

La analogía del actor en *Off.* 1: una perspectiva platónico-aristotélica para un tópico de uso estoico

Iker Martínez Fernández

UNED Madrid, España

Abstract There has been much discussion about the origin of the actor analogy in *Off.* 1.107-15. Some scholars have considered that we are facing a theory of personality and even a proposal that would point towards the definition of a moral subject in Cicero's work. Without discussing the Stoic origin of the analogy, this work argues that Cicero would take in *De officiis* a Stoic topic transforming it into a Platonic-Aristotelian sense. Thus, the interpretation according to which the first book of Cicero's last philosophical work would have a profound academic and peripatetic influence is defended.

Keywords Actor. Cicero. Models. Duties. Persona.

Índice 1 La analogía del actor en el *De officiis* de Cicerón: un debate abierto. – 2 Una aproximación a la analogía del actor en *De finibus* 3. – 3 *De officiis* 1.107-15: ¿una 'teoría' de las cuatro *personae*? – 4. La analogía bajo el prisma platónico-aristotélico.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-10-06
Accepted	2020-12-08
Published	2021-06-30

Open access

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Martínez Fernández, I. (2021). "La analogía del actor en *Off.* 1: una perspectiva platónico-aristotélica para un tópico de uso estoico". *Lexis*, 39 (n.s.), 1, 103-130.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2021/01/005

103

1 La analogía del actor en el *De officiis* de Cicerón: un debate abierto

Un halo de misterio envuelve algunos párrafos del último tratado de filosofía de Cicerón. Me refiero a *Off.* 1.107-15, fragmento donde se expone lo que se ha venido conociendo como la ‘Teoría de las cuatro personas’, según la cual el ser humano sería portador de cuatro máscaras o personajes (*personae*): la racionalidad que nos diferencia de los animales, la que expresa nuestra particularidad, la impuesta por la fortuna o el contexto en el que vivimos y, finalmente, la representada por nuestras elecciones. Se trata de una sofisticada elaboración del tópico estoico de la analogía del sabio como actor que, sin embargo, no encontramos en ningún otro texto de la tradición de la *Stoa* anterior o posterior a Cicerón. El misterio afecta a prácticamente todos los detalles del texto: desde el origen, ciceroniano o no, de cada una de las *personae* a las que se aluden en él, hasta el objetivo último perseguido por el Arpinate con su uso, pasando por un encaje no exento de dificultades en el conjunto de la doctrina estoica.

En los últimos años, hemos asistido a varios intentos de ofrecer una interpretación coherente y convincente sobre cada uno de estos aspectos. Ph. H. De Lacy fue el primero en plantear, en un trabajo publicado en 1977, algunas cuestiones que podían suscitarse de la lectura de dicho fragmento. Así, tras afirmar que no nos ha llegado testimonio alguno sobre la atribución de las cuatro *personae* a Panecio, a quien Cicerón dice seguir en *De officiis*, o a cualquier otro autor estoico, afirma sin embargo que el esquema de las cuatro *personae* utiliza indudablemente conceptos estoicos para resolver un problema estoico, a saber: cómo ha de comportarse el sabio.¹ Ahora bien, dicho esto, reconoce que en el mismo se introducen algunos matices que podrían ser de origen platónico, así como un paralelismo entre las cuatro *personae* y un texto de *Magna Moralia* atribuido a Aristóteles que, en cualquier caso, presentaría tesis peripatéticas.² De Lacy califica este paralelismo como «desconcertante» («perplexing»), razón por la cual lo descarta con base en problemas de datación y autoría que, señala, multiplicarían los entes sin necesidad.

En la parte final de su estudio, De Lacy se plantea un problema que ha tenido alguna repercusión posterior: si las cuatro *personae* presentan al ser humano como portador de cuatro personajes o máscaras,

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales (PAIDESOC: FI2017-82535-P), dirigido por Concha Roldán (IFS, CSIC) y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

1 Cf. De Lacy 1977, 169.

2 Se trata de Arist. *MM* 1187b 4-30, 1188a 38-b 24.

debemos necesariamente preguntarnos dónde se encuentra en este esquema la unidad del agente moral. Siempre sobre la base de que estamos ante un esquema estrictamente estoico, De Lacy viene a concluir que tal unidad estaría constituida por la suma de todas las más-caras.³ Pero ¿quién sería el portador de todas ellas?

Ch. Gill ha tratado de responder hasta qué punto este fragmento puede considerarse una teorización acerca del individuo como sujeto moral. Para ello, parte de la distinción entre *personhood*, concebida como racionalidad, autoconciencia o capacidad para asumir responsabilidades morales y legales, y *personality*, que haría referencia al interés en las personas como individuos y, en concreto, a aquello que hace a cada individuo especial y único. Para Gill, la perspectiva habitual en el pensamiento antiguo se refiere a la *personhood*. Ahora bien, ¿es posible hablar de *personality* en la analogía ciceroniana del *De officiis*? Para Gill, la ‘teoría de las cuatro *personae*’ pretende ofrecer un conjunto de referencias normativas para ayudar a alguien que realiza elecciones conforme al decoro. Bajo este esquema, la cuarta persona poseería un carácter dual, que opera tanto como resultado de la elección particular – o incluso como reflexión acerca de las tres restantes –, y como determinante ético adicional en tanto que las elecciones propiciadas con su uso suponen igualmente cumplir con una serie de deberes.⁴ Atendiendo a lo que se dice en *Off.* 108-9, Gill opina que el proyecto de Cicerón trataría de delimitar los aspectos dirigidos a hacer notables a las personas dentro de la sociedad. Los ejemplos utilizados asegurarían este objetivo, si bien Cicerón fracasaría en el intento de conciliar los diferentes tipos de *personae* que allí se presentan.⁵

Para C. Lévy, el trabajo de Gill, centrado en el aspecto de la personalidad, pierde en parte la perspectiva que la analogía adquiriría en el pensamiento estoico, mucho más global dada la interdependencia de las distintas partes de su sistema. Así, el texto de *Off.* 107-15 hablaría del comportamiento ético de quien pretende ser sabio, pero también de la relación del hombre con el universo.⁶ En un trabajo publicado en 2003, el latinista francés afronta la interpretación del fragmento retomando el problema del agente moral planteado por De Lacy: ¿hay alguien detrás de la máscara? Para contestar a esta difícil cuestión, Lévy establece un paralelismo entre las *personae* y las

³ Cf. De Lacy 1977, 171.

⁴ Cf. Gill 1988, 177.

⁵ Cf. Gill 1988, 181, 197-9, y concluye que probablemente Cicerón estaría utilizando la teoría de Panecio como un esquema para introducir la distinción entre el rigor moral y el sentido común convencional que tiene en mente, y quizá una crítica al alcance de dicha teoría.

⁶ Cf. Lévy 2003, 136.

distintas categorías estoicas (sustrato -1ª-, cualidad -2ª-, modo -3ª- y relación -3ª-). La tercera persona abarcaría las categorías tercera y cuarta, mientras que la cuarta coincidiría con la primera, vinculando así las tres *personae* anteriores, lo que haría de la analogía una construcción circular propia del pensamiento estoico. Las cuatro *personae* ciceronianas se plantearían como el comienzo de la reflexión sobre algo más esencial: cómo construir el sujeto moral, que podría presentarse «à la fois particule de raison qui doit se mettre à l'unisson du logos universel».⁷

Tanto el planteamiento de Lévy como el de De Lacy adoptan como presupuesto de partida para el análisis de *Off. 107-15* el hecho de que estamos ante una analogía estoica que Cicerón toma de Panecio y utiliza al servicio de un objetivo igualmente estoico. Siguiendo a F. Prost,⁸ Lévy afirma además que los elementos dualistas de raigambre platónico-aristotélica que hallamos en *Off. 1* y que circundan la analogía serían, pues, obra de la formación platonizante de Cicerón y no expresamente de Panecio, el cual habría conservado del estoicismo antiguo una posición monista. Esta apreciación resulta muy interesante, pues se propone explicar algo que Gill no aprecia en su justa medida: el papel que juegan algunas inserciones no estoicas en el planteamiento ciceroniano.

La interpretación que Lévy nos ofrece resulta muy sugerente y difícilmente objetable si la analogía se interpreta en su sentido estoico original.⁹ Sin embargo, al margen de las influencias estoicas, la solución adoptada por el latinista francés no resulta en mi opinión enteramente satisfactoria si se trata de dilucidar el sentido que Cicerón pretende otorgarle en *Off. 1*. Por ello, en la siguiente exposición, propondré una lectura alternativa del texto contenido en *Off. 1. 107-15*. Trataré de argumentar que la analogía contenida en él utiliza el tópico estoico del sabio como buen actor para desarrollar un tema, el de los deberes medios relacionados con el concepto de *decorum*, que Cicerón considera preterido o, cuanto menos, tratado muy sucintamente por el estoicismo antiguo. Al servicio de este objetivo, nuestro autor adoptará sin embargo una perspectiva platónico-aristotélica que sitúa en el centro la naturaleza política del ser humano y, en consecuencia, la relevancia de la representación (*imitatio*) de un papel ante los demás miembros de la comunidad. Argumentaré en favor de la originalidad del planteamiento ciceroniano, fundamentada

⁷ Cf. Lévy 2003, 138-9.

⁸ Cf. Prost 2001.

⁹ Todo ello suponiendo que la fuente de Cicerón sea Panecio. Sin embargo, desconocemos el alcance de la aportación ciceroniana en la configuración de la analogía. Basta recordar que Van Straaten 1962 no recoge los fragmentos *Off. 1.107* y *1.115* en su recopilación, mientras que Alesse 1997 incluye ambos en la suya. Así lo reconoce también el propio Lévy 2003, 129.

precisamente en esta estrategia de hacer confluír dos perspectivas distintas, la estoica y la platónico-aristotélica, para expresar la relevancia del *decorum* y los matices que acompañan al concepto.

