fábula del anillo de Gíges que Glaucón refiere al comienzo del Libro II de la *República* de Platón (*Rep.* 359c-360d).⁷ De acuerdo con ella, un pastor lidio descubre, al penetrar por una grieta en la tierra provocada por unas fuertes tormentas, un caballo de bronce cuyo interior alberga un cadáver de tamaño mayor que el de un hombre. Deslumbrado por el anillo que este titán sepultado porta en el dedo, decide apropiárselo. Un día, durante una asamblea de pastores, mientras movía aburridamente el anillo, el pastor cae en la cuenta de que si lo colocaba en determinada posición inmediatamente su cuerpo entero se tornaba invisible. Provisto de dicha facultad, seduce a la mujer del rey y, en connivencia con ella, lo mata y se hace con el poder. A continuación, Glaucón concluye:

“Pues bien, si hubiera dos anillos como ese, y uno lo llevara puesto el justo y otro el injusto, no habría nadie del que pudiera pensarse que fuera tan extraordinariamente firme como para permanecer fiel a la justicia y tener el valor de abstenerse de los bienes ajenos y no tocarlos, siéndole posible coger en el mercado sin miedo lo que quisiera, matar y librar de sus cadenas a quienes quisiera y hacer lo demás siendo como un

³ Cfr. M. Migliori. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2013, 870-871.

⁴ Únicamente deseo señalar que el modelo de ciudadano en cuya definición confluyen aspectos éticos y políticos puede predicarse tanto de las ciudades griegas como de las romanas; ello sin perjuicio de las diferencias, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, que posee la ciudadanía romana con respecto a la griega, tema cuya complejidad hace imposible su tratamiento en este trabajo. Para un acercamiento al mismo, resultan imprescindibles los trabajos de E. Gabba y U. Laffi. *Sociedad y política en la Roma republicana*. Pisa: Pacini, 2000, y de A. N. Sherwin-White. *The Roman Citizenship*, New York: Oxford Un. Press., 1973. Para las sucesivas transformaciones del concepto de ciudadanía en Roma hasta llegar al *homo legalis*, frente al griego *zoon politikón*, vid. los trabajos de E. García Fernández. “Ni ciudadanos ni extranjeros: la condición jurídica de la población provincial”. En: Mangas, J. y Montero, S.: *Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo: segregación e integración*. Ediciones 2007, 2007, y “IV. El municipio latino. Ensayo de definición y características constitucionales”. *Gerión*. Anejos V., 125-180, donde se desarrolla de manera profusa este tema y podrá hallarse abundante bibliografía al respecto.

⁵ Traducción de O. Martínez García. *Homero: Iliada*. Madrid: Alianza Ed., 2010.

⁶ El tópico del hombre invisible llega hasta la actualidad: recuérdese la novela de H. G. Wells *The Invisible Man*, publicada en 1897, y su posterior adaptación al cine con el mismo título de la mano de James Whale en 1933, entre otras secuelas. *Hollow Man (El hombre sin sombra)*, en su versión española, de Paul Verhoeven, estrenada en 2000, vuelve sobre el tema a partir de la idea de Wells.

⁷ Heródoto ofrece una versión distinta de la historia de Gíges en la que, aun evitando elementos mágicos, la invisibilidad juega también un importante papel (*Historia*. I, 8-12). Sin embargo, en el relato de Heródoto Gíges es descubierto y su conducta posee consecuencias que, aunque no revisten la forma de una sanción jurídica, sí poseen interesantes connotaciones de tipo moral.

dios entre los hombres. Y al actuar así no haría nada diferente del otro, sino que ambos llegarían al mismo punto. Sin duda podría decirse que esta sería una gran prueba de que nadie es justo porque quiere, sino que se ve forzado a ello (porque no se considera que ser justo sea un bien para los intereses particulares), ya que allí donde cada uno de nosotros piense que puede obrar injustamente, obrará injustamente” (*Rep.* 360b-c).⁸

La cuestión que se dilucida en esta pequeña fábula es, en último término, la de la confrontación entre justicia y utilidad. ¿Hasta dónde llegaría el ser humano si de la satisfacción de sus deseos no se desprendiera consecuencia negativa alguna? Si el humano vive en sociedad, resulta necesario educar a los miembros que conforman la misma en la realización de las acciones que nos conducen a la justicia sin que, en la decisión que precede a cada una de ellas, dicho valor tenga que entrar en conflicto con la utilidad. En otras palabras: la vida en sociedad y, más aún, su preservación, supone el reconocimiento de que ciertos principios que definen un modelo equilibrado de justicia poseen un valor por sí mismos que debe situarse por encima de cualquier utilidad.

Cicerón retoma la historia del anillo mágico en el libro III del *De officiis*, y lo hace precisamente para explicar los límites de la utilidad cuando entra en conflicto con la integridad moral y la justicia en el seno de la comunidad (*De off.* III 38). Para el Arpinate, el objetivo de Platón con dicha historia no es otro que responder a la siguiente pregunta: “¿te comportarías tú así, haciendo algo por las riquezas, por el poder, por el dominio, por el placer, si estuvieras seguro de que nadie lo iba a saber, y ni siquiera sospechar, si iba a quedar siempre oculto a los ojos de los dioses y de los hombres?” (*De off.* III 39).⁹ Cicerón aborda así, con referencia a esta fábula, una cuestión básica de filosofía del derecho que, en efecto, había sido ya señalada por Platón en sus diálogos y en la que se observan muy bien las confluencias entre derecho, política y ética. ¿Qué sería de una comunidad en la que no se apreciaran por sí mismos unos principios de justicia que sirvan de base para su conservación? Si en la satisfacción de cada deseo personal surgiera en la conciencia de quien actúa la confrontación de la justicia con la utilidad, la comunidad se vendría abajo. Porque, ¿qué ofrece la justicia —o la integridad moral, otra de las virtudes a las que alude Cicerón al relatar esta fábula— que se oponga a la utilidad? El valor de los principios básicos de justicia, que son principios generales del derecho, y los de la honorabilidad social necesitan ser asumidos como propios por sí mismos, sin posibilidad de que quepa una confrontación constante con los intereses personales. Esto no significa que los deseos no puedan ser satisfechos y que debamos actuar siempre con la justicia por bandera como si fuéramos personajes heroicos que dan su vida por la comunidad. Esto puede, sin duda, llegar a ocurrir en algunos contextos, pero en nuestra vida diaria no se trata de eso, sino más bien de preferir lo útil únicamente

cuando se basa en un modelo de actuación equilibrado que respete los principios generales del derecho como normas básicas de conducta moral. Solo de esta manera lo útil deviene un beneficio para el ciudadano y, por ende, para la comunidad en su conjunto. Por ello, si una comunidad logra generar modelos de ciudadano que someten sus actos a este criterio, habrá puesto los cimientos más estables para garantizar su continuidad.¹⁰

Este vínculo entre los ámbitos jurídico, político y ético se observa de una u otra manera en todas las obras de Cicerón, pero se torna muy evidente a la hora de delimitar el modelo de ciudadano que se proporciona a los lectores en *De officiis*, la última obra escrita por el Arpinate antes de su asimismo postrera vuelta a la arena política en el año 43 a.C. Esta obra ofrece a su hijo Marco, a quien va dedicada, una guía de actuación en la vida pública, no para que pueda llegar a convertirse en un orador o político excelente, sino para practicar la ciudadanía de una manera responsable y útil para la ciudad. Envuelta en preocupaciones que afectan a esos tres ámbitos, la obra está dirigida a delinear la actuación del *vir bonus*, entendiendo por tal no ya el orador que recoge la mejor tradición de Roma, sino, en general, un hombre de rango social elevado, ya sea por su pertenencia a una *gens* determinada, ya por sus méritos sobresalientes.¹¹

Como ha señalado Dyck, Cicerón concibió el *De officiis* como obra dirigida no solo a su hijo Marco, sino, en general, a la juventud romana, afirmación que también podría hacerse extensiva a la mayor parte de la obra última del Arpinate.¹² Además, *De officiis* contiene una