Para desarrollar esta tesis, analizaré en primer término los temas que surgen con el uso de la analogía por parte de Catón en *Fin. 3.24*, así como el tratamiento de estos mismos temas en la respuesta dada por Cicerón en *Fin. 4* y en la exposición realizada por Pisón en *Fin. 5*, prácticamente coincidentes a este respecto. De esta manera espero poder mostrar que, frente al uso estrictamente estoico que se hace de la analogía en *Fin. 3.24*, la contenida en *Off. 1* viene a desarrollar de manera más amplia los temas tratados en *Fin. 4* y *5*, cuya perspectiva se ha atribuido tradicionalmente a Antíoco de Ascalón.

2 Una aproximación a la analogía del actor en *De finibus 3*

Veamos primero cómo utiliza el Arpinate la analogía del actor en *Fin. 3.24*. Se trata de un texto largo, pero de gran valor pedagógico y de una considerable belleza. Después de precisar que el comportamiento de acuerdo con los deberes, aun si tiene su origen en los impulsos primarios de la naturaleza, no es un bien para los estoicos sino algo meramente deseable para obtener el supremo bien, esto es, la *honestas* o integridad moral, afirma Catón:

Puesto que todos los deberes tienen su origen en los impulsos primarios de la naturaleza, es necesario concluir que la propia sabiduría procede de esos mismos impulsos. Pero, así como muchas veces sucede que el que ha sido recomendado a otro estima más a la persona a quien fue recomendado que a la persona que lo recomendó, así no tiene nada de extraño que nosotros seamos recomendados a la sabiduría por los impulsos iniciales de la naturaleza, y que luego la propia sabiduría llegue a sernos más querida que las tendencias por las cuales hemos llegado a ella. Y así como los miembros nos han sido dados de tal modo que parecen claramente concedidos para una determinada forma de vida, así también el impulso del alma, que los griegos llaman *hormé*, parece habernos sido dado no para un género de vida cualquiera, sino para una determinada forma de vivir, y otro tanto la razón y la razón perfecta. Pues lo mismo que al actor (*histrioni actio*) no le está permitido cualquier gesto ni al bailarín (*saltatori motus*) cualquier paso, sino los que son precisos, así la vida debe llevarse no de cualquier manera, sino de una manera determinada; esa manera es la que llamamos conveniente y conforme a propósito (*conveniens consentaneumque*), porque no creemos que la sabiduría se parezca al arte de navegar o a la medicina, sino, más bien, al arte del actor que acabo de mencionar y al de la danza, en el sentido de que reside en

sí misma y no debe buscarse fuera de ella su fin, es decir, la realización de su arte. (*Fin.* 3.23-4)¹⁰

De acuerdo con este Catón ciceroniano, la acción conforme a los deberes posee todos los requisitos de la virtud en tanto que proporciona conductas rectas, pero no constituye el supremo bien, sino la satisfacción de ciertas tendencias naturales que nos muestran la sabiduría y, con ella sí, el supremo bien. Hay que atender a estas tendencias naturales, dado que, al igual que nuestros miembros nos habilitan para una determinada forma de vida, ellas nos indican un concreto «impulso del alma que los griegos llaman *hormé*». Y es que, frente a la medicina, cuyo fin es curar al enfermo, o la navegación, que es llegar al puerto de destino, la sabiduría es similar al arte del actor, pues sus acciones no poseen otra finalidad que la de perfeccionar su actuación o, dicho de otra forma, lograr la armonía o perfecta concordancia de los actos que le permiten ser calificado de actor excelente.¹¹

Aplicada al sabio, esta armonía de todas las virtudes – a la que los estoicos llaman *homología* y Cicerón, poco antes por boca de Catón, *convenientia* – intuita en un primer momento a través de las inclinaciones naturales del hombre, se va definiendo a medida que el humano adquiere el entendimiento (*intellegentia*) como el orden al que someterse por constituir el bien supremo (*Fin.* 3.21). De ahí que, como se dirá más adelante, aunque esta *convenientia* que denominamos honestidad o integridad moral sea el único bien, «es conforme a nuestros principios realizar nuestro deber (*officium*), aunque no coloquemos el deber en el número de los bienes ni en el de los males» (*Fin.* 3.58).¹² Por lo tanto, la analogía del sabio como actor que se nos presenta en este texto trata de clarificar para el lector la idea de que el sabio estoico sabe comportarse de manera conveniente y, en consecuencia, su acción será necesariamente acorde con los deberes.¹³

10 Utilizo la traducción de Herrero Llorente, aunque con modificaciones.

11 Una formulación similar encontramos en la tercera paradoja de *Paradoxa Stoicorum* (*Parad.* 26).

12 Me separo de la traducción de Herrero Llorente, pues prefiero utilizar deber para traducir *officium* que lo conveniente, idea para la que Cicerón utilizará *conveniens*, en *De finibus*, o *decorum*, en *De officiis*.

13 El tratamiento de la analogía por parte de Catón en el diálogo es, por tanto, típicamente estoico y coincidente con las referencias que tenemos del uso de la analogía en otros autores, como Aristón de Quíos (D.L. 7.160), Epicteto (*Gnom.* 4.1.164-5) o Diodoro Sículo (16.87.2). Se dan también usos similares en algunos autores cínicos, como es el caso de Bión de Borístenes, (fr. 16 A, Kindstrand). Para Anna Maria Ioppolo, este último fragmento implicaría sencillamente la adaptación a las circunstancias. Y así, en general, la analogía del actor. Sobre Aristipo de Cirene, cuenta Diógenes Laercio que «era hábil para adaptarse al lugar, a la ocasión y a la persona, y en cualquier circunstancia recitaba su papel convenientemente» (D.L. 2.66, Trad. C. García Gual), siguiendo el tópico cínico según el cual el sabio domina las circunstancias y no se deja vencer por ellas (Ioppolo 1980, 191-2).

Lo primero que quisiera señalar es que, en todo el discurso, y no solo en este texto, Cicerón hace que su Catón presente una exposición del estoicismo como una doctrina contrapuesta a la Academia y a la Escuela peripatética, las cuales son concebidas por el Arpinate – es necesario recordarlo – como dos escuelas que sostienen una misma filosofía (*Fin.* 5.16).¹⁴ La contraposición es confirmada por Catón en su última intervención, la que cierra el Libro IV del *De finibus*. También en el texto que nos ocupa puede observarse en dos aspectos. El primero es el uso de la analogía misma: para los estoicos, el sabio es como el actor y no como el médico o el capitán de una nave, metáforas estas utilizadas por Sócrates de manera recurrente en los *Diálogos* para referirse a la actividad del filósofo.¹⁵

Pero es en la cuestión del origen de los deberes donde esta contraposición se revela con más claridad. Mientras los estoicos opinan que es la comprensión racional de la acción moral como supremo bien la que nos impulsa a desear las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, esto es, a comportarnos de acuerdo con el deber, académicos y peripatéticos piensan, por el contrario, que son las cosas naturales, por el hecho de ser naturales, las que nos mueven a comportarnos de una determinada manera por medio de la prescripción de normas de conducta (*Fin.* 4.48). La discrepancia resulta evidente, pues los estoicos no consideran que exista bien externo alguno, sino un único bien: la integridad moral en la que reside la *homología/convenientia*.

En la réplica que el Arpinate realiza en el Libro IV a las tesis estoicas expuestas por Catón, se da un cierto rodeo para tratar de rebatir esta postura. Tratar todos los elementos que entran en juego en la argumentación ciceroniana nos llevaría muy lejos. A los efectos que nos ocupan, quisiera únicamente señalar dos aspectos que nos ayudarán a comprender cómo será utilizada la analogía del actor en *De officiis*. El primero de ellos se refiere al sesgo que adopta Cicerón en el diálogo, que resulta sin duda más favorable a los peripatéticos que a los estoicos, y no solo porque el propio Cicerón así lo declare.¹⁶ De hecho, la réplica del Libro IV se elabora en este específico punto a través de los argumentos de aquellos, siendo la intervención de Pi-

¹⁴ La misma afirmación se realiza en *Ac.* 1.17, *de Or.* 3.67. Comentando el texto del *De oratore*, Gucker 1997, 77 y ss. atribuye esta tesis ciceroniana a Antíoco de Ascalón y cita a este respecto la referencia a ambas escuelas en *Cic. Fin.* 5.21. Acepto esta precisión, aunque, como veremos más adelante, resulta complicado dilucidar el alcance de lo dicho por Antíoco en este y otros aspectos. Sobre las motivaciones ciceronianas para realizar este vínculo, cf. Nickgorski 2013.

¹⁵ Cf. a este respecto, por ejemplo, *Pl. Plt.* 293a4-c2 o *R.* 488a-489c. En cambio, Séneca sí utiliza esta metáfora para referirse *vgr.* a los maestros de filosofía cuyo comportamiento es coherente con sus obras (*Ep.* 108.37) o a aquellos que alcanzan coherencia entre su vida y sus obras (*Ep.* 95.45).

¹⁶ La preferencia por las tesis académicas y peripatéticas en torno al supremo bien se declara en varias ocasiones a lo largo de la obra: *vgr. Fin.* 4.24 o *Fin.* 5.76.

són en el Libro V una ampliación de la misma con argumentos de la Academia antigua de raíz claramente peripatética. De la estructura de la obra se desprende una actitud que acusa la influencia de Carnéades en cuanto al método, y de Antíoco en cuanto a la doctrina.

El segundo aspecto que quisiera señalar se centra precisamente en el modo en que Cicerón establece el vínculo común - y, sobre todo, las diferencias - entre las dos doctrinas en relación con las tesis que tratan de ejemplificarse con la analogía del actor y que he señalado más arriba: la cuestión del comportamiento adecuado a cada situación de la vida y el papel que en este comportamiento juegan los deberes (*officia*).

En la primera parte de su exposición, nuestro autor realiza un reproche general a los discípulos de Zenón por utilizar un discurso árido y abstruso para explicar estos temas con el único objeto de presentar como novedosas y distintas las mismas tesis que ya habían enunciado Platón y Aristóteles (*Fin. 4.3*).¹⁷ Aunque pueda parecer extraño, el primer argumento del Arpinate en contra de las doctrinas estoicas es precisamente compararlas con las de la Academia y los peripatéticos con la evidente intención de resaltar las similitudes en cuanto al contenido. No lo es tanto si consideramos que con ello se pretende mostrar que solo cambian las palabras que designan las ideas, mas no las ideas mismas (Cf. *Fin. 4.8-13, 5.74 passim*).¹⁸ La acusación persigue dos objetivos: a la vez que se utiliza un recurso retórico muy eficaz para minusvalorar la originalidad de las tesis del adversario, se trata de evidenciar un déficit de coherencia del estoicismo. De acuerdo con nuestro autor, Zenón, como Catón, habrían descubierto primero el supremo bien en la *honestas* para dirigirse posteriormente a la naturaleza en busca de las reglas del comportamiento adecuado. La inconsistencia de la tesis estoica resultaría, pues, de afirmar la existencia de un solo bien (la *honestas*) para acto seguido solicitar en una instancia distinta al mismo (la naturaleza) las normas de conducta adecuadas. Unas reglas que, además, no deben buscarse sino solo desearse, dado que, por sí mismas, en nada contribuyen a alcanzar el supremo bien.

De un planteamiento como este, afirma el Arpinate, se derivan dos consecuencias: por un lado, la imposibilidad de determinar de dónde surge el principio del deber y de la acción humana (*Fin. 4.46*); por otro, el uso de un lenguaje enrevesado que trata de evitar el término 'bien' para designar aquellas cosas que nos permiten desarrollar una vida más acorde con nuestra naturaleza tales como la salud, la riqueza o los amigos.¹⁹ Los estoicos no dudan en admitir que todas

¹⁷ Se insiste en esta idea en *Brut.* 31.119.

¹⁸ Recurso retórico que Cicerón reitera en *Tusc.* 4.6 y 5.120.

¹⁹ Para el Arpinate, es el intento de mantener la coherencia del sistema lo que conduce a los estoicos al planteamiento de las conocidas *paradojas*, que son reformulación,

ellas han de ser preferidas, pero no por su relación con el supremo bien. En cambio, académicos y peripatéticos buscan el supremo bien en la naturaleza y rastrean aquello que es bueno y malo para, acto seguido, extraer las normas de conducta más adecuadas para la vida humana (*Fin.* 4.72).²⁰ Como consecuencia de ello, los seguidores de Platón y Aristóteles multiplican los bienes, aunque consideran que el supremo bien es igualmente la integridad moral.²¹

Pisión desarrollará esta cuestión en el Libro V partiendo de la natural sociabilidad del ser humano, que en ningún caso vive aislado, sino en comunidades que generan relaciones de unos con otros. El vínculo primario se establece con el nacimiento, «puesto que los padres aman a sus hijos y toda la familia está unida por los lazos del matrimonio y por la estirpe». Este vínculo se amplía progresivamente a medida que el humano va sumando años, primero a través del parentesco y después de las amistades hasta llegar a concebir la posibilidad de establecer lazos comunes con toda la humanidad. La armonía y el mutuo acuerdo de las virtudes se realiza así con la justicia, «esta disposición de ánimo que da a cada uno lo suyo y mantiene con generosidad y equidad la sociedad y alianza humanas» (*Fin.* 5.65). Por lo tanto, es del carácter político de la naturaleza humana de donde surgen los deberes, que no son sino la manifestación de la búsqueda de unos bienes externos - esto es, que no se refieren ni al alma ni al cuerpo, sino que su obtención precisa del establecimiento de vínculos con los otros - para los que resultan necesarias ciertas actitudes y comportamientos adecuados: no se establecen las mismas formas de relación con los amigos y con los hijos, con los compañeros de trabajo y con los padres, con un igual y con un magistrado. El deber es, por tanto, el mecanismo que permite regular estos vínculos para lograr la justicia, la cual es a su vez la manifestación de esa armonía de las virtudes en cada hombre que constituye el supremo bien.

De acuerdo con este Pisón ciceroniano, la búsqueda del supremo

en términos abstrusos, de tesis similares (*Fin.* 4.74). De ahí que esta depuración por asimilación a los planteamientos sostenidos en los Libros IV y V del *De finibus* se opere igualmente en *Paradoxa Stoicorum*, obra escrita tan solo unos meses después, donde se explican en términos académicos y peripatéticos estas sentencias estoicas que parecen *admirabilia* o maravillosas. Sorprende por ello que esta obra pueda ser calificada como simple ejercicio de retórica, como hace Narducci 2009, 390.

20 Así planteado, el problema se convierte en una cuestión terminológica, como señalará Pisón en el Libro V (*Fin.* 5.22). Ahora bien, desde un punto de vista teórico, la discrepancia resulta evidente, pues, para conservar la coherencia de su sistema, los estoicos, que solo admiten la existencia de un bien, tienen necesariamente que desvincular la sabiduría del ejercicio del deber.

21 No es la única discrepancia: como ha señalado Bonazzi 2009, 35, la ética estoica, al menos la que se desarrolla después de Zenón, va concediendo cada vez más importancia a la naturaleza o la razón cósmica sin observar la existencia de naturalezas particulares (*Fin.* 5.26).

bien consiste en tratar de armonizar todas las virtudes en uno mismo cuidando del alma, qué duda cabe, pero también del cuerpo. La introducción de este matiz es importante, y ya Aristóteles había afirmado – argumenta nuestro personaje – que la vida contemplativa era el ideal del sabio. Sin embargo, el filósofo macedonio era consciente de que tal objetivo se hacía excesivamente gravoso para el ser humano, dado que este posee alma y cuerpo, y el bienestar del cuerpo que habilita la armonía de las virtudes reclama en ocasiones ciertas satisfacciones que solo se obtienen a través de los vínculos con los otros. Por eso conviene hablar de bienes externos o extrínsecos (*extrinsecus*) cuando nos referimos a los amigos, a los hijos o a la patria. Para los estoicos, es preferible gozar de estas satisfacciones a no hacerlo, pero en ningún caso puede calificárselas como bienes, pues el bien es solo uno.²² Sin embargo, para los académicos y los peripatéticos que hablan por boca de Pisón, estos bienes externos, aunque no forman parte del supremo bien, deben ser buscados también por sí mismos: no resultan imprescindibles para la felicidad del sabio, pero son buenos complementos para su consecución por parte de los hombres, incluso cuando estos se hallan dotados de excelentes cualidades (*ingeniis excellentibus praediti*). Es aquí, en definitiva, donde se aprecia la importancia de los deberes (*Fin.* 5.69).

En consecuencia, para el discurso académico y peripatético que aquí se presenta, la vida en comunidad conduce a la obtención de bienes cuya preservación requiere someter nuestra actuación a ciertos deberes. Estos nos indican las conductas adecuadas a cada situación, así como otras que debemos evitar. De esta manera, la cuestión del supremo bien deviene un problema político, conclusión que el estoico Catón del diálogo ciceroniano no puede aceptar con todas sus consecuencias.²³ En otras palabras, Cicerón politiza lo que en la escuela estoica era hasta ese momento una cuestión técnica filosófica: la discusión sobre el *télos*. Sin embargo, no hay aquí un problema de coherencia en los distintos postulados estoicos, sino de inadecuación del discurso con la realidad del ciudadano romano concreto que vive en

22 En *Ep.* 71, Séneca reitera los argumentos de Catón en el Libro III del *De finibus*, empleando los mismos ejemplos, lo que hace suponer que estamos ante tópicos estoicos. Iguales argumentos observamos en *Ep.* 66.6. Solo en un punto parece Séneca separarse de esta doctrina, punto que Alesse 1994, 255 atribuye a Panecio: en 70.27 afirma que el sabio está compuesto de una parte irracional y una racional, siendo en esta última donde radica el supremo bien (por lo tanto, dice Séneca, el sabio no se encuentra separado del resto de la comunidad humana). En 70.33 se hace una referencia al cuerpo que podría haber sido aducida por Catón: «los bienes del cuerpo», dice Séneca, «son, por supuesto, bienes respecto del cuerpo, pero no son bienes por completo: tendrán, sin duda, algún valor, pero carecerán de rango moral» (Trad. de Roca Meliá). Sobre el rechazo del estoicismo ortodoxo a la división platónica del alma, *vid.* Long 1986, 175-7.

23 Como ha puesto de manifiesto Vegetti 1983, 37 en referencia al sabio estoico como actor.

la *Urbs* y cuyos valores y vínculos con otros ciudadanos son los componentes imprescindibles sin los cuales la preservación de Roma, tal y como Cicerón la concibe, sería imposible.²⁴

De la lectura de *De finibus*, al menos en las cuestiones que se suscitan en torno a la analogía del actor presentada en *Fin.* 3.24 y que estoy analizando aquí, se observa con claridad una mayor cercanía de las tesis de Cicerón a la postura de la academia antigua y la escuela peripatética que a la estoica. E insisto en ello: no solo porque lo afirme (*Fin.* 4.4) o porque a sus tesis les dedique dos libros completos, sino porque las mismas se contraponen de una manera muy eficaz a las aristas más puntiagudas de los planteamientos estoicos al alza en Roma cuando escribe el tratado.