¹⁰ Hago conscientemente una lectura del problema en términos filosóficos y, en consecuencia, generales. Por su parte, J. L. Conde. “El discurso deliberativo y la voz de la conciencia”. En: Arcos, T., Fernández, J., Moya del Baño, F. Eds. *Pectora Mulcet* Estudios de Retórica y Oratoria latinas. Vol. 1. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2009, pp. 409-421, aborda el problema de la contraposición entre la integridad moral (*honestas*, que el autor traduce por ‘principios morales’) y la utilidad (*utilitas*) fundamentalmente como la transposición en términos retóricos de las batallas políticas entre *optimates* (que Cicerón hace pasar por representantes de una retórica de la *honestas*) y *populares* (que abanderarían una retórica de la *utilitas* que antepondría el beneficio personal a la *honestas*). En el mismo sentido se pronuncia en la obra más general *La lengua del imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*, Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2008, pp. 96-101 y 129-148. La apreciación resulta muy acertada, en la medida en que vincula *De officiis* con el contexto político del momento en que Cicerón escribe —como, por otra parte, ocurre en toda la producción de nuestro autor. Ahora bien, una lectura contextualizada no debe perder de vista las implicaciones que la obra posee desde una perspectiva de lo que hoy denominaríamos filosofía moral y política, en la que la innovación ciceroniana, en diálogo con Platón y con Panecio, se hallaría precisamente —como trato de mostrar en este artículo— en el uso político de la *imitatio* y en la construcción de un modelo de ciudadano digno de ser imitado.

¹¹ Cfr. I. J. García Pinilla. *Cicerón: Sobre los deberes*. Madrid: Gredos, 2014, p. 16; E. Narducci. *Cicerone: I doveri*. Milano: BUR, 2004, pp. 5 y ss.; o J. Guillén Cabañero (1989:16) también han resaltado el carácter político del *De officiis* y, en general, toda la crítica. Para R. R. Marchese. “Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel *de officiis* di Cicerone”, en *Montesquieu.it Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni*, Vol. 5, 2013, pp. 1-14, *De officiis* es un tratado de ética y, a la vez, un testamento político. Sobre las dificultades que asedian al proyecto político de Cicerón presentado en dicha obra, vid. E. Gabba. “Per un’interpretazione politica del *De officiis* di Cicerone”, *RAL*, 34, 1979, pp. 117-141.

¹² Cfr. A. R. A. Dyck. *A Commentary on Cicero. De Officiis*, University of Michigan Press., 1996, p. 29. Así mismo, el *Orator* y el *Brutus*, obras también de esta última época, se encuentran dedicadas a lo que hoy podríamos llamar una “joven promesa” de los valores republicanos: Bruto, el sobrino de Catón de Útica y amigo de Cicerón.

⁸ Traducción de F. García Romero, R. M. Mariño y S. Mas. *Platón: República*. Madrid: Akal, 2009.

⁹ En todo el texto, sigo la traducción de J. Guillén Caballero. *Cicerón: Sobre los deberes*. Madrid: Alianza Ed., 1989.

propuesta de reforma de la cultura política romana encaminada a salvar algunos aspectos de lo que nuestro autor considera principios básicos para una convivencia pacífica y libre. En concreto, dicha propuesta trataría de refrenar la gloria como medida de honorabilidad —especialmente la basada en los logros militares— en todo aquello que no se vea estrictamente subordinada a la justicia y los *mores maiorum* tal y como los entiende Cicerón.¹³ Por otra parte, se trataría de reafirmar los valores romanos tradicionales, incluyendo la oratoria y el derecho civil, recogiendo una tradición que provenía de las XII Tablas. En definitiva, se trata de vincular el interés individual con el colectivo y, en particular, con lo que resulte más útil para la *res publica*.¹⁴

Late bajo este planteamiento la convicción de que ni el orador ni el gobernante surgen en un estado de naturaleza, sino que nacen y se educan en la ciudad. De ahí que la preservación de la *res publica* debe ser, en último término, el objetivo último de todo ciudadano que merezca el calificativo de *vir bonus*:

“Cuando se examina diligentemente y se considera todo, se advierte que no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la república. Amamos a nuestros padres, a nuestros hijos, a los parientes, a los amigos, pero solo la patria comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos” (*De off.* I 17, 57).

Si se infunde en los ciudadanos el amor a la *res publica*, las posibilidades de que surjan elementos perturbadores que favorezcan la desintegración de la misma serán sencillamente deleznable. Por este motivo, hay que educar a los ciudadanos —vayan a ser o no gobernantes, pero más aún en este último caso— para que, sin renunciar a la utilidad, actúen de manera virtuosa, tanto si son observados como si nadie los vigila. Por ello, Cicerón recomienda a su hijo al principio de la obra que “de ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas algo tú solo, ya juntamente con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia la torpeza” (*De off.* I 2, 4).

Para que pueda hablarse de buen gobierno —y sabemos que con tal aserto los Antiguos, Cicerón entre ellos, querían significar un gobierno justo y equilibrado que permita desarrollar una vida plena y feliz— resulta imprescindible contar con ciudadanos virtuosos, esto es, honestos y prudentes, que sepan anteponer a sus propios intereses los intereses de la ciudad. Estos son fiel reflejo de sus dirigentes, pues los grandes hombres de estado son tomados por los ciudadanos como modelos de conducta. Resulta por ello una obviedad la afirmación que

sostiene que a dirigentes políticos corruptos solo puede corresponderle una ciudadanía corrupta, y viceversa.¹⁵

En el presente trabajo trataré de exponer cómo articula Cicerón su modelo de ciudadano ideal y la posición que ocupa el mismo dentro del engranaje destinado a favorecer la reproductibilidad social y política de la *res publica*. Como todo modelo, el que nos proporciona el Arpinate se presenta como digno de ser imitado pues, como en el caso del orador ideal, pretende cimentarse en la tradición más específicamente romana, a la que presta servicio como una de sus más potentes garantías. Un modelo, en definitiva, en el que se van a emparejar, como si de un verdadero matrimonio de conveniencia se tratara, lo *honestum* con lo *utile*,¹⁶ ya que, si de lo que se trata es de la conservación de la *res publica*, nada resulta más beneficioso (o útil) que la preservación de unos mínimos principios de justicia. De ahí que, como ha señalado Nicgorski, para Cicerón, la fuente de la *honestas* no sea solamente lo correcto, sino también lo *utile*, como se encargará de mostrar en el Libro II del *De officiis*.¹⁷

2. Una lectura política del *De officiis*

La paz es el óptimo estado para el ser humano, pues no cabe desarrollar una vida feliz en un permanente estado de guerra. Solo cuando las armas ceden a las togas puede disfrutarse de una tranquila existencia: *cedant arma togae, concedat laurea laudi*, afirma el verso de Cicerón que este parece tener siempre en mente y que trae a colación en *De off.* I 32, 77-78. Como máxima de su consulado, explica Cicerón al comienzo de esta obra, la primacía del ciudadano sobre el militar fue un modelo de paz para la *res publica*. Es precisamente la recuperación de este modelo la que concierne a la juventud y especialmente a su hijo, “pues a ti te pertenece la herencia de esta gloria y la imitación de estos hechos”.

Cicerón va a insistir en esta idea a lo largo de los tres libros que componen *De officiis*, pues es consciente de que cuando un joven posee renombre por herencia, esto es, por ser hijo de alguien célebre —como es el caso de su hijo Marco— los ojos del auditorio miran hacia él con la esperanza de que sus hechos actualicen el buen recuerdo que su antepasado legó a la ciudad. De ahí que la recomendación principal de un padre como Cicerón sea que su hijo pueda servirse de él como modelo digno de ser imitado. En cambio, a aquellos que carecen de un referente de este tipo —bien por su humildad, bien por los errores cometidos por sus progenitores— no les queda más remedio que fijarse un ideal por ellos seleccionado y seguirlo. Dicho ideal no se construye de la nada, ni es una idea abstracta y válida para todos y en cada momento, sino una imagen que surge en la mente a partir de la observación de hombres que les precedieron y que se han convertido en *exempla virtutis* para la *res publica*. El buen ciudadano toma a sus antepasados ilustres como

¹³ Vid. vgr. *De off.* I 62, II 33-34, 38, así como las referencias que se hacen en la obra a la figura de César. Sobre el intento de Cicerón de presentar un modelo de orador-político en el *Brutus*, vid. M. Lowrie. “Cicero on Caesar or *Exemplum* and Inability in the *Brutus*”. En: Moller, M. y Arweiler, A. Eds. *Vom Selbst-Verstandnis in Antike und Neuzeit: Notions of the self in antiquity and beyond*. New York, Berlin: De Gruyter, 2008, pp. 131-154.

¹⁴ Cfr. Dyck (1996: 31).

¹⁵ Este paralelismo entre dirigentes y ciudadanos se ofrece en *De off.* I 34, 124. La misma idea en relación con la corrupción de las costumbres puede leerse en *De leg.* III 14, 31-32.

¹⁶ Cfr. Marchese (2013: 5).

¹⁷ Cfr. W. Nicgorski. “Cicero’s Paradoxes and His Idea of Utility”, en *Political Theory*, Vol. 12, N.º. 4, 1984, p. 563.

modelos y los imita como forma de reproducir su grandeza. En el caso concreto de Marco, en cambio, todo es mucho más sencillo: él tiene delante un ejemplo directo, el del propio Cicerón, cuya clarificación se lleva a cabo precisamente en *De officiis*. Ejemplo, por tanto, de ciudadano virtuoso que se le impone necesariamente a su hijo por obra de este anhelo colectivo de actualización, pero también ejemplo para “aquellos cuya primera edad pasa inadvertida para todos por la humildad y oscuridad de su nacimiento” (*De off.* II 13, 44-46).

Las anteriores consideraciones han de tenerse en cuenta a la hora de interpretar esta obra en su conjunto. No pretendo con ello afirmar que *De Officiis* no deba ser analizada desde su consideración como versión reducida de la obra sobre los deberes de Panecio, como se ha hecho tradicionalmente por la crítica.¹⁸ El filósofo rodio, al que Cicerón denomina en otro lugar “príncipe de los estoicos” (*Luc.* 33, 107) se halla, como tendremos ocasión de examinar aquí, muy presente en sus páginas. Sin embargo, Cicerón no pretendió replicar en lengua latina un tratado de filosofía moral estoica, como deja bien claro al comienzo de la obra, sino tomar la filosofía estoica para una finalidad mucho más perentoria, que no es otra que definir, con base en su propia actuación pública, un modelo de ciudadano que se imponga al imperio de las armas. Si en el *Brutus* se había presentado un canon de oradores alternativo al emergente de los *populares* y un modelo de oratoria que trataba de competir con el de César, en *De officiis* se ofrece un modelo de ciudadano que se cimenta en el ya devastado suelo de los valores tradicionales de la República romana: un modelo de hombre libre que se resiste ante el ejercicio arbitrario del poder que amenaza la supervivencia de los valores legados por la tradición.

Narducci ha señalado la conexión existente entre los pasajes en los que el Arpinate describe el estilo de vida de las clases aristocrática y emergente en las que se fun-

da la estabilidad de la República y la configuración del modelo de ciudadano basado en el concepto de *decorum* que se presenta en *De officiis* y que analizaré a continuación. Aunque tal modelo va dirigido, como ya he dicho, no solo a aquellos que se dedican a la política, el interés de Cicerón consistiría en abrir la oligarquía política a otros grupos o clases. En este punto concreto, Narducci coincidiría con un espléndido estudio sobre el uso de los modelos en la obra de Cicerón realizado por la historiadora danesa Henriette van der Blom, si bien el latinista italiano prescinde de valorar si ello se debe a una tentativa de autolegitimar su posición como miembro de una clase emergente que aspira a integrarse en la oligarquía romana.¹⁹ Este silencio resulta a mi juicio muy prudente, pues no es fácil determinar la intencionalidad última de un personaje tan complejo como el Arpinate. En consecuencia, la opinión de Narducci parece acertada porque resulta coherente con la propuesta ciceroniana de integración de los distintos cuerpos de la *res publica*. Pero lo que me interesaría resaltar de la misma es cómo el italiano focaliza la atención en el vínculo entre la forma de vida de las clases aristocrática y emergente y el modelo de ciudadano que se ofrece en la obra. En efecto, el *De officiis* se presenta como un tratado que prescribe un modelo cabal de ciudadano. Un modelo que se toma de una determinada tradición y con unos valores muy concretos. De ahí que la materialización del mismo se lleve a cabo a través de una preceptiva acerca de su comportamiento y, más concretamente, promoviendo un determinado estilo de vida.²⁰ Veamos brevemente cuáles son sus caracteres.

3. *Honestas, dignitas, decorum*: un modelo ético para el ciudadano romano

Para Cicerón, la idea fundamental que define este modelo de ciudadano es su honradez, su honestidad y, en definitiva, su integridad moral. Todos estos sentidos se hallan recogidos en la palabra *honestas*, que comparte raíz con *honos*, y que indica honra, pero también respeto, consideración o distinción. En concreto, el Arpinate, siguiendo en este punto la filosofía estoica, divide el concepto en cuatro partes, cada una de las cuales surge de una de estas cuatro virtudes: la sabiduría o el “diligente y exacto conocimiento de la verdad”; la justicia, o “la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando la fidelidad de los contratos”; la fortaleza, o “la grandeza y vigor de un alma excelsa e

¹⁸ Cfr. Dyck (1996: 28). Ello ha llevado a algunos problemas de interpretación, sobre todo en lo que se refiere al concepto de *decorum*, al que haré referencia de inmediato. Así, vgr. Narducci (2004) opina que una de las causas de la oscuridad en la definición del concepto de *decorum* por parte de Cicerón se debe precisamente a la presentación en *De Off.* I 93-106 una versión excesivamente condensada de la obra de Panecio. Advértase además que al principio del Libro I el Arpinate afirma que Panecio no define “deberes”, cosa que sí hace el propio Cicerón, por lo que se ha discutido cuáles sean sus fuentes aparte del filósofo rodio. Sobre esta discusión, vid. M. Testard. *Cicerón: Les devoirs*. Paris: Le Belles Lettres, 1965, pp. 37 y ss. A este respecto, Cicerón concreta que los deberes que se propone estudiar son aquellos sobre los que se dan preceptos de vida, que se refieren a la “regulación de la vida común” (*De off.* I 7). Esta vertiente declaradamente política y que puede ser tan fácilmente contextualizada resulta ajena al enfoque de la obra de Panecio que Cicerón toma como referencia. No hay más que atender a la recepción de la obra del filósofo rodio en el pensamiento estoico posterior, que F. Alesse. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis, 1994, pp. 255-278. ha estudiado tomando como referencia la obra de Posidonio, Séneca y Epicteto. Como ha destacado M. Pohlenz. *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das lebensideal des Panaitios*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1967, pp. 127 y ss., el contexto de Panecio, en el círculo de los Escipiones, no es el de actor, sino el de observador que trata de ofrecer una filosofía al gusto de un público romano, con preocupaciones muy diversas a la del griego. Por otra parte, la República del s. II a. C. no es la de Cicerón, y de ahí la insistencia ciceroniana en recordar constantemente modelos perdidos, aunque estos no sean, como veremos, descripciones objetivas de personajes históricos, sino imágenes idealizadas que representan valores que el Arpinate considera en peligro.

¹⁹ De acuerdo con H. van der Blom. *Cicero's role models: the political strategy of a newcomer*. New York: Oxford University press, 2010, Cicerón habría generado toda una red de ejemplos basados en personajes conocidos por el pueblo romano con objeto de autolegitimar su posición como *homo novus* en el espacio político tardorrepblicano. De esta manera, el Arpinate habría atribuido a oradores y políticos de la aristocracia romana cualidades ejemplares para el hombre público que serían, en realidad, cualidades que él se atribuía a sí mismo o que aspiraba a representar. Esta operación no tendría en principio un carácter pedagógico ni de reivindicación de los *mores maiorum*, sino que consistiría más bien en una estrategia defensiva ante los ataques de esa aristocracia, tradicionalmente ostentadora del poder, atribuyéndose a sí mismo y a hombres de su mismo estatus –los *homini novi*– los valores propios de dichos *mores maiorum*.