Cicerón declara su adscripción a la Academia en numerosas ocasiones a lo largo de su obra.²⁵ No es este el lugar para evaluar si esta adscripción fue estricta, si varió a lo largo de los años o si los argumentos atribuidos a la Academia son una fiel transmisión del pensamiento de los distintos escolarcas citados en sus obras, desde Carnéades hasta Antíoco, pasando por Filón de Larisa, entre otros. Es este un debate antiguo y sumamente importante, pues en él se dilucida la posibilidad de atribuir a los mismos muchas de las afirmaciones contenidas en el *corpus* ciceroniano.²⁶ En este trabajo me interesa más clarificar cuáles son los motivos por los que Cicerón adopta una determinada perspectiva cuando se decide a utilizar, en la última obra filosófica que escribió, la analogía del actor, así como las similitudes existentes entre dicha perspectiva y la expuesta en los dos últimos libros de *De finibus*. Solo así podremos enfocar con precisión los problemas a los que el Arpinate trata de hacer frente y la madurez filosófica de su posición.

3 *De officiis* 1.107-15: ¿una ‘teoría’ de las cuatro *personae*?

La analogía del actor se formula en *De officiis* de una manera muy distinta a como lo hace Catón en el Libro III de *De finibus*. Por ello, conviene realizar una aproximación cuidadosa al contexto en el que

²⁴ De momento, eludo conscientemente el debate en torno a la cuestión de la inspiración de esta postura en la filosofía de Antíoco, pues no es el objetivo de este trabajo determinar ni la fuente en la que bebe el Arpinate, ni su «filiación filosófica» (Glucker 1988). Soy consciente de que detrás de la introducción de elementos platónico-aristotélicos en un tópico fundamentalmente estoico conviven distintas lecturas y un contexto filosófico que tenía en esos años al eclecticismo e incluso al sincretismo (cf. Barnes 1989, Bonazzi 2012 o Chiaradonna 2013, entre otros).

²⁵ Adscripción que incluye las tesis de los peripatéticos: cf. *Div.* 2.150; *Tusc.* 4.6, 5.119-20; *Off.* 1.2.

²⁶ Sobre este debate, cf. vgr. Lévy 1992, 59 y ss.

surge y los asuntos que con ella se trata de iluminar. En primer término, no debe olvidarse que estamos ante una analogía, y como tal, se presenta como ilustración de algo semejante que constituye el mensaje principal. Por lo tanto, la analogía no es en sí misma el mensaje, sino el instrumento a través del cual aquel trata de clarificarse. Como he tratado de explicar, en *De finibus* III la analogía ilustra la adecuación del comportamiento del sabio a cada situación concreta y a partir de ella se derivan fundamentalmente las dos cuestiones a las que he hecho referencia en relación con el origen de los deberes.

Sin embargo, en *De officiis* estamos ante una construcción mucho más compleja tanto por el contexto en el que se inscribe como por la amplitud de su significado. Como es sabido, el Libro I de esta obra tiene por objeto el análisis de la *honestas*, la honradez o integridad moral, que surge de cuatro virtudes: (1) el conocimiento preciso de la verdad (*perspicientia*), de donde surge la *prudencia*=*phronesis* y la sabiduría, (2) la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando fidelidad en los contratos (la justicia, *iustitia*=*dikaíosyne*, pero también la *beneficentia*), (3) la grandeza de un alma excelsa e invicta (la fortaleza, *andreía* o *animus magnus*), y (4) el orden o medida en cuanto se hace y se dice (moderación o templanza, *constantia*=*sophrosyne*, *moderatio*).

La analogía del actor no comparece en el Libro I hasta que no se analiza la cuarta virtud, la *constantia*, esto es, la conservación del orden y la medida en aquello que se dice y se hace. Más en concreto, nuestra analogía trata de alumbrar los diversos matices del complejo concepto de *decorum* en el seno de una teoría de los deberes dirigida a su hijo Marco y, en general, a todo ciudadano que ostente la legítima pretensión de participar en el gobierno de la *res publica*.²⁷ Por ello, considero que resultará provechoso precisar algunos aspectos del *decorum* que aquí se nos presenta al objeto de comprender el uso que el Arpinate hace de la analogía.

Para Cicerón, la importancia del *decorum* en las obras y en el discurso es tal que desde cierto punto de vista puede equipararse a lo *honestum*, ya que lo decoroso es moralmente bueno y lo que es moralmente bueno será necesariamente decoroso (*nam et quod decet honestum est et quod honestum est decet*).²⁸ Ahora bien, la distinción entre *honestum* y *decorum* resulta más difícil de explicar que de entender, pues además de presentarse como una parte de la cuarta virtud, el *decorum* puede observarse en las tres virtudes restantes cuando estas se

²⁷ No es objetivo de este trabajo tratar la cuestión del interés político de Cicerón a la hora de exponer una teoría tal de la *honestas*, autolegitimadora y contrapuesta a la de los *populares*. Sobre esta compleja cuestión, cf. Blom 2010 o Conde 2008, 96-101.

²⁸ Sobre la complejidad de las cuestiones asociadas a la raíz del término neutro *decorum*, en la que, por razones de espacio, no puedo entrar, cf. Pohlenz 1934, 55 y ss., Hellegouarc'h 1963, Maso 2009, Kapust 2011 y Martínez 2020.

manifiestan a través de las palabras y del comportamiento, es decir, por medio de la acción (*Off.* 1.94). Por lo tanto, en realidad, el *decorum* pertenece a todas las clases de lo *honestum*, y no se observa solo por vía de la razón, sino que se hace patente en todas sus manifestaciones.

A partir de esta presentación, que sitúa el concepto como el verdadero hilo conductor que permite comprender la relación de las cuatro virtudes, Cicerón distingue dos tipos de *decorum*. El primero es general, propio de la excelencia del hombre, y se encuentra en todas las virtudes diferenciando al hombre de los animales. Así, si observamos la conducta del ser humano en su conjunto, el *decorum generale* sería el que nos permitiría señalar que dicha conducta es propia de la naturaleza humana y no de la animal.

El segundo tipo se halla subordinado al anterior y pertenece a cada una de las partes de lo *honestum*, tal y como se ha explicado. Este tipo de *decorum* sería el que permite afirmar que una acción determinada es propia de la virtud: si el comportamiento es adecuado, entonces es virtuoso (en la medida en que pone de manifiesto una virtud concreta). Por ejemplo: el cumplimiento de los contratos en tiempo y forma no es sino la manifestación de un comportamiento justo y, por ello, resulta conforme al *decorum*. Tomando este hecho aisladamente, observamos cómo aparece con él la *moderatio* y la *temperantia* propias de una persona libre (*Off.* 1.96). Dicho de otra forma: si aislásemos aquello que posibilita la manifestación de cada una de las virtudes obtendríamos como resultado el significado de la cuarta virtud.²⁹ Pues bien, es en este contexto y tras esta distinción donde Cicerón retoma la analogía del actor, y lo va a hacer desde un punto de vista diferente al que se nos ofrece en *De finibus* 3.

En un primer momento, la analogía es utilizada como elemento probatorio de la evidencia del *decorum* en nuestras acciones. Cabe comprenderlo mejor si atendemos a la función que le asignan los poetas: «que esto debe entenderse así *podemos constatarlo* por el decoro que siguen los poetas», que suele exponerse en otro lugar (*Off.* 1.97).³⁰ ¿Cuándo observan los poetas aquello que denominamos decoroso o adecuado? Cuando a cada personaje (*persona*) le atribuyen un discurso y una forma de actuar de acuerdo con su dignidad. El *decorum* dicta que el personaje justo se comporte de manera justa, e injustamente el injusto. De esta manera, afirma Cicerón, el poeta cumple en su obra el papel que la naturaleza cumple en nosotros, pues juzga aquello que conviene a cada personaje. Veamos el texto en su totalidad:

²⁹ La distinción ha sido ampliamente debatida y reinterpretada: cf. sobre esta cuestión Pohlenz 1934, 55-67, Dyck 1996, 252 y ss. o Narducci 2017, 45 y ss., entre otros.

³⁰ *Off.* 1.97 *haec ita intellegi possumus existimare ex eo decoro quod poetae sequuntur*. Por ejemplo, en los tratados de retórica, como el *Orator* (21, 22) dado que el orador es como un actor (*de Or.* 1.18, 2.193).

Sed poetae quid quemque deceat ex persona iudicabunt, nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum.

Pero los poetas juzgarán aquello que es más conveniente a cada uno de acuerdo con su personaje; en cambio, la misma naturaleza dispuso para nosotros un personaje que es superior y preeminente a los del resto de los seres vivos. (*Off.* 1.97-8)³¹

A partir de este texto, el Arpinate va a hacer uso de la analogía para explicar las distintas facetas que todo hombre que se muestra en público ante los demás puede llegar a adoptar. Así como los poetas dilucidan lo que conviene y lo que no a la gran variedad de personajes que intervienen en sus obras, la naturaleza nos ha asignado unos papeles muy concretos que debemos desarrollar en esta suerte de teatro que es la vida humana. Estos papeles (*partes*) son la perseverancia (*constantia*), la moderación (*moderatio*), la templanza (*temperantia*) y el pudor (*verecundia*).³² Estamos ante papeles que representamos ante los demás hombres, pues es en el ámbito de la convivencia donde el *decorum* se extiende tanto en el conjunto del comportamiento moralmente bueno (*quod ad omnem honestatem pertinet*) como en el que afecta a cada género de virtud. Cicerón insiste en esta idea a través del símil del cuerpo humano: al igual que la armónica composición de los miembros del cuerpo atrae nuestros ojos y nos deleita (es, en definitiva, placentera), el *decorum* en la vida mueve a la aprobación de las personas con quienes se vive por la perseverancia y la moderación de todas las cosas que se dicen y de los hechos (*Off.* 1.98).

La perspectiva del texto es muy clara: Cicerón busca transmitir a su hijo Marco la importancia, en términos de convivencia, de la imagen que los demás se hacen de nosotros, pues la adecuación a los papeles que la naturaleza nos asigna se verifica a través del juicio que nuestros conciudadanos emitan sobre ellos. Ante los demás, interpretamos un papel previamente asignado.³³ Esta perspectiva según

31 Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de los textos del *De officiis* de Cicerón son mías.