²⁰ Cfr. Narducci (2004: 45 y ss.).

invicta”; y la prudencia, o “el orden y medida en cuanto se hace y se dice” (*De off.* I 5, 15). A continuación, el Arpinate introduce un concepto clave sobre el que convendría detenerse un momento: el *decorum*, que se correspondería con la parte de la *honestas* surgida de la prudencia, lo cual no quiere decir que no se aprecie en el resto de sus manifestaciones, pues recuerda que fallar y dejarse engañar es tan poco decoroso como perder la cabeza. De hecho, el *decorum* sería precisamente esa parte de la honestidad en la que se aprecian el comedimiento, la calma de todas las perturbaciones del ánimo y cierto ornato de la vida. De ahí que, observando cierta moderación y un orden en la conducta se apreciará honestidad y, en consecuencia, *decorum*.

Cicerón introduce así en su exposición un concepto que ya había utilizado en sus obras de retórica en referencia a las cualidades del orador perfecto y, más concretamente, como instrumento para la selección del estilo más adecuado en cada momento. En concreto, la capacidad de variar el estilo se relacionaba en *Orator* 70 y ss. con la adecuación moral a través del *decorum*. Por ello, parece claro que Cicerón tiene en mente esta idea cuando desarrolla más ampliamente el significado del concepto en *De off.* I 27, 93-30, 106.²¹

La naturaleza de este trabajo impide un estudio en profundidad del origen y funcionalidad del término *decorum* en el pensamiento romano. Sin embargo, resulta imprescindible analizar brevemente el campo semántico al que hace referencia y los conceptos con él relacionados, pues en caso contrario no se comprendería en su justa medida la riqueza de elementos a los que *De officiis* está aludiendo con su utilización, así como la adaptación de la filosofía griega que Cicerón lleva a cabo para uso del mundo romano.

El latín conocía una palabra que recogía todos los valores a los que hacía referencia *honos*. Esta palabra es *dignitas*. *Dignitas* es además un concepto específicamente romano (*De re pub.* I 43) que progresivamente fue adquiriendo dos significados: por un lado, remitía a *decet*, es decir, a aquello que es lícito o bueno en concordancia con las costumbres.²² En esta acepción, que reclama para sí un cierto contenido moral, se hacía referencia a algo similar a lo que los griegos significaban con la palabra *kalón*. Sus implicaciones políticas resultaban evidentes, en tanto que quien poseía *dignitas* era miembro de una comunidad. Como indicador de un *status*, resultaba crucial para el político romano conservar la *dignitas*. Y ello porque su campo semántico engloba

tres elementos sobre los cuales se sustenta su capacidad política: la *auctoritas*, la *gravitas* y la *fides*.²³

La *auctoritas* marcaba la superioridad del político derivada de su prestigio (lo que los griegos y, en concreto, Tucídides había denominado *aksiōma*);²⁴ la *gravitas*, en cambio, indicaba la extensión y el alcance de la influencia que se ejerce. *Gravitas* alude, desde un punto de vista intelectual, a la experiencia de la vida que da la edad en conjunción con el ejercicio de las altas funciones de gobierno; pero, desde una perspectiva moral, encuentra su expresión más amplia y matizada en la noción fundamental que definiría el comportamiento propio del hombre maduro.²⁵

En una segunda acepción, *dignitas* remitía a *decus* y con ello a un valor fundamentalmente estético y significaría “aparecer de manera digna” ante los demás.²⁶ Los dos valores de *dignitas* fueron conciliándose a lo largo de los siglos, como ocurrió con el uso griego del término *semnótes*, que comportaba un valor estético con implicaciones de ejemplaridad ética típicas de la divinidad.²⁷ Sin embargo, *dignitas* y *decus* no significan exactamente lo mismo. La raíz *dec-* designa la acción de alguien que hace lo conveniente, el que se comporta de manera decente; esto es, de alguien cuyo comportamiento se inspira en la *virtus*. En cambio, *dignitas* se basa en la *auctoritas* y en la *gratia*, y no hace referencia a la *virtus*.²⁸ *Decus* resulta a este respecto algo más vago y se refiere a un ámbito más personal, mientras que *dignitas* posee una marcada connotación política. En ocasiones, Cicerón utiliza ambos conceptos como sinónimos, lo cual indica que su semántica se hallaba muy próxima (por ejemplo, cuando en *Phil.* VII, 14 afirma *auctoritas senatus decus, honestatem, laudem dignitatemque desiderat*) pero, en general, no resulta desacertado matizar su distinto carácter. *Dignitas* es quizá un concepto más complejo y con connotaciones mucho más precisas que *decus*, que sería mucho más general y haría referencia al orden de la buena urbanidad, como la limpieza, el tono de voz o el gusto, cuya presencia es necesaria compañera de la *virtus*.²⁹

Decus también va unido en ocasiones al honor o a la honra, como en estos versos de Horacio: *...aut virtutem nomen inane est/ Aut decus et pretium recte petit experiens vir* (*Ep.* I, 17, 41-42). Obsérvese que aquí *decus* se encuentra ligado de nuevo a la *virtus*, siendo así que el *experiens vir*; esto es, el hombre hábil o con experiencia, merece ser honrado y recompensado (*decus et pretium*). Si menciono estos versos es porque considero que reflejan muy bien cómo todo este entramado conceptual se halla ligado a la acción. *Decus* es así resultado, como la *dignitas*, de la *honestas*. Así lo declara el propio Cicerón

²¹ Cfr. E. Narducci. “L’orator e la definizione dell’oratore ideale”. En: Narducci, E. a cura di, *Eloquenza e Astuzie della Persuasione in Cicerone. Atti del V Symposium Ciceronianum Arpinas, Arpino 7 maggio 2004*, Firenze: Felice Le Monnier, 2005, p. 61.

²² De hecho, como ha señalado S. Maso. “‘Dignitatem tueri’ in Cicerone: dalla dimensione civile all’istanza filosofica”. *Methexis* XXII, 2009, pp. 1-24, la expresión *dignitatem tueri* se atestigua prácticamente solo en Cicerón. Su significado va desplazándose desde un uso con valor político o civil (*dignitatem tueri* podría traducirse aquí como proteger o conservar la dignidad, en el sentido de mantener un estatuto o una serie de valores previamente asumido dentro del Estado, fundamentalmente el conjunto de derechos y obligaciones que comporta la ciudadanía romana) a un uso ético-filosófico, que se observa más al final de la vida del Arpinate y, sobre todo, en *Tusc.* 2.47-48 y 51-52. Este desplazamiento al ámbito moral tiene una clara influencia estoica.

²³ Cfr. J. Hellegouarc’h. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Societé d’édition “Les Belles Lettres”, 1963, 408, citando el trabajo de H. Drexler. *Dignitas, Rektoratsrede gehalten in der Aula der Georg. August Universität zu Göttingen am 18 Nov. 1943*, 1944.

²⁴ Vid. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II 65.

²⁵ Cfr. Hellegouarc’h (1963: 280-300).

²⁶ *Ibid.*: 390. El autor cita como ejemplo *De inv.* II 177, donde Cicerón utiliza *dignitas* para referirse a la belleza de los cuerpos.

²⁷ Cfr. Maso (2009: 3-4).

²⁸ Cfr. Hellegouarc’h (1963.: 413-414).

²⁹ Cfr. S. Mas. “Verecundia, risa y decoro: Cicerón y el arte de insultar”, en *Insegoria, Revista de filosofía moral y política*, nº 53, 2015, p. 452.

en *De fin.* II 11, 35 cuando afirma “*posita in decore toto, id est honestate*”, donde se hace equivaler lo decoroso con lo honesto. El significado de *decus* se halla unido a *honestas* también en *De Off.* I 5, 17, donde se habla de la moderación y el orden en la conducta para conservar la honestidad y el decoro (*honestatem et decus conservabimus*); en II 3, 9, cuando asigna al decoro y la honestidad dos de los cinco puntos que trata en el Libro II sobre los deberes (*decus honestatemque pertinerent*); o en III 27, 101, donde se vincula el decoro con la honestidad y lo encomiable (*decus, honestas y laus*), las cosas “primeras y más importantes de todas” (*illa prima et suma habemus*). En definitiva: *decus* surge siempre en el modo de comportarse, de actuar ante los demás.

Al igual que *honos/honestum* sufrió un deslizamiento desde un ámbito religioso y político a otro moral, terminando por dar contenido a una virtud que se encuentra ligada a la actividad,³⁰ puede observarse una evolución en sentido moral también de *decus*, que en Cicerón no posee ya un valor estrictamente estético o relativo a la urbanidad, sino que define con claridad una determinada pauta de conducta. La evolución en sentido moral de conceptos como *honestum* y *dignitas* se da al final de la vida de Cicerón, momento en que se redacta *De officiis*, de una manera casi perfecta. En realidad, tal uso de estos y otros términos, como el de *otium*, sería fruto fundamentalmente de la original interrelación de dichos conceptos en la obra de Cicerón.³¹

Sin embargo, hay un segundo elemento que se debe tener en cuenta a la hora de establecer el campo semántico que adquiere el término en *De officiis*. Cicerón utiliza *decorum* para traducir el término griego *tò prépon* (*De off.* I 27, 93), un concepto que provenía de la estética -de la poesía y de la retórica- y que había penetrado progresivamente en la ética.³² En el uso popular en Grecia, los términos *kalón* y *prépon* se asociaban de manera habitual, pues la palabra *kalón* indicaba también la armonía entre las distintas partes que formaban un todo. Para Aristóteles (*Top.* 135a 13) los dos conceptos confluyen, aunque no profundiza en la cuestión. Pero antes, en el *Hipias Mayor*, Platón se había preguntado si *prépon* es “aquello que, cuando se agrega, hace que cada una de estas cosas a las cuales se agrega parezca hermosa” (294a).³³ Con tal formulación del problema se aludiría a una reminiscencia del valor originario de *prépon* en cuanto que indica el aspecto externo y no ya una estructura interna armoniosa.³⁴

Tò prépon es por tanto bifronte, pues no ofrece su significado únicamente en relación con la estructura de lo bello, sino también a ojos del observador. Cicerón trata este asunto en *De off.* I 28, 97-99, donde se precisa que en

la tragedia y, en general, en la poesía, *tò prépon* designa la adecuación formal de las palabras y acciones respecto al carácter de un personaje, siendo así que la representación adecuada de una conducta inmoral suscita incluso placer y aplauso siempre que se trate, en efecto, de un personaje inmoral. Es, por tanto, expresión de una belleza moral, no solo estética.³⁵ Al igual que la belleza física de las proporciones de las partes realiza las delicias de los ojos que la observan (*cum quodam lepore: lepus, cháris*), de la misma manera *tò prépon*, al manifestar la medida, el orden, la coherencia de una personalidad ética, suscita el placer estético de otros hombres. No debemos por ello ejercitar solo la justicia, sino que también es deber, es *kathēkon*, la *aidōs*, el respeto, la consideración, que teme herir la sensibilidad estética de otros seres humanos. De manera que el deber (*kathēkon*) es de por sí un *kalón*, por lo que se halla indisolublemente unido a *tò prépon*, que es su manifestación externa.³⁶ *De officiis* complementa así el concepto con una considerable carga ética que, sin embargo, no olvida la vertiente estética originaria.³⁷

El paso decisivo en la asunción de la carga ética del término lo había dado Panecio, que entendía *tò prépon* como la traducción exterior, en los gestos, en la actitud y, en general, en el comportamiento de la armonía interior de la personalidad. El tratamiento que Cicerón ofrece del *decorum* remite por tanto a esta idea que ya encontramos en el filósofo rodio.³⁸ Sin embargo, como se verá a continuación, la exposición que hace sobre el asunto en *De off.* I 27, 93- 30, 106 no está exenta de oscuridad. Y ello porque, por las razones antes señaladas y que tienen que ver fundamentalmente con el objetivo de la obra, el Arpinate no se va a hacer cargo con el concepto de *decorum* del depósito de alusiones y referencias que había adquirido en la tradición griega el uso de *tò prépon*, depósito que necesariamente estaba presente en la obra de Panecio.³⁹ Por otra parte, para dotar de

³⁵ En el mismo sentido, *Or.* 72 sobre la adecuación del tono y del tema en el discurso. Sobre esta cuestión, *vid.* J. L. Conde “Límites de la teoría del *decorum* en Cicerón”. En: Aldama, A. M^a, Del Barrio, M^a. F., Conde, M., Espigares, A. y López de Ayala, M^a J. Eds. *La Filología latina hoy. Actualización y perspectivas*. Madrid: Sociedad de Estudios Latinos, 1999. Vol. 1, p 104.

³⁶ *Ibid.*: 102.

³⁷ Como ha mostrado D. Kapust. “Cicero on *decorum* and the morality of Rhetoric”. En *European Journal of Political Thought*, 10, 1, 2011, pp. 92-112, la componente estética se halla muy presente en el planteamiento que Cicerón lleva a cabo en *De officiis*. Así, la forma de verificar la armonía interior se realiza por el aspecto de los miembros del cuerpo: una mirada, la rigidez de los brazos y las piernas, etc. Este planteamiento se conecta con la tesis sostenida por el Arpinate en favor del vínculo entre filosofía y oratoria, ya que ambas conformarían un útil instrumento para atraer a los humanos al acuerdo en la bondad de la virtud. Y ello porque para Cicerón el sentido común y los juicios comunes (emocionales y estéticos) no son necesariamente malos, sino elementos que integran el juicio y la deliberación política. Cfr. E. Radducci. *Cicerone. La parola e la politica*, Roma: GLF Editori Laterza, 2009, p. 374.

³⁸ Cfr. E. Radducci. *Cicerone. La parola e la politica*, Roma: GLF Editori Laterza, 2009, p. 374.

³⁹ Cfr. Pohlenz (1967: 60 y ss.) explica, en efecto, el uso de *tò prépon* en la ética de Panecio con la posibilidad -que trataré de explicar más adelante- de clarificar los problemas relativos al concepto de belleza y que va a tratar cuando se ocupe de la cuarta virtud estoica, la *sōfrosynē*, que él definía, no solo como el dominio de los instintos, indispensable para una conducta correcta desde el punto de vista moral, sino como aspiración propiamente humana a la medida y a la armonía, lo que ponía en evidencia su carácter natural. Pohlenz ve aquí un contraste muy fuerte entre la cultura romana de Cicerón y las tesis de la filosofía griega, lo que propiciaría una exposición más bien oscura del concepto de *decorum*.

³⁰ Cfr. Maso (2009: 7-9).

³¹ *Ibid.*: 17.

³² La traducción ciceroniana de *tò prépon* por *decorum* presenta algunos problemas desde el punto de vista de su significado, pues se refiere a dos realidades diversas que se expresan con un mismo significado. Cfr. Dyck (1996: 242). Este es uno de los elementos -solo uno de ellos- que incrementa la complejidad de una cuestión que es de por sí bastante compleja.

³³ Traducción de J. Calonge. En: Lledó, E., Calonge, J., García Gual, C. *Platón: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid: Gredos, Madrid, 2008.

³⁴ Cfr. Pohlenz (1967: 60).

contenido al modelo de ciudadano propuesto, Cicerón necesitaba un término latino que indicase el significado de su correlativo griego, lo cual llevaba inevitablemente a la constitución de un nuevo significado que pasaba a acumularse a aquel que la palabra latina poseía hasta entonces.

Para culminar esta operación, Cicerón aplica pues un doble ejercicio de traducción (doble *imitatio*). Por un lado, traduce *tò prepon* por *decorum*, y con ello amplía el campo semántico que poseía el término latino para recoger los matices que el pensamiento griego y sobre todo Panecio le habían dado. Por otro, toma al filósofo rodio como modelo y lo traduce al lenguaje romano. Lo traduce tomando prestado algo a lo que se da, sin embargo, una utilidad diversa y, en consecuencia, fundando con la traducción un significado distinto. Es así como ha de entenderse la referencia a las fuentes realizada en *De off.* I 2, 7 que he mencionado anteriormente. Determinar la originalidad de Cicerón, no solo en *De officiis*, sino en el conjunto de su obra, supone en consecuencia evaluar la cuestión de los límites de la traducción entendida como *imitatio*, esto es, como producto en el que no se traspone mecánicamente un texto al latín, sino que se usa para un fin que interesa a las tesis del traductor.⁴⁰ Es en este ejercicio de doble traducción donde Cicerón va a situar la parte más original de su aportación.