32 La traducción de Guillén Cabañero elimina del párrafo 98 la palabra *partes*, lo que a mi juicio rompe la analogía, perdiendo el hilo conductor de la exposición. Cicerón habla de papeles de personajes, no de caracteres ni de disposiciones humanas: *nobis autem cum a natura constantiae moderationis temperantiae verecundiae partes datae sint*. Sí mantiene la analogía la traducción, más apropiada, de García Pinilla.

33 La idea según la cual interpretamos un papel previamente asignado por la naturaleza es típicamente estoica y encaja con la exposición que realiza Catón en el *Fin.* 3, si bien transformada en una cuestión casi de estilo, como ha notado Vegetti 1983, 29. La hallamos también en Epicteto (*Gnom.* 2.10, 7-11). Alesse 1994, 277 vincula este texto con la tercera *persona*. Pero existen serias dudas de que Epicteto se esté refiriendo al texto ciceroniano (De Lacy 1977, 167). Lo que me interesa resaltar es que Cicerón

la cual los deberes procedentes del *decorum* lo son con respecto a alguien y no solo respecto a uno mismo supone una corrección al estoicismo expuesto por Catón en *Fin.* 3 y puede observarse no solo en relación con este aspecto, sino a lo largo de todo el Libro I.

Ya al inicio del mismo se resalta la idea de los *kathékonta* como un asunto político que se refiere a la vida en común de los hombres, razón por la cual, se nos dice, resulta muy útil adoptar la filosofía platónico-aristotélica para su tratamiento.³⁴ Es precisamente por la importancia que en la vida comunitaria adquiere el juicio que los demás se forman de nosotros por lo que la conducta adecuada resulta crucial.³⁵ Hasta tal punto esto es así que una vida sin tener en cuenta las prescripciones (*officia*) derivadas del *decorum* constituirá el signo de un carácter arrogante (*adrogantis*) e indolente (*dissolutus*). Por lo tanto, el deber que procede del *decorum* supone vivir de acuerdo con unas reglas básicas para la conveniencia íntimamente conectadas con las leyes de la naturaleza, pues si nos comportamos de acuerdo con ellas seguiremos sin dificultad aquello que resulta apropiado a la comunidad humana (*quod ad hominum consociationem accomdatum*) (*Off.* 1.100).³⁶

está tomando una analogía propiamente estoica, la cual, sin embargo, se desenvuelve bajo una perspectiva muy distinta a la del estoicismo antiguo. Este hecho puede observarse en otro texto de Epict. *Ench.* 17, donde la perspectiva es enteramente individual, sin que se aprecie la importancia que juegan los que observan o reciben la acción fruto del desempeño de nuestro papel.

34 La idea se recoge en *Off.* 1.11-12, donde se afirma que la naturaleza genera entre los hombres una sociedad de lenguaje y de vida. Idea que toma de Arist. *Pol.* 153a 9-11, *EN.* IX, 9=1170b 11. Más adelante, citando a Platón, afirma que no hemos nacido solo para nosotros, sino que nuestra existencia le corresponde en parte a la patria y en parte a los amigos (*Off.* 1.22).

35 Una vida comunitaria presidida, por supuesto, por los valores que Cicerón patrocina y no por aquellos que persiguen, por ejemplo, los *populares*.

36 La perspectiva política a la que me estoy refiriendo se impone en el análisis que a continuación se realiza de los deberes derivados de las virtudes analizadas: la justicia nos impone no hacer daño a los demás; el pudor (*verecundia*) prescribe no herir su sensibilidad (*offendere*), etc. (*Off.* 1.99). No parece casual que sea en este momento cuando Cicerón aborde la presencia en el ser humano de dos fuerzas en el alma, el apetito (*hormé*), causa de los deseos, y la razón, que nos dice qué debemos hacer o evitar en cada caso (*Off.* 1.101) y que no parece arriesgado considerar como la primera variante que en el texto aparece de la confrontación entre lo *honestum* y lo *utile* tal y como se formula en *De Officiis*. Para el orador, la norma que se desprende del *decorum* consiste en este caso evitar hacer aquello para lo que no pueda darse una razón aceptable (*Off.* 1.101). La idea es, por supuesto, someter los apetitos a la razón, y no eliminarlos, pues cuando se escapan del recto camino perturban el alma y el cuerpo. No hay más que observar el rostro del hombre airado (*Off.* 1.102). Resalto este aspecto porque, de nuevo, resulta muy ilustrativo para comprender el uso en sentido platónico-aristotélico que Cicerón hace de un tema típicamente estoico. El tema se aborda desde similares puntos de vista en *Rep.* 603e-604e: para Sócrates (1) el hombre 'razonable' que es víctima de una desgracia contendrá su dolor en público, aunque en privado llore y grite; (2) tal resistencia la ordena la ley procedente de la razón; (3) imitar, o bien, repre-

Cicerón retoma la analogía del actor en *Off. 1.107*, y lo hace para reforzar la idea de que el *decorum* diferencia la naturaleza humana de la animal. De acuerdo con el Arpinate, este hecho se observa con claridad en el uso que el humano ha de hacer de los placeres corporales (por ejemplo, una buena comida o una relación sexual satisfactoria), que no han de despreciarse sino ejercerse moderadamente.³⁷ El texto afirma lo siguiente:

Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis praestantiaque eius qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt - alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem - sic in animis existunt maiores etiam varietates.

También ha de advertirse que, de alguna manera, la naturaleza nos ha asignado dos personajes. Uno es común a todos los humanos, en tanto que somos partícipes de la razón y de la prestancia por la que aventajamos a los animales; de él proviene todo lo honesto y lo apropiado y a partir de él hallamos el procedimiento para descubrir el deber. En cambio, el otro nos es dado a cada uno en particular. Pues así como en los cuerpos existen grandes disparidades (vemos que unos son veloces en la carrera, otros para luchar por su fuerza, y que en las cualidades de unos hay dignidad, en otros gracia) así también en las inclinaciones de cada uno existen variantes, incluso mayores.

Estamos ante un fragmento de difícil interpretación por varios motivos. Aparentemente, Cicerón da un giro a la analogía utilizada hasta el momento presentándola desde la perspectiva del actor, cuando hasta ahora se había referido a la *persona* desde el punto de vista del poeta que decide el papel que sus personajes representarán frente al público. Por otro lado, como ya indiqué al comienzo de este trabajo, se ha querido ver en la suma de este fragmento y el contenido en el parágrafo 115 una suerte de teoría dirigida al desarrollo de una concepción antropológica de corte fundamentalmente estoico. De acuerdo con esta tesis, no estaríamos simplemente ante una

sentar el papel del hombre razonable es mucho más difícil que imitar al airado, pues el primero es siempre semejante a sí mismo, y esta coherencia no está al alcance de todos.

37 Fermani 2014, 378 destaca esta idea como una de las pruebas de la inspiración aristotélica de *Off. 1*.

analogía con valor ejemplificativo, sino ante un texto que ha de interpretarse en un sentido fuerte en cuanto al contenido.³⁸ Por último, se ha discutido también si estamos ante una analogía tomada de Panecio u original de Cicerón y, en este último caso, sobre el alcance de dicha originalidad.

Dejando a un lado la cuestión de la paternidad del uso de la analogía en el sentido en que Cicerón la propone, creo que el fragmento debe ser analizado en el contexto en el que se inscribe y que he tratado de exponer: el de la necesidad de guardar los *officia* que surgen del *decorum* como elemento esencial para la vida en comunidad. En este sentido, conviene realizar algunas observaciones al texto.

La primera de ellas es que parece existir un paralelismo entre el *decorum* que antes hemos llamado general, que hace visible y coherente el conjunto de la honestidad, y la primera *persona*. Este paralelismo se fundamentaría en un mismo origen: la naturaleza como creadora de distintos papeles para los hombres. Debido a esta *persona*, como ya se ha dicho, nos distinguimos de las bestias y conocemos la naturaleza del deber. Este paralelismo continúa en la descripción de la segunda *persona*: esa otra (*altera*), que es específica de cada uno de los hombres (como lo era el *decorum* específico de cada uno de las virtudes). Estas variedades específicas de cada uno que se significan con la segunda *persona* no impiden difuminar el concepto de *decorum*, sino que refuerzan la idea según la cual este se manifiesta de distintas formas teniendo en cuenta las particularidades de cada uno, de la misma manera que se manifiesta de manera distinta en cada una de las cuatro virtudes expuestas. Aunque seamos distintos, seguimos detectando el comportamiento y las palabras sometidas a las reglas del *decorum*, pues, en último término, nuestro papel se desempeña de acuerdo con las leyes de la naturaleza.³⁹

Con estas dos *personae* Cicerón no añade nada a lo dicho hasta ahora, a saber: que las reglas del *decorum* proceden de la naturaleza, la cual es creadora de los tipos humanos en el mismo sentido en que lo es el poeta de sus personajes, y que deben representarse de acuerdo con el papel que se asigna a cada uno de nosotros. Mientras que con la primera *persona* se nos ha asignado el papel de humanos y, por lo tanto, a diferencia de los animales, estamos sometidos a las

³⁸ Lévy 2003, 128 se centra en el verbo *indutos esse*, pues considera que genera algunos problemas que Cicerón no aborda. El actor que porta una máscara (el personaje) cubre a un individuo que se la pone y la sostiene. Este individuo reaparece cuando se la quita. De ahí que quepa la pregunta de ¿cuál es la naturaleza de quien porta la máscara? En las páginas siguientes trataré de explicar por qué considero que Cicerón ni aborda ni se plantea esta cuestión.

³⁹ De nuevo, cuáles sean estas leyes de la naturaleza es algo a lo que Cicerón no se refiere, pero todo parece indicar que tienen que ver con los *mores maiorum* tal y como Cicerón los entiende, esto es, con las tradiciones de Roma que patrocinan los *optimates*.

reglas del *decorum*, la segunda *persona* es fundamental para la representación del papel que juega cada uno en el teatro de la vida.

No parece surgir aquí una teoría acerca de lo humano, sino simplemente una analogía que trata de ejemplificar lo expuesto hasta ahora para hacerlo más comprensible. Hay que decir además que se trata de una analogía muy afortunada desde el punto de vista retórico, dado que la perspectiva adoptada por Cicerón es, insisto en ello una vez más, la de cómo hemos de presentarnos ante nuestros conciudadanos para suscitar en ellos aprobación.⁴⁰ Debemos representar los papeles que la naturaleza nos ha proporcionado, y lo hacemos mostrando con nuestra conducta una racionalidad natural que nos distingue de los animales y del resto de los humanos.

Dado que, a los efectos de la exposición que Cicerón está realizando, la primera *persona* – la racionalidad que nos diferencia de los animales – no parece ofrecer demasiadas dudas, se pasa a continuación a enumerar una serie de *exempla* de las distintas manifestaciones del *decorum* si lo observamos de acuerdo con la segunda, esto es, de manera específica en cada uno de los seres humanos (*Off.* 1.108). *Innumerabiles aliae dissimilitudines sunt naturae morumque, minime tamen vituperandorum*, afirma nuestro autor en *Off.* 1.109 reiterando esta idea, donde *natura* se corresponde con la primera *persona* y *mores*, esto es, las costumbres, pero también las maneras de obrar propias de cada uno (¿el carácter?),⁴¹ con la segunda.

Las reglas de estos dos personajes que la naturaleza nos asigna tienen, en relación con el *decorum*, las siguientes consecuencias: (1) debemos comportarnos de acuerdo con la naturaleza (lo que hemos denominado *decorum generale*) y (2) conservar la naturaleza propia y actuar dentro de los límites de las habilidades específicas que nos proporciona a cada uno.⁴² De ahí que haya que cuidar qué conductas imitamos (*Off.* 1.110-11). La función que define el *decorum* es, pues,

⁴⁰ Al igual que para Cicerón, vivir de acuerdo con nuestras inclinaciones naturales significa para los estoicos que la naturaleza ha inscrito en cada uno de nosotros unas reglas determinadas; por lo tanto, existen unas reglas conforme a las cuales hemos de vivir. Como ha señalado Long 1996, 283-4, de estas reglas de la naturaleza y de las características que hacen que ocupemos una posición única en el mundo (nacionalidad, etnia, sexo, etc.), se derivan varias *personae*, que son esenciales para el uso que los humanos hacemos de nuestras representaciones. La perspectiva es, por tanto, la de entender la posición del individuo en el mundo. En el análisis de Cicerón, en cambio, el enfoque parte de la comunidad, siendo la posición que en ella ocupa el individuo evaluada en términos de utilidad social.

⁴¹ De hecho, Anna Resta Barrile, en la edición dirigida por Narducci, traduce *mores* por ‘caratteri’, frente a Guillén Cabañero, que traduce *natura* por ‘carácter’ y *mores* por ‘costumbres’, lo que lleva a perder la referencia que con ambas palabras se hace a la analogía de las dos *personae*.

⁴² Es un tema propiamente ciceroniano que encontramos también en relación con las diferencias existentes entre los buenos oradores, *dissimiles inter se, atamen laudandos*, en *de Or.* 3.29-34.

la siguiente: «la coherencia de toda la vida y de cada una de las acciones, que no puede conservarse si, imitando la naturaleza de otros, se olvida la propia». ⁴³ Si se pretende conservar cierta uniformidad en nuestras vidas, resulta indispensable atender a este segundo personaje que la naturaleza nos ha asignado de manera específica, pues en caso contrario estaremos imitando conductas que pueden no tener nada que ver con nuestras capacidades y formas de actuar. Ahora bien, esto no significa en absoluto que no debamos imitar las conductas de aquellos que consideramos excelentes. Al contrario: se trata de seleccionar, en acuerdo con esta segunda *persona*, a aquellos que pueden potenciar nuestras habilidades naturales en ella contenidas.

Que Cicerón consideraba la *imitatio* como mecanismo básico para la formación del orador y del ciudadano puede apreciarse en varias de sus obras, sobre todo en aquellas que tradicionalmente han sido catalogadas como retóricas. ⁴⁴ Tanto el orador como el ciudadano tienen en común la necesidad de aprender a representar bien su papel tomando como referencia las conductas de sus predecesores. Sin embargo, cada uno debe elegir lo que le resulta más conveniente (*decet*) de acuerdo con el conocimiento de sus inclinaciones y cualidades naturales. ⁴⁵ La dificultad consiste en saber con exactitud el papel que se ha de representar. Cicerón insiste: debemos desenvolvernos como los actores, que no eligen las mejores piezas teatrales, sino aquellas que convienen a sus cualidades. Y, continuando la analogía, se pregunta si se le ha de exigir menos al sabio en la vida que a los actores en el escenario (*Off.* 1.114). ⁴⁶

⁴³ *Off.* 1.111 *Aequilitas universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis si aliorum naturam imitans omittas tuam.*

⁴⁴ Sobre el papel de la imitación en la formación del orador y el ciudadano, cf. Martínez 2019.

⁴⁵ Los ejemplos de *Off.* 1.112-13 tratan de poner de manifiesto esta diversidad. ¿Ante qué circunstancias es adecuado el suicidio? Cicerón pone el ejemplo de Catón frente a aquellos que, como el propio Cicerón, no se dieron muerte tras el triunfo de César en la guerra civil. ¿Debe imitarse la acción de Catón? Depende de la propia naturaleza. En el mismo sentido, se comparan las humillaciones de Ulises y las de Ajax.

⁴⁶ Francesca Alesse 1994, 62 y ss.; 1997, 197 y ss. toma *Off.* 1.114 como el referente para atribuir la metáfora del actor a Panecio, cuya función sería la de «illustrare il compimento della virtù, paragonando l'uomo saggio al bravo attore», pues el sabio es también capaz de «seguire un unico e costante modello di comportamento, come fanno appunto gli attori». Dicho de otra forma: para Alesse, el sabio que comparece aquí sería el mismo al que se refiere Catón en *Fin.* 3. Sin embargo, es la primera ocasión en que se utiliza en *De Officiis* la analogía para comparar al actor con el hombre sabio. Hasta el momento, Cicerón parece estar refiriéndose, como muy bien ha visto Lévy 2003, 134, al que avanza hacia la sabiduría, que en este caso coincidiría con quien aspira a comportarse como un ciudadano excelente. El modelo que presenta aquí Cicerón, a diferencia del de *Fin.* 3, está configurado de tal manera que se presenta para ser imitado en la práctica diaria. Al servicio de esta idea se hallan los múltiples ejemplos con los que, en un sentido aristotélico, el Arpinate adorna su exposición. Alesse reconoce que hay una diferencia de tratamiento en *Off.* con respecto al uso de la analogía en Aris-

En *Off.* 1. 115, la analogía parece adquirir una mayor complejidad. Veamos el texto:

Ac duabus iis personis quas supra dixi tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus. Nam regna imperia nobilitas honores divitiae opes eaque quae sunt his contraria in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem quam gerere personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere.

Y a estos dos personajes a los que me he referido antes se añade un tercero, que impone la casualidad o el momento; incluso un cuarto que ajustamos con nuestro discernimiento a nosotros mismos. Pues los reinos, los mandos, la celebridad, las riquezas, los recursos y las cosas contrarias a estas dependen de la casualidad y son gobernadas por las circunstancias; pero interpretar el papel que deseamos, eso depende de nuestra voluntad. Y así, algunos se dedican a la filosofía, otros al derecho civil y otros a la elocuencia, y de las virtudes mismas, cada uno quiere distinguirse en una.

La introducción de dos nuevas *personae* suma dos elementos nuevos a la argumentación hasta aquí sostenida. Sin embargo, considero que el texto no supone un salto argumentativo en el discurso, sino que puede establecerse una conexión entre este fragmento y lo dicho en *Off.* 1.107. Opto en consecuencia por la interpretación más económica del texto, consistente en considerarlo como una continuación de la analogía del actor a la que se viene refiriendo desde *Off.* 1.97. En consecuencia, cuanto en él se expone ha de entenderse en el ámbito de una explicación sobre el *decorum* que hemos de adoptar frente a nuestros conciudadanos. Al igual que los actores buscan el papel que más se ajusta a sus cualidades naturales, también el ser humano busca aquel que más se adecua a sí mismo de acuerdo con su capacidad para discernir, sus habilidades y el contexto en el que vive y actúa. De hecho, el verbo utilizado por Cicerón en *Off.* 1.114 para referirse a la elección del personaje por parte del actor es el mismo que el utilizado en este fragmento (*accomodare*), lo que parece confirmar que la analogía trata de explicar lo expuesto previamente sin introducir un aspecto nuevo.

Ahora bien, si esto es así, ¿qué sentido concreto tiene introducir estas dos nuevas *personae*? La respuesta a esta pregunta nos la

tón, tanto en el lenguaje utilizado como en el contenido, pero no alude a la cuestión de la representación de un papel en el «teatro de la ciudad», ni al hecho de que, en *De Officiis*, Cicerón está haciendo referencia a los deberes medios y no a los *katorthómata*.

ofrece el propio Cicerón en *Off.* 1.116-25, donde se realizan algunas consideraciones acerca de a quién ha de imitarse y la mejor manera de hacerlo cuando representamos el personaje que la naturaleza nos asigna en cada momento. Para facilitar su comprensión, Cicerón adorna estas ideas con algunos ejemplos concretos que se refieren a las formas que adopta el *decorum* en distintas situaciones de la vida, como la juventud o la vejez, entre otras.