Por todo ello, nuestro autor reconoce que *decorum* no es un término fácil de explicar, pero que puede observarse con cierta claridad en el ámbito de nuestras relaciones con los demás. En concreto, para Cicerón conviene hablar de dos tipos de *decorum*: uno general, que se aprecia en todas las virtudes, y otro especial, subordinado al anterior y que aparece en concreto en cada una de ellas (*De Off.* I, 27, 96-97). El primero, general, viene a significar *honestum*. Pero el segundo sentido de la palabra *decorum* -el sentido más específico- se referiría a un tipo de comportamiento muy relacionado con la *sōphrosynē* aristotélica, esto es, con la moderación o la templanza. Este significado conectaría directamente con el valor de la contención en los diversos ámbitos de la vida que se hallaba presente ya en la cultura y tradición romanas desde antiguo.⁴¹ La distinción entre los dos tipos de *decorum* presentados en *De off.* I 27, 96 resulta sin embargo problemática, pues no se corresponden, como cabría pensar en una primera aproximación, a la clasificación de género y especie que el Arpinate utiliza en otras ocasiones. El *decorum* general es así en virtud de su manifestación en lo *honestum* en general, mientras que aquello que Cicerón denomina *decorum* subordinado o secundario poseería un contenido propio y formaría parte, no del *decorum* general, sino también de lo *honestum*.⁴² La

cuestión se torna más compleja si tenemos en cuenta, como se ha explicado anteriormente, que nuestro autor utiliza en ocasiones *decorum* y *honestum* prácticamente como sinónimos.

Una interpretación que me resulta clarificadora de esta aparente confusión es la que ofrece Rosa Rita Marchese, que considera que el *decorum* adquiere en *De officiis* una importancia estratégica al identificar *honestum* con *utile*. Así, *decorum* adoptaría por un lado la función de definir un arquetipo de ciudadano en el que primaría como valor el autocontrol. Por otro, en cambio, se identificaría con *tò prépon*, con lo conveniente, pero en un sentido político, esto es, como amortiguador de las desigualdades o de los conflictos habidos en la comunidad. Bajo este trasfondo político, que dominaría el conjunto de la obra, se trataría de responder a la pregunta sobre cómo conseguir lo *honestum* en la vida colectiva.⁴³ Dicha interpretación es coherente con la preocupación del Arpinate por generar el modelo de ciudadano que aquí estoy tratando de exponer. Dicho modelo persigue una utilidad política que se declara explícitamente: la conservación de la *res publica*, entendida como la unión de los hombres que en ella habitan.⁴⁴ Esta conexión entre *honestum*, *decorum* y *utile* se apreciará más nítidamente si se analiza con detalle la conducta decorosa.

4. El *decorum* en la acción y su importancia en la definición de las cuatro *personae*

El comportamiento según el *decorum* requiere, en primer término, que el hombre de pruebas de comportamiento racional que le hagan digno de situarse jerárquicamente por encima de los animales. En *De Off.* I 27, 93, Cicerón habla del *decorum* en la poesía: se dice allí que los poetas respetan las reglas del *decorum* cuando crean personajes que se comportan y dicen lo que corresponde de acuerdo con sus caracteres. La diferencia entre los poetas y el resto de los seres humanos es que los primeros deben propiciar una conducta coherente en el seno de la obra en la que cada personaje juega su papel, mientras que en la vida real los seres humanos han recibido una *persona*, un carácter general que los distingue de los animales.⁴⁵ Cicerón vuelve sobre esta metáfora, referida ahora no al poeta sino al actor que representa un papel, en *De off.* I 31, 114:

“Que cada uno conozca, por consiguiente, su propia índole y muéstrase agudo juez de sus bienes y de sus defectos, de suerte que no parezcan los actores escénicos más prudentes que nosotros. Ellos eligen, para interpretarlas, no las piezas teatrales mejores, sino las que más se acomodan a sus condiciones”.

⁴⁰ Así opera Testard (1965: 33 y ss.) cuando afirma que, aunque Panecio se aclimató al ambiente romano, debe atribuirse a Cicerón los *exempla* que utiliza.

⁴¹ Cfr. M. Schofield. “Writing philosophy”. En: Steel, C. Ed. *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge Un. Press, 2013, pp. 73-87, y más detalladamente, en M. Schofield. “The Fourth Virtue”. En: Nicgorski, W. Ed. *Cicero's Practical Philosophy*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012, p. 51.

⁴² De hecho, para Dyck (1996: 246), en la exposición que Cicerón hace en el parágrafo 96, el *decorum* general podría estar subordinado en algunos casos al *decorum* secundario.

⁴³ Cfr. Marchese (2013).

⁴⁴ Vid. vgr. *De off.* I 5, 17 o III 27, 101, por citar dos ejemplos extremos. En III 27, 101 se afirma: “¿Puede alguien pensar que lo que es inútil para la patria puede ser útil para los ciudadanos?”

⁴⁵ Sobre los vínculos entre *persona*, *decorum* y *virtus*, cfr. Schofield (2012). Estamos aquí ante la teoría de las cuatro *personae*, abundantemente tratada por la historiografía y de la que hablaré más adelante.

Nótese que la metáfora del actor en el escenario, utilizada para expresar cómo deben ajustarse las reglas del *decorum* para cada ser humano, remite directamente a la idea de *imitatio*. Al igual que los actores representan un papel y, por tanto, imitan un modelo previo –modelo que no es sino la imagen de un *carácter* determinado reconocible por el público—⁴⁶ así nosotros hemos de imitar el mejor modelo de nosotros mismos. Por ello, de igual manera que los actores no representarían cualquier papel sino aquellos que les resulten “más convenientes para cada uno” (*quid conveniat et quid deceat*), así nosotros habremos de escoger qué papeles nos resultan más convenientes de acuerdo con nuestra propia *persona*, la máscara con la que nos presentamos ante los demás y, en parte, también ante nosotros mismos. En realidad, el deber (*officium*) no sería sino una regla de comportamiento, una máxima de índole moral que podría formularse así: “actúa de forma que puedas dar de tus actos siempre una razón aceptable de acuerdo con el modo de vida que has querido y has podido tener”.⁴⁷

Es precisamente la introducción de este concepto –la *persona*, o mejor, una tipología de *personae*– lo que va a ofrecer al Arpinate la oportunidad de fundamentar el *decorum* no en las costumbres y normas particulares de cada comunidad, sino en el derecho natural, cuyos principios son universales y, por tanto, asumibles por todos.⁴⁸ Ahora bien, el uso de la palabra *persona* introduce aquí una serie de cuestiones que no resultan de fácil solución, pues haciendo referencia a la máscara con la que el actor se cubre la cara en el escenario parecería que realmente existe algo que ocultar, por ejemplo, un yo. Sin embargo, esta idea no parece estar clara, pues, para el primer estoicismo, el nacimiento de un ser racional no iba acompañado del ejercicio automático de la racionalidad, sino que le otorgaba únicamente una suerte de instinto de supervivencia, habiendo que esperar hasta los siete años para comportarse de una forma más racional. ¿Sería ese yo que la máscara cubre un yo incipiente o incluso un yo irracional? Es difícil saberlo y mucho más afirmarlo.⁴⁹

En *De Off.* I 30, 107 se añade un elemento más: la naturaleza ha otorgado al ser humano una segunda *persona* que cambia de individuo en individuo, de manera que, al igual que somos diferentes en cuanto a la configuración de nuestros cuerpos, así lo seremos también en cuanto a nuestro carácter.⁵⁰ Cicerón, con Catón de Utica en mente, pone el ejemplo del suicida. Ante una misma situación, un hombre se dará muerte y otro no.⁵¹ Se abre así la puerta así al intrincado ámbito de la voluntad y el libre albedrío y todo el complejo debate sobre esta cuestión que Cicerón trata en su trilogía *Sobre la adivinación*, *Sobre el destino* y *Sobre la naturaleza de los dioses*.⁵²

A las dos *personae* anteriores debe añadirse –afirma Cicerón– una tercera, *quam casus aliqui aut tempus imponit*, impuesta por una circunstancia concreta o por el contexto; e incluso una cuarta, que nosotros hacemos nuestra por elección propia (*quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus*). Esta última es la realización de aquello que nosotros queremos ser y consiste en desarrollar la vida de acuerdo con decisiones tomadas a partir de alternativas posibles (*De off.* I 32, 115).⁵³ Como nos recuerda Gill, el tema de la elección de vida tenía ya cierta tradición en la literatura y la filosofía griega anterior al *De officiis*.⁵⁴ El propio Cicerón, en *De off.* I 32, 118, tomando una historia de Jenofonte que este atribuye al sofista Pródico de Ceos,⁵⁵ pone el ejemplo de la encrucijada de Hércules entre los caminos del vicio y la virtud, representados ambos en la historia con forma de dos mujeres. La elección de Hércules es voluntaria, aunque en cierta medida determinada por su propio carácter. Estamos ante un tema propio del pensamiento griego que además posee una larga tradición en la filosofía platónico-aristotélica. Aproximaciones similares a la de Cicerón se nos ofrecen por Platón en el *Gorgias* y la *República*, o las lecciones en torno a la conformación de los hábitos y de los modos de vida en la *Ética nico-*

⁵⁰ Cfr. Alesse (1994: 64) hace derivar esta tesis ciceroniana de la filosofía de Panecio.

⁵¹ He aquí, según Ch. Gill. “Personhood and personality: the four-*personae* theory in Cicero, *De officiis* I”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. VI, New York: Oxford Un. Press, 1988, p. 186, una diferencia entre la teoría de las cuatro *personae* de Panecio y la exposición de Cicerón en *De officiis*, ya que el ejemplo de Catón estaría dirigido no tanto a ejemplificar esta segunda *persona*, sino un modelo de vida que debe ser admirado por su *gravitas*.

⁵² Se trata de una cuestión con evidentes conexiones con la concepción que Cicerón mantiene sobre la función de la *imitatio*, pero que no puede ser analizada en profundidad en este trabajo por su amplitud, complejidad y derivadas. Para un estudio pormenorizado de la relación entre el sistema causal estoico y la teoría de la acción voluntaria, que es, como afirma S. Maso. “La filosofía stoica e la questione del “libero arbitrio””. En: Tugnoli, C. (a cura di), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*. Napoli: Liguori Editore, 2014, p. 164, el núcleo de dicha trilogía y, en concreto, de la última obra: *Sobre el destino*. Para un mayor desarrollo de la cuestión, remito al lector a la espléndida edición crítica en italiano, *De fato*, del mismo S. Maso. *Cicerone: Il fato*, Introduzione, edizione, traduzione e commento. Napoli: Carocci editore, 2014.

⁵³ Estas dos últimas personas poseen gran importancia y a sus efectos no deja el Arpinate de referirse, como cuando aborda la cuestión del don: ¿de qué depende la devolución del favor que nos hacen los amigos? *In nostra potestate est*, afirma en *De off.* I 48. La misma idea se recoge en *Brut.* 16.

⁵⁴ Cfr. Ch. Gill. “Personhood and personality: the four-*personae* theory in Cicero, *De officiis* I”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. VI, New York: Oxford Un. Press, 1988, p. 176.

⁵⁵ Cfr. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II 1, 21.

⁴⁶ “[L]os poetas observan el decoro cuando cada personaje que crean habla y se comporta en consecuencia con su carácter” (*De off.* I 28, 97).

⁴⁷ Dicho en términos ciceronianos: *omnis autem actio vacare debet temeritate et negligentia nec vero agere quicquam, cuius non possit causam probabilem reddere; haec est enim fere descriptio officii* (*De off.* I 29, 101). No se puede obviar que el decoro se trata en una obra más amplia que versa sobre los deberes. A Cicerón le interesa, en consecuencia, conocer el deber que procede del decoro, que no es otro que vivir en armonía con la naturaleza y observar sus leyes. Este deber general se manifiesta en evitar la temeridad y la negligencia y dar razones aceptables de lo que se hace. Por ello, la máxima que resume la actitud decorosa es aquella que prescribe a cada uno conservar sus cualidades personales de manera escrupulosa, evitando en lo posible los defectos del carácter y las acciones contrarias a la naturaleza humana. Y es que tan indecorosa puede resultar la mollicie como el frustrado intento de alcanzar aquello que no nos es dado por naturaleza obtener.

⁴⁸ Cfr. Nicgorski (1984: 564).

⁴⁹ Sobre esta cuestión en la que ahora no puedo detenerme, cfr. C. Lévy. “Y a-t-il quelqu’un derrière le masque? A propos de la théorie des *personae* chez Cicéron”. en *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, Societat Catalana d’Estudis Clàssics Núm. 19, 2003, pp.127-140, y “El concepto de *persona* en la obra de Séneca”, en *Conuentus lassicorum*, vol. I, Madrid, 2017, pp. 733-750. Para un estudio en profundidad del concepto de *persona*, cfr. el espléndido trabajo de Ch. Guérin. *Persona. L’elaboration d’une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C.*, 2 vols., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009.

máquea.⁵⁶ Durante la época helenística, la cuestión de la elección de cómo vivir —que Foucault ha cimentado en la filosofía platónica y que se vincula con la más general del cuidado de sí—⁵⁷ continuó ocupando numerosas páginas en las producciones de las escuelas de filosofía y en particular en la estoica. No extrañará entonces que un pensador como Panecio, escolarca de una *Stoa* en la que se introducen ya muchos elementos de la filosofía platónico-aristotélica, condense en la teoría de las cuatro *personae* la idea estoica de la racionalidad común del ser humano con el tema platónico de la elección del modo de vida.

Sin embargo, no es el origen de la teoría paneciana lo que quisiera destacar, sino los efectos que la misma adquiere en la propuesta de Cicerón, los cuales, quisiera insistir en ello una vez más, no guardan relación con los problemas que habría tratado de afrontar el filósofo rodio. Uno de estos problemas, desde luego no el menos importante, es el que se refiere a la forma de imitar los modelos en general y el modelo propuesto en particular en *De officiis*. Dicho en otras palabras: se trata de convencer al lector del valor político de la imitación del modelo propuesto.

5. Conclusión: el valor político de la *imitatio* en el *De officiis*

Al igual que ocurre con la definición ciceroniana del orador ideal, los modelos dignos de ser imitados son convenientes, incluso necesarios, pero han de ser siempre recibidos con prudencia. Y cada cual ha de ser el guardián de esa prudencia para consigo mismo. En general, Cicerón considera que el mero establecimiento de modelos sin conexión con la experiencia (*usus*) y el carácter concretos del imitador impide a la imitación desplegar todo su potencial instructivo.⁵⁸ Los *exempla virtutis* son en este punto preciso especialmente rele-

vantes en la medida que permiten, por un lado, vincular el desarrollo de las virtudes con experiencias humanas concretas y, de esta manera, hacerlas más accesibles al imitador y, por otro, expresar la riqueza de la imagen de la Idea de virtud concreta, que puede ser la elocuencia o la prudencia, con objeto de que el imitador seleccione el modo de aproximación a la misma que más convenga a su carácter. Pues bien, dado que todos estos elementos, máscaras o *personae* forman parte del ser humano, la *imitatio* nunca puede ser una mera reproducción de las cualidades de otro, sea en el ámbito que sea, se trate de lo que se trate, sino una *accomodatio*, un ajuste de dichas cualidades a nuestra segunda *persona*, esto es, a nuestro carácter. Esta idea se halla explícitamente formulada en *De off.* I 31, 111, cuando se define el *decorum* como la *aequabilitas* de toda una vida, la cual no puede lograrse ni conservarse si “imitamos la naturaleza de otros abandonado la propia” (*si aliorum naturam imitans omittas tuam*).

La imitación de los *exempla* requiere por tanto el conocimiento previo de la propia naturaleza. Como ha puesto de manifiesto Arianna Fermani, para Cicerón, que sigue en este punto la ética aristotélica, la naturaleza adopta en la teoría de las cuatro *personae* una doble vertiente: descriptiva y prescriptiva. Por un lado, de la naturaleza derivan los distintos estilos de vida o posibles elecciones que uno debe hacer para conseguir dicha *accomodatio*. Por otra parte, actúa como un criterio en la medida en que juzga la corrección de nuestras elecciones: dado que hay una evidente ligazón entre el ser humano y la naturaleza, si los actos que uno realiza dotan a la vida de coherencia, entonces cabe decir que estamos ante un hombre *prudenterisimus et sapientissimus* (*De off.* I, 5, 15); en caso contrario, habrá que negar este estatuto al ciudadano, por muy íntegro que nos parezca.⁵⁹

De ahí que copiar la naturaleza de otro sea una tarea tan infructuosa como indigna y, por lo tanto, contraria a las reglas del *decorum*. Sin ese equilibrio en el que confluyen tanto la naturaleza humana (general) como el propio carácter (específico) con el que esta nos ha dotado, no puede haber *decorum*. Toda tentativa de imitar la naturaleza de otro no es más que una prueba de la capacidad humana para hacer el ridículo. Por lo tanto, si es cierto que por medio de la *imitatio* se consigue la *aequabilitas*, ello debe significar en último término que existe un carácter propio que se potencia con dicha *imitatio*. De la misma manera que en el discurso del orador el decoro se manifiesta como el termómetro que indica en cada momento el estilo que se ha de adoptar, el *decorum* es en *De officiis* el criterio que nos permite evaluar cuándo estamos realizando una buena *imitatio*.