La tercera *persona* viene impuesta por la casualidad o el momento (*casus... aut tempus imponit*), como el lugar en el que uno nace o los padres que le han tocado en suerte. Así, aquellos cuyos padres sobresalieron sobre sus coetáneos en gloria tratarán de continuar honrándose con ella, es decir, los imitarán o se comportarán de manera semejante a ellos y, en la medida de sus posibilidades, tratarán de engrandecerla con algún logro fruto de su actividad. Sin embargo, aquellos que prescinden de imitar a sus padres (*omissa imitatione maiorum suum*), por no haber podido estos destacar en ninguna actividad, han de recurrir a los referentes que la ciudad les aporta, a los *exempla virtutis* que ella nos ofrece (*Off.* 1.116). Son los nacidos de oscuros padres (*obscuris orti maioribus*) que, sin embargo, aspiran a la gloria, como fue el caso de Cicerón. No es, sin embargo, el caso de su hijo Marco, quien tiene en su padre un ejemplo digno de ser imitado, como el propio Cicerón se ha encargado de declarar en *Off.* 1.78. Y concluye: «debemos tener en mente todas estas cuestiones cuando buscamos lo que resulta conveniente» (*Off.* 1.117), así como en el momento de definir nuestro personaje en el contexto de la ciudad.⁴⁷

En la configuración de esta tercera *persona*, Cicerón tiene en mente su origen no aristocrático, causa sin duda de una necesaria búsqueda de referentes en su actuación política. Esta perspectiva personal puede observarse igualmente en las consideraciones que se realizan a continuación en relación con la cuarta *persona*. Consideraciones que se refieren a la elección del estilo de vida que queremos llevar o la manera en que debemos ajustar nuestra conducta al papel que nos corresponde teniendo en cuenta las tres primeras *personae*. Este sería el sentido del cuarto personaje que encontramos en *Off.* 1.115, sin que a mi juicio podamos hallar en esta parte del texto referencia alguna al ser humano como sujeto libre.

El problema es otro distinto. La labor de ajuste de la cuarta *persona* a la que se refiere Cicerón requiere una toma de conciencia de nuestras cualidades y de nuestros límites, tanto los naturales como los que se derivan de la fortuna y el contexto en el que vivimos. Por ello, más que a libertad, esta *persona* se refiere a la madurez para tomar decisiones que resulten acordes con el *decorum*. La dificultad

⁴⁷ *Off.* 1.117 *Haec igitur omnia, cum quaerimus quid deceat, complecti animo et cogitatione debemus.*

estriba en que habitualmente dicha toma de conciencia se produce en la adolescencia, cuando aún no somos suficientemente maduros para discernir con claridad sobre la moralidad de nuestras acciones. Como nos recuerda el Arpinate, desgraciadamente no somos como Hércules quien, llegado el momento crítico, se distanció de los demás y, reflexionando en solitario, eligió la virtud frente al placer (*voluptas*). Una forma de actuar que corresponde al hijo de un dios. Más difícil es esta deliberación para los mortales, que imitamos a quien mejor nos parece (*qui imitamur quos cuique visum est*) y nos vemos impulsados a seguir sus inclinaciones y sus costumbres. De ahí que el ejemplo de los padres sea fundamental, pues pocos hay, como Hércules, tan excelentes por naturaleza que puedan prescindir de cualquier ejemplo (*Off.* 1.118).⁴⁸ En definitiva: el comportamiento de acuerdo con el *decorum* eleva ciertas conductas al grado del ejemplo, desplegando de esta forma su mayor utilidad para la comunidad.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿por qué tomar el camino más adecuado de acuerdo con lo que preceptúa la naturaleza? La respuesta se ha ofrecido líneas arriba: porque de la naturaleza deducimos en cada caso qué es lo conveniente. Ser coherentes durante nuestra vida atendiendo a las cualidades que nos otorga la naturaleza es la mayor garantía de que no faltaremos a ningún deber (*Off.* 1.119).⁴⁹ Puede que sea también la garantía de que seamos seres humanos únicos y libres, pero el texto no trata esta cuestión. La perspectiva parece ser la contraria: seguir nuestras inclinaciones naturales en el sentido anteriormente expuesto es la garantía de que siempre nos someteremos a las normas del *decorum*. La existencia de ejemplos tiene la función de presentarnos un catálogo de conductas convenientes puesto a nuestra disposición para conocer cómo la naturaleza dispone de una diversidad de formas en el cumplimiento de los deberes.⁵⁰

En *Off.* 1.121 se evidencia aún más este aspecto, al determinar con claridad que esta labor de ajuste de la cuarta *persona* es una cuestión de imitación: dado que no somos hijos de un dios, imitemos a nuestros antepasados en aquellas acciones que eran acordes con la virtud a la

48 Obsérvese la contraposición entre la solitaria decisión de Hércules (una suerte de sabio estoico) y el necesario recurso al otro de quien vive en sociedad (versión del sabio académico).

49 En el texto, Cicerón no tiene interés en demostrar si existe o no una naturaleza normativa sino, más bien, en señalar que las diferentes inclinaciones que cada uno posee por naturaleza no impiden un comportamiento de acuerdo con el *decorum*. He aquí otra de las diferencias con el sabio estoico, cuyo comportamiento no presenta discordancias entre su naturaleza y la naturaleza del Todo.

50 Sucede igual cuando Cicerón ofrece unas pautas para redirigir nuestras acciones en el caso de que hayamos equivocado el rumbo de vida. Si la constancia (*constantia*) es la regla, el cambio de rumbo habrá de ser tranquilo (*Off.* 1.120). Y añade que, cambiado el género de vida, procuremos que se vea (*videamur*) que hemos actuado con buenas razones (*Off.* 1.120 *in fine*).

vez que evitamos sus defectos. En el caso de que esta imitación sea imposible, porque las diferencias con ellos derivadas de la fortuna o del contexto sean insalvables, deberemos dar prueba de lo que nos es posible realizar con la finalidad de ocultar los propios defectos.

En resumen, si algo se teoriza con la cuarta *persona* es la necesidad de toda comunidad de hallar un equilibrio intergeneracional que le permita reproducirse a sí misma. Conforme a esta necesidad, corresponde a los padres comportarse de acuerdo con su deber, esto es, conforme a las reglas del *decorum* derivadas de su posición, y haciendo de su comportamiento un ejemplo digno de ser imitado por sus hijos. Por su parte, corresponde a los hijos el deber de no deshonrar estas acciones, pues hacerlo sería muestra de impiedad y de un espíritu depravado (*Off.* 1.121 *in fine*).

Tras este esquema de relación intergeneracional basado en la imitación, de consecuencias políticas inmediatas, se aprecia una vez más la intención formativa del *De Officiis*, pero también la idea que el propio Cicerón debía de tener de las posibilidades, más bien escasas, de que su hijo pudiera imitarle en su actuación pública como orador o como político. En este mismo sentido pueden entenderse las alusiones que se realizan en *Off.* 1.122-3, en las que se afirma que el *decorum* de los adolescentes pasa por imitar a los ancianos más excelentes en lo que su conducta tiene de virtuosa y el de los ancianos ayudar a los jóvenes y potenciar todas las habilidades que se refieren a la mente. Y ello porque los ancianos en general, y el anciano Cicerón en particular, son ejemplo: *senectus dedecus concipit et facit adulescentium impudentiorem intemperantiam*.

La analogía se cierra en *Off.* 1.124, y no en 1.115, diferenciando el comportamiento que ha de exigirse al magistrado, que desempeña la *persona* de la ciudad – esto es, la representa ⁵¹ y el ciudadano particular, sin que haya comparecido una especial preocupación por determinar cuáles son los componentes del ser humano o si puede este convertirse en un sujeto moral autónomo.

4 La analogía bajo el prisma platónico-aristotélico

De lo dicho hasta aquí se deduce que, tanto desde la perspectiva con la que se aborda como por el contenido que ejemplifica, la analogía del actor expuesta en *Off.* 1.97-124 difiere de la que se nos presenta en *Fin.* 3. Si en este último texto la analogía del actor ilustraba la capacidad del sabio estoico para comportarse de manera adecuada en cada situación, pues el fin de la sabiduría, como el arte del actor, re-

⁵¹ *Off.* 1.124 *est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam civitatis debereque eius dignitatem et decus sustinere*.

side en sí misma y no fuera de ella, en *Off.* 1.97-124, la analogía trata de mostrar que aquellos que quieren comportarse de manera adecuada (con *decorum*) frente a los demás, han de someter su actuación a una serie de deberes que se derivan de la sociabilidad natural del ser humano. Por este motivo, conviene indagar en el comportamiento virtuoso que mostraron aquellos que nos precedieron, pues el humano no es autosuficiente, sino que habita siempre en una determinada comunidad de vida. La sabiduría es siempre compartida. De ahí la importancia de los deberes medios, de los *kathēkonta*, para una convivencia que proporcione estabilidad suficiente a la comunidad a la vez que garantiza su necesaria continuidad.

Toda la argumentación en la que se inserta la analogía del actor se presenta en *De officiis* como un intento de reconducir el tópico estoico para abordarlo en sentido platónico-aristotélico tal y como Cicerón lo entiende, esto es, como un pensamiento en cuya raíz se halla la naturaleza social del ser humano en los términos en los que se presenta en la réplica a Catón en *Fin.* 4 y en el discurso de Pisón en *Fin.* 5.⁵² Considero que Cicerón es consciente de esto cuando afirma, en *Off.* 1.2, que sus trabajos no disienten en exceso de los peripatéticos, pues ellos y él «quieren ser socráticos y platónicos» (*Socratici et Platonici volumus esse*).⁵³ La importancia que concede a la acción y el recurso a los *exempla virtutis* para orientar el sentido de la misma constituyen, junto con la orientación política que otorga al tratado, pruebas indudables de esta similitud.⁵⁴

La analogía del actor que se nos presenta en *De officiis* introduce además otro elemento que no hallamos en la analogía del *De finibus*: el de la importancia de la *imitatio* como instrumento para el aprendi-

52 Las similitudes existentes entre los fragmentos de las dos obras analizadas aquí (*Fin.* 4 y 5 y *Off.* 1) plantean otra cuestión que quisiera únicamente señalar y que tiene que ver con la fuente en la que tradicionalmente se ha considerado que Cicerón se inspira para su redacción. Así, el contenido de lo expuesto por Cicerón en *Fin.* 4 y por Pisón en *Fin.* 5 se ha atribuido tradicionalmente a Antíoco de Ascalón, mientras que el contenido de *Off.* 1 le ha sido imputado a Panecio de Rodas. Ahora bien, a la vista de las similitudes expuestas, surge la cuestión acerca de las fronteras del pensamiento de estos dos pensadores, escolarca de la Stoa el primero, y de la Academia el segundo. Para Bonazzi 2012, 315, Antíoco trataría de integrar (y, por ende, de subordinar) el estoicismo en el platonismo, mientras que la estrategia de Panecio y de Posidonio iría encaminada a subordinar el platonismo dentro del estoicismo, y de ahí las similitudes. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la mayor parte de la información que nos ha llegado de ambos autores procede de la obra ciceroniana, quizá no sea demasiado arriesgado postular que Cicerón pueda tener mucho que ver en este consenso tan obvio entre ellos. ¿No estará el Arpinate proponiendo para la filosofía ese *consensus omnium bonorum* que tantas veces afirmó promover en la política?

53 Frente a la tesis de Long 2006, 286 y ss., que reduce el platonismo y, sobre todo, el aristotelismo de Cicerón a un uso meramente instrumental.

54 Sobre la influencia aristotélica del libro I del *De officiis*, cf. el excelente artículo de Arianna Fermani (Fermani 2014), en el que se presentan las raíces aristotélicas de algunos temas que se tratan en el mismo.

zaje de los deberes provenientes del *decorum*. Elemento que viene reforzado por la idea según la cual nuestra actuación pública y comunitaria constituye una representación que tiene por público a nuestros conciudadanos. Cicerón recibe de Platón la importancia política y cultural de la *mimesis*, de su valor como mecanismo reproductor de la cultura, así como la conciencia de las nefastas consecuencias que, por su potencial de 'imitabilidad', pueden albergar las conductas contrarias a las tradiciones y costumbres para la supervivencia de la comunidad.⁵⁵

En *Off.* 1.153, Cicerón retoma la definición platónica de la filosofía como ciencia que estudia las cosas divinas y humanas (*rerum est divinarum et humanarum scientia*). Para el Arpinate, esto incluye tanto las relaciones entre los dioses y los hombres como las que entablan los hombres entre ellos. Toda acción se manifiesta en la defensa de los intereses comunes a los seres humanos, por lo que la sociedad debe anteponerse al conocimiento (*haec [scil. societas] cognitioni anteponenda est*). Si se defiende la sabiduría como la virtud más importante, entonces, no basta con la contemplación, pues sin la acción el conocimiento será siempre imperfecto.⁵⁶

En consecuencia, nada de lo dicho en *Off.* 1.97-124 nos conduce al sabio estoico, sino a un tipo de sabio académico que estaría representado por el propio Cicerón. Y es que, para nuestro autor, resulta incomprensible que un personaje que se basta a sí mismo para alcanzar el supremo bien pueda ser un ejemplo a imitar, ya que a los deberes del conocimiento y de la ciencia han de anteponerse los de la justicia (*Off.* 1.155), y esta es una virtud relacional. La sabiduría resulta útil solo en la medida en que se encamina a fines prácticos, aspecto que, de acuerdo con el Arpinate, se observa en Platón y en Aristóteles. Si afirmamos que la facilidad para expresarse, siempre que se haga con prudencia, es superior a un pensamiento agudísimo sin elocuencia es porque el ejercicio de la elocuencia siempre se dirige a un conjunto de personas que pueden ser persuadidas, esto es, a todos los que se hallan unidos por un vínculo societario (*Off.* 1.156 *in fine*).⁵⁷

55 El vínculo de la *mimesis* y la analogía del actor es muy claro tanto en Pl. *República* 393c-398b como en *Leyes* 816d-817e. En ellos puede observarse un paralelismo claro entre ciudadano de la *pólis* ideal y actor de una tragedia, la tragedia de la vida; pero, ante todo, en la cuestión de la imitación. Lo que verdaderamente nos jugamos cuando la comunidad selecciona sus modelos a imitar es su supervivencia y la buena integración de sus miembros. Que los modelos han de dirigirse a la práctica de la acción y han de relacionarse con los deberes medios que afectan a los bienes necesarios para la vida, sociable por naturaleza, es una enseñanza que Cicerón recibe de Aristóteles, pues el hombre, «en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre» (*EN.* 1178b 3-5, Trad. Pallí Bonet).

56 La corrección a las tesis estoicas es clara y reproduce los argumentos de *Fin.* 4 y 5 ya analizados.

57 La misma idea en *de Or.* 1.212 o 3.76.

Cicerón finaliza el libro I del *De officiis* declarando abiertamente que la sociedad no nace de la necesidad que los hombres tienen unos de otros para desarrollar su vida, sino de la fuga de la soledad, de la búsqueda de una conversación, o bien de aprender de otros para luego enseñar, cosas todas ellas a las que la naturaleza nos ha dispuesto (*Off.* 1.158). Aquí reside, por una parte, la importancia de una buena imitación para ajustar nuestra actuación a las reglas del *decorum* y, por otra, la inapropiada, por antinatural, concepción del sabio estoico.

Bibliografía

- Alesse, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- Alesse, F. (1997). *Panezio di Rodi. Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J., Woolf, R. (2001). *On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (1989). «Antiochus of Ascalon». Griffin, M.; Barnes, J. (eds), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 51-96.
- Bishop, C. (2019). *Cicero, Greek Learning, and the Making of a Roman Classic*. Oxford: Oxford University Press.
- Blom, H. van der (2010). *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*. New York: Oxford University Press.
- Bonazzi, M. (2009). «Antiochus' Ethics and the Subordination of Stoicism». Bonazzi, M.; Opsomer, J. (eds), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*. Namur: Collection d'Études Classiques, Bruxelles: Société des Études Classiques, 33-54.
- Bonazzi, M. (2012). «Antiochus and Platonism». Sedley, D. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press, 307-33.
- Chiaradonna, R. (2013). «Platonist Approaches to Aristotle: From Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)». Schofield, M. (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 28-52.
- Conde, J.L. (2008). *La lengua del imperio. La retórica del imperialismo en Roma y la globalización*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial.
- De Lacy, P. (1977). «The Four Stoics Personae». *Illinois Classical Studies*, 2, 163-77.
- Dyck, A.R. (1996). *A Commentary on Cicero De Officiis*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- Fermani, A. (2014). «Tra vita contemplativa e vita attiva: il *De Officiis* di Cicerone e le sue radici aristoteliche». *Etica & Politica/Ethics and Politics*, 16(2) 360-78.
- Gill, C. (1988). «Personhood and Personality: The Four-*Personae* Theory in Cicero *De Officiis* I». Annas, J. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 6. Oxford: Clarendon Press, 169-99.
- Glucker, J. (1988). «Cicero's Philosophical Affiliations». Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds), *The Question of the "Eclecticism"». *Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.*

- Glucker, J. (1997). «Socrates in the Academic Books and other Ciceronian Works». Inwood, B.; Mansfeld, J. (eds), *Assent & Argument*. Leiden: Brill, 58-88.
- Goldschmidt, V. (1989). *Le Système Stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hellegouarc'h, J. (1963). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ioppolo, A.M. (1980). *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Napoli: Bibliopolis.
- Irwin, T.H. (2012). «Antiochus, Aristotle and Stoics on Degrees of Happiness». Sedley, D. (ed), *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapust, D. (2011). «Cicero on *decorum* and the Morality of Rhetoric». *European Journal of Political Thought*, 10(1), 92-112.
- Kindstrand, J.F. (1976). *Bion of Borysthènes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*. Uppsala: The University. *Studia graeca Upsaliensia*, 11.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les "Académiques" et sur la Philosophie Ciceronienne*. Rome: École Française de Rome.
- Lévy, C. (2003). «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque? A propos de la théorie des personae chez Cicéron». *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, Societat Catalana d'Estudis Clàssics, 19, 127-40.
- Lévy, C. (2017). «El concepto de persona en la obra de Séneca». *Conuentus Classicorum*, vol. 1. Madrid: SEEC, 733-50.
- Long, A.A. (1986). *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicurean, Sceptics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Long, A.A. (1996). *Stoics Studies*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Long, A.A. (2006). *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Martínez, I. (2019). *Imitatio y eloquentia philosophica: valor político de los modelos en el pensamiento de Cicerón*. Tesis doctoral. Madrid: UNED.
- Martínez, I. (2020). «La 'imitatio' en el 'De Officiis' de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible». *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 37(1), 1-11.
- Maso, S. (2009). «*Dignitatem tueri* in Cicerone: dalla dimensione civile all'istanza filosofica». *Methexis*, 22, 1-24.
- Narducci, E. (2009). *Cicerone. La parola e la politica*. Roma-Bari: Laterza.
- Narducci, E. (2017). «Una morale per la classe dirigente». *Cicerone. I doveri*. Introduzione e note di E. Narducci e traduzione di Anna Resta Barrile. Milano: BUR Rizzoli.
- Nickgorski, W. (2013). «Cicero on Aristotle and Aristotelians». *Magyar Filozófiai Szemle*, 57(4), 34-56.
- Pohlenz, M. (1934). *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.
- Prost, F. (2001). «La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron». *Revue des études latines*, 79, 37-53.
- Van Straaten, M. (1962). *Panetii Rhodii fragmenta*. Brill: Leiden.
- Vegetti, M. (1983). «La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica». *Aut aut*, 195-6, 19-41.