Como ocurre con el *decorum*, la *imitatio* aquí descrita adopta un carácter bifronte. Por un lado, es una dinámica que nos ayuda a comportarnos de manera correcta ante las vicisitudes de la vida: imitar *exempla virtutis* es, con carácter general, una forma adecuada de adoptar conductas que favorecen la conservación de la *res pu-*

⁵⁶ Cfr. Platón: *Gorgias* 484c-485e, donde se plantea si es decoroso optar por la filosofía en la vejez; o en *República* 360e-361d, cuando se plantea la elección fundamental: ¿ser justo o injusto?, inmediatamente después de narrarse la fábula del anillo de Gíges. En Aristóteles: *Ética a Nicomáquea* 1095b15-1096a11, donde se exponen los distintos modos de vida: la vida dedicada al placer, la vida política y la contemplativa.

⁵⁷ Cfr. M. Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005, 119 y ss. Para Foucault, la inquietud de sí implica siempre un modo de vida que ha de elegirse, lo que incluye seleccionar unas prácticas u organizaciones de cofradía, de fraternidad, de escuela o secta. A partir de aquí, Foucault opina que se puede afirmar, como hacen los estoicos, que un esclavo puede ser más libre que un ciudadano, siempre y cuando este no se haya desprendido de las pasiones, los vicios, etc. Todos los individuos son, en general, capaces de ejercitarse, de ejercer la práctica de sí. Ahora bien, si todos pueden realizar dicha actividad, no es menos cierto que pocos lo hacen de una manera efectiva: la escucha, la inteligencia, la puesta en acción de esta práctica serán débiles. Se trata de una especie de reafirmación de que “muchos son los llamados y pocos los elegidos”. Esta cuestión va a estar, como es sabido, en el corazón de muchos de los problemas teológicos que va a plantear el cristianismo. Por otra parte, la idea de salvación o de salvarse es absolutamente central en todo este asunto. Sólo algunos pueden llevar la práctica de sí hasta el final. Su meta es el yo, por lo que sólo algunos son capaces del yo, aunque sea cierto que la práctica de sí pueda generalizarse

⁵⁸ De ahí el abundante uso de *exempla* en sus obras y la selección de sus personajes, siempre hombres de alto relieve político defensores de los valores republicanos tradicionales.

⁵⁹ Cfr. A. Fermani. “Tra vita contemplativa e vita attiva: il *De Officiis* di Cicerone e le sue radici aristoteliche”, *Etica & Politica/Ethics and Politics*, XVI, 2, 2014, pp. 360-378.

blica.⁶⁰ Pero, por otro lado, la *imitatio*, si se realiza de acuerdo con las reglas señaladas, no posee solo un valor instrumental, sino que forma parte de lo que podríamos llamar el contenido del modelo de ciudadano que se atiene en su actuación a las reglas del *decorum*. Dicho de otra forma: eso que llamamos buen ciudadano requiere imitar con *decorum*.

He aquí pues el sentido del vínculo entre *honestas* y *utile* que el Arpinate introduce en *De officiis* y en el cual la *imitatio* juega un papel central. Para ello, Cicerón ha culminado el desplazamiento del significado de *decorum* desde el ámbito meramente estético al moral. Aunque, como ya se ha indicado, este desplazamiento podía observarse probablemente ya en la obra *Peri tou̓ kathēkontos*, de Panecio, filósofo muy cercano al círculo de los Escipiones, la adecuación del mismo con objeto de configurar un modelo de ciudadano ideal parece específicamente ciceroniana. Hay en esta obra, y en otras del *corpus* de nuestro autor, un evidente intento de abrazar los ideales de este círculo, pues en alguna medida constituiría el momento clave en el que la fusión entre los *mores maiorum* –Escipión Emiliano sería uno de estos *maiores*– y la filosofía paneciana habría resultado más fructífera para la evolución de Roma.⁶¹ Si el uso de *exempla* históricos para tratar sobre *mores maiorum* no puede ser considerado una novedad en Cicerón, sino que se torna bastante evidente ya en la historia romana de los siglos precedentes,⁶² sí representaría una novedad el contenido de este modelo, dado que es obra de un proyecto político y moral muy concreto de Cicerón. Proyecto que, en realidad, resulta en cierta medida utópico. No porque el mismo no existiera ya o no pudiera darse en el futuro, sino porque, aun basándose en la actuación de personajes históricos, es fruto de la necesaria idealización que todo modelo conlleva como requisito indispensable para obtener un mayor potencial imitativo. Por lo tanto, hay en este uso de personajes históricos un proceso de recreación constante y consciente.

Cicerón creía en el valor de los modelos, quizá porque en su proceso formativo había tomado muchos como referencia y los había imitado de la manera descrita. Sin embargo, tampoco esto resulta específicamente ciceroniano, sino que se encuentra en el ambiente cultural y político del periodo helenístico.⁶³ Lo verdaderamente original de su planteamiento es tanto el contenido del modelo como su convicción de que la definición de modelos concretos (*exempla*) resulta de una u otra manera indispensable para potenciar tipos humanos que promueven la integración de la *res publica* y rechazar otros que sencillamente no le convienen en absoluto. Los primeros son *exempla virtutis* entendidos en sentido amplio, con una funcionalidad ética, estética y política, factores que se hallan tan próximos que en último término resulta imposible delimitar; los segundos son los *exempla* negativos, igualmente útiles para definir las conductas que deben ser rechazadas. Se puede discrepar sobre cuáles podrían ser unos u otros –Cicerón considera que los verdaderos *exempla virtutis* hay que buscarlos entre los *optimates*– pero no que nuestro autor otorgue a la configuración de los modelos un valor central en el proceso formativo de los ciudadanos. Y es que, si un ciudadano se comporta siempre siguiendo *exempla virtutis*, su conducta podrá pasar el examen de la invisibilidad, pues la estabilidad de la comunidad quedará garantizada.

De officiis nos muestra el verdadero valor político de la *imitatio*. Las dinámicas que podrían encuadrarse en dicho concepto no se circunscriben a la mera forma de aprendizaje de un *ars* concreto, como puede ser la oratoria o cualquier otra actividad especializada. El valor último de la *imitatio* es favorecer la reproducción de los valores propios de la *res publica*. Solo de esta manera se obtiene la mayor utilidad, que no es otra que la conservación de la comunidad política. Para esta empresa no sirve cualquier *imitatio*, sino una muy específica: la que, conservando y potenciando la propia naturaleza, se inspira en los distintos *exempla virtutis* y rechaza los *exempla* negativos, esto es, aquellos que representan valores que favorecen la disolución de Roma.

⁶⁰ Como cuando Cicerón afirma que “ante los peligros debemos imitar la práctica de los médicos [*imitanda medicorum est*], que a las enfermedades ligeras aplican remedios suaves, pero con las enfermedades graves usan remedios expuestos y de éxito dudoso” (*De off.* I 24, 83).

⁶¹ En palabras de Maso (2009: 17), “è come se Cicerone avesse portato a termine –o avesse inteso portare a termine– il modello di progetto abbozzato in termini evolutivi da Scipione l’Emiliano”.

⁶² Cfr. Blom (2010: 12 y ss.).

⁶³ Sobre el valor de los modelos en la literatura helenística, vid. I. Martínez. “*Imitatio* e intertextualidad: notas para una historia de la *imitatio*”. En: Gutiérrez Aguilar, R. (Ed.). *Predicar con el ejemplo. Ser y deber (de) ser en lo público*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2019, pp. 285-305.